Class F. New Test. Book

University of Chicago Library

GIVEN BY

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Sch 9

Commentar

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

über das

Evangelium des heiligen Lucas.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen.

Tübingen,
Verlag und Druck von Franz Fues
(L. Fr. Fues'sche Sortiments-Buchhandlung)
1883.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

HASKELL

BS3596
.S3

— Alle Rechte vorbehalten. —

280963

Vorrede.

Indem ich mit diesem Commentar meine synoptischen Studien vorläufig zum Abschlusse bringe, fühle ich mich verpflichtet, für die wohlwollende Aufnahme, welche meine vorhergehenden Arbeiten in den wissenschaftlichen theologischen Kreisen gefunden haben, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen. Die einzelnen Ausstellungen sind, so weit ich es für geboten erachtete, am zutreffenden Ort berücksichtigt worden. Auf weitere, mir privatim von befreundeter Seite zugekommene Wünsche konnte ich nur sehr bedingt eingehen. Denn ich hätte meine ganze Methode, welche ich für die Gegenwart als die allein richtige ansehe, wesentlich modificiren müssen, wenn ich dogmatische, moralische und paränetische Ausführungen in größerem Umfang hätte aufnehmen wollen. Dies ist von den alten Exegeten mehr als zur Genüge geschehen und man sollte heutigen Tages, nachdem die einzelnen Disciplinen ihr Pensum viel genauer abgegrenzt haben, der Exegese diese Last nicht mehr aufbürden. Ich muß mich aber von vornherein gegen die Folgerung verwahren, als ob Dogmatik und Moral ausgeschlossen worden wären. Sie sind vielmehr so weit behandelt als sie überhaupt in den Evangelien zur Sprache kommen. Die Exegese hat die Bedeutung und Tragweite der einzelnen Aussprüche aus dem Zusammenhang und dem Charakter der einzelnen Schrift nachzuweisen, muß aber die historische und systematische Weiterführung den Specialdisciplinen überlassen. Diese Methode bietet manche Schwierigkeiten und erfordert ein ernstliches Studium, ist aber auch geeignet, die Exegese wissenschaftlich zu fördern.

Das dritte Evangelium ist durch seine interessanten Aufschlüsse über die synoptische Frage und seinen mannigfaltigen Inhalt das bedeutendste der synoptischen Evangelien. Aus ihm muß endgiltig der Streit zwischen der Benützungs- und Traditionshypothese entschieden werden und man könnte fast sagen, er ist schon entschieden. Denn nur vereinzelte Kritiker suchen bei ihm noch von jeder Benützung zu abstrahiren. Inhaltlich genügt es, auf die reiche Kindheitsge-

schichte und den durch die prächtigen Parabeln ausgezeichneten Reisebericht hinzuweisen, um das Interesse für einen gründlichen Commentar zu erwecken. Das Lucasevangelium ist das paulinische Evangelium, welches uns mitten in den Reichthum und die Fülle der göttlichen Gnade hineinversetzt und die herrlichen Früchte des Glaubens, der Nächstenliebe und Frömmigkeit bei den ersten Bekennern des Glaubens vor Augen führt. Es mag manchmal gewagt erscheinen, die zahlreichen Abweichungen unseres Evangeliums von diesem prinzipiellen Gesichtspunkt aus zu erklären, aber man wird bei genauer Prüfung immer wieder finden, daß historisch diese Auffassung am meisten gesichert ist und jede andere Harmonistik ihren Dienst versagt. Wenn im ganzen Leben des Apostels seine Charaktereigenthümlichkeiten scharf hervorgetreten sind, wenn in seiner apostolischen Thätigkeit der Heidenapostolat ganz entschieden betont wurde, so muß das Evangelium seines vertrauten Schülers nothwendig denselben Charakter an sich tragen und nach demselben erklärt werden. So wenig aber Paulinismus und Petrinismus Gegensätze waren, so verkehrt wäre es das paulinische Evangelium dem petrinischen entgegenzustellen. Das Eine Evangelium ist nur von verschiedenen Gesichtspunkten und für verschiedene Verhältnisse dargestellt. Ja gerade das Lucasevangelium beweist die Unhaltbarkeit des vielfach behaupteten Antagonismus. Möge auch diese Arbeit zur besseren Erkenntniß desselben einiges beitragen!

Tübingen, im September 1882.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erklärung.

Erster Theil.

Die Vorgeschichte. Kindheitsgeschichte und Vorbereitung Jesu.

I. Die Kindheitsgeschichte.

II. Die Vorbereitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

I. Die Wirksamkeit Jesu bis zur Auswahl der Apostel.

II. Die Wirksamkeit Jesu mit den Jüngern in Galiläa.

Dritter Theil.

Der Reisebericht.

I. Die Stellung der Jünger und die Strafe der Juden.

II. Die Berufung der Heiden und Sünder.

Vierter Theil.

Reise nach Jerusalem. Leiden, Tod und Auferstehung.

I. Die Vorbereitung des Leidens.

II. Leiden, Tod und Begräbniß.

III. Auferstehung und Himmelfahrt.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Lucas.

Einleitung.

§ 1.

Der Verfasser.

1. Die Lebensumstände.

Der Name Lucas (Λουκᾶς) ist contrahirt aus Lucanus (Λουκανός). Aehnliche, der Volkssprache vorzüglich eigene Contractionen von Personennamen erscheinen im neuen Testamente häufig [1]). Einige Itala-Handschriften (a ff[2] i) lesen in der Ueberschrift secundum Lucanum. Diesen Namen führte auch ein römischer Dichter, M. Annaeus Lucanus [2]), und die Lucani in Unteritalien [3]), weßhalb Hug (Einleitung, 4. A. 1847. 2 S. 128) umgekehrt annimmt, daß die lateinischen Abschreiber aus Lucas Lucanus machten, wie aus Offa Offanus, Beda Bedanus. Doch spricht schon die Endung für die andere Ableitung, wenn uns auch kein griechischer Name Λουκανός mehr bekannt ist. Die Ableitung von Λουκιανός (Schegg) hat zwar den Lucian von Samosata und Diogenes Laert. 6, 73 für sich, ist aber philologisch unwahrscheinlich, weil die Elision des i auffallend wäre. Die lateinischen Beispiele [4]) beweisen allerdings, daß Lucianus aus dem römischen Vornamen Lucius gebildet ist, bieten aber für die Abkürzung in Lucas keinen Beleg. Der Name Lucius wird Apg. 13, 1 und Röm. 16, 21 erwähnt und bezeichnet an beiden Stellen wahrscheinlich dieselbe Persönlichkeit, weil er in der Apostelgeschichte ein Kyrenäer genannt wird und solche in Rom anwesend waren (Röm. 16, 13; vgl. Marc. 15, 21). Obwohl aber Lucas schon frühe mit diesem Lucius identificirt wurde (bei Orig. [5]), Baron., C. a. Lap., Tiele), so ist die Identität doch philologisch und historisch sehr unwahrscheinlich. Die Ableitung von Lucilius (Grotius, Maier, Meyer, Aberle, Einleitung S. 79) ist trotz der

1) Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. 1859. S. 18. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 7. A. 1867. S. 97.

2) Vgl. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. 3. A. 1875. S. 681 ff.

3) Lucania war eine Landschaft in Unteritalien, durch die Flüsse Silarus und Bradanus von Campanien und Apulien, und durch die Flüsse Laus und Sybaris von Bruttium geschieden (Hor. Sat. 2, 1, 38).

4) Titus, Titius, Titianus; Cassius, Cassianus; Terentius, Terentianus al.

5) Comment. in ep. ad Rom. 10, 39 (Opp. 4, 686): sed et Lucium quidam ipsum perhibent esse Lucam, qui evangelium scripsit, pro eo, quod solent nomina interdum secundum patriam declinationem, interdum etiam secundum graecam romanamque proferri. Die apost. Constitutionen unterscheiden beide (6, 18, 5).

fraglichen Analogie von Ὀλυμπᾶς (Röm. 16, 15) für Ὀλυμπιόδωρος viel unwahrscheinlicher als die nahe liegende Ableitung von Lucanus [1]).

Lucas war nach Kol. 4, 14 ein Arzt von heidnischer Abkunft, denn er wird mit Epaphras und Demas den Gehilfen aus der Beschneidung gegenüber gestellt. Dasselbe kann auch aus Philem. 24 und 2 Tim. 4, 11, den einzigen Stellen des N. T., in welchen er noch genannt wird, geschlossen werden. Auch seine Bekanntschaft mit der griechischen Sprache weist darauf hin [2]), während andererseits die Vertrautheit mit der jüdischen Lehre und den jüdischen Einrichtungen eine nahe Beziehung zum Judenthum verräth. Vielleicht war er ein jüdischer Proselyt (Isidor, Hug, Bleek, Maier, Langen, Bisping u. A.). Die Lectüre allein und jahrelanger Verkehr (Schegg, Holtzmann) hätten den einzigen heidenchristlichen Schriftsteller des N. T. kaum so tief in die jüdischen Verhältnisse eingeführt. Dagegen geht Tiele zu weit, wenn er nach älteren Vorgängen (Heumann, Lardner, vgl. auch Hug, 2, 125) die jüdische Abkunft des Lucas aus seiner hebraisirenden Sprache zu erweisen sucht (Stud. und Kritik. 1858. S. 753 ff.). Denn läßt sich auch die Kenntniß des Aramäischen schwerlich bestreiten [3]), so tritt dieser Sprachcharakter doch nur in jenen Partien zu Tage, welche von judenchristlichen Quellen abhängig sind. Im Uebrigen muß man mit Hieronymus [4]) dem Lucas eine größere Gewandtheit in der Handhabung der griechischen Sprache zuerkennen. Die gewöhnliche Annahme, daß Lucas aus Antiochien stamme [5]), ist zwar nicht aus Apg. 13, 1 abzuleiten (Eichhorn, Credner, Maier, Meyer, Holtzmann, Weiß, Bisp. u. a.), weil jener Lucius nicht mit Lucas identificirt und ausdrücklich als Kyrenäer bezeichnet wird, aber könnte immerhin der Bekanntschaft des Verfassers der Apostelgeschichte mit den Verhältnissen in Antiochien ihre Entstehung verdanken. Jedenfalls hat sich Lucas in Syrien längere Zeit aufgehalten. Die Vermuthung des Grotius, daß Lucas ein römischer Freigelassener war, ist eine Folge seiner

1) Vgl. auch Σίλας von Σιλουανός. Letzterer ist aber nicht = Lucas, weil lucus = silva wie noch van Bloten in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie behauptet (1867, 2). Vgl. dazu Schwanbeck, Ueber die Quellen der Schriften des Lucas. 1847. S. 170.

2) Euſ. Comm. in Luc. (oder wahrscheinlich Africanus, Mai 1, 149): ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς Ἴωνας προγόνους αὐχοῦσιν. οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατὰ φύσιν ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπήγετο πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ὢν ἐπιστήμης. Sedulius Argum. in Luc. (Mai 9, 177): hic (Lucas) primitus apostolorum discipulus, postea Paulum magistrum gentium quasi gentilis et virgo virginem secutus fuerat.

3) Er citirt allerdings niemals ein aramäisches Wort Jesu, noch erklärt er 1, 31 den Namen Jesu aus seiner Wortbedeutung, wie Matth. 1, 21 (Holtzmann), aber beides erklärt sich aus seinem fortgeschrittenen heidenchristlichen Standpunkte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ihm alle Quellen in griechischer Uebersetzung vorlagen.

4) Magis graecas literas scisse quam hebraeas, unde et sermo eius tam in evangelio quam in actibus apostolorum . . comptior est et saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis graecis (?) utitur quam hebraeis (Jes. 6, 9; cf. Ep. ad Dam. 20).

5) Euseb. h. e. 3, 4, 7. Comm. in Luc. Mai 1, 149. Hier. de vir. ill. c. 7. Prol. in Matth., Dorotheus, Isidor, Euthym., Theophyl. u. a. Auch die Lesart des Cod. D zu Apg. 11, 28: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς κτλ. und August. serm. dom. 2 (Opp. 3, 2, 223): eratque magna exultatio, congregatis autem nobis surgens etc. sprechen dafür. Vgl. Hilgenfeld, Einleitung 1875. S. 550.

Ableitung des Namens von Lucilius, ohne jegliche historische Stütze [1]). Denn die Aerzte waren wohl häufig Freigelassene [2]), gehörten aber oft den besseren Ständen an. Einzelne Angaben über die medicinischen Kenntnisse des Lucas (medicinæ artis fuisse peritissimum, Hier. in Jes. 6, 9) können kaum anders denn als Folgerungen aus Kol. 4, 14 betrachtet werden. Doch kann man die Spuren der ärztlichen Kunst in Luc. 4, 38. 22, 43 f. Apg. 13, 11 angedeutet finden (Wetst. z. St.). Dagegen folgert Hieronymus aus dieser Angabe mit Recht, daß Lucas eine höhere Bildung haben mußte [3]). Ohne historischen Beweis taucht später die Nachricht auf, Lucas sei Maler gewesen [4]). Es ist möglich, daß diese Sage durch ein von einem gleichnamigen Maler verfertigtes Bild veranlaßt wurde (Bleek) [5]). Schon frühe wurde Lucas unter die 72 Jünger eingereiht [6]), was aber dem Prolog seines Evangeliums augenscheinlich widerspricht [7]). Die nothwendige Folgerung hieraus wäre die, daß Paulus selbst von ihm gelernt hätte [8]), während Epiphanius den Lucas, der nach der Rede des Herrn Joh. 6, 66 sich vom Herrn getrennt habe, durch Paulus für das Christenthum wieder gewonnen werden läßt [9]). Zum Ganzen hat vielleicht der Bericht über die

---

1) Auch die Berufung auf die Namensform für den früheren Stand des also Benannten (Tholuck, Nösgen mit Verweisung auf Lobeck, De substantivis in ᾶς exeuntibus in Wolffs Anal. III, 49) genügt nicht.

2) Suet. Cal. c. 8. Sen. de ben. 3, 24. Quint. 7, 2, 26. Aber aus 2 Tim. 4, 9—12 kann ebensowenig geschlossen werden, daß Lucas in Rom seßhaft war (Scholt. S. 245).

3) Ep. ad Dam. 20: Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus, et qui evangelium Graecis scripsit (scripserit).

4) Doch ist dieselbe nicht, wie gewöhnlich angegeben wird (Bleek, Einleitung, 3. A. v. Mangold 1874. S. 144. Keil, Scholten u. a.) erst im 14. Jahrhundert durch Nicephorus Kallisti (h. e. 2, 43) oder im 13. durch den h. Thomas (Holtzmann in Schenkels Bibel-Lexicon 4, 67) aufgekommen, sondern wird schon im 10. Jahrhundert von Simon Metaphrastes (Vit. Luc. c. 6) erwähnt, ja war vielleicht dem Theodor Lector (6. Jahrh.) bereits bekannt (Feilmoser, Einleitung 2. A. 1830. S. 143).

5) Wenigstens geht Simon Metaphrastes von einem Bilde aus (vita Luc. c. 6): ὁ δὲ τῶν ἄλλων ἐστὶ χαριέστατος, ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν τοῦ προσλήμματος τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ τύπον, τόν τε τῆς αὐτὸν τεκούσης καὶ δούσης τὸ πρόσλημμα χαρακτῆρα, πρῶτος οὗτος κηρῷ καὶ χρώμασι βάψας, ἐν εἰκόνι τιμᾶσθαι μέχρι καὶ νῦν παραδέδωκεν. Der auf Theodor Lector fußende Nicephorus schreibt (2, 43): ἄκρως τὴν ζωογράφον τέχνην ἐξεπιστάμενος.

6) Pseudo-Hippolyt (περὶ τῶν ἀποστόλων Dial. adv. Marc. sect. I). Epiphanius h. 20, 4. 51, 11. Pseudo-Orig. de recta in Deum fide Opp. 1,806. Greg. praef. in Job 1, 2. Euthym., Theophyl., Hug u. a. Euthymius beruft sich auf Origenes, der es im ersten Band seines Matthäuscommentar gesagt haben könnte (Migne, Euth. 2 p. 858 Anm. 4. Ser. gr. 129), doch ist dies trotz Eus. h. e. 6, 25 nicht mehr als eine Vermuthung.

7) Murat. Fragm.: Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Hieron. de vir. ill. c. 7: quidam suspicantur, quotiescunque in epistulis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum (Rom. 2, 16. Tim. 2, 8), de Lucae significare volumine, et Lucam non solo ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis; quod ipse quoque in principio sui voluminis declarat (Luc. 1, 2). Igitur evangelium sicut audierat scripsit.

8) De recta in D. fid.: Μάρκος καὶ Λουκᾶς ἐκ τῶν οβ' ὄντες, Παύλῳ τῷ ἀποστόλῳ εὐαγγελίσαντο.

9) An der ersten Stelle ist dies nicht ganz sicher, aber an der zweiten sagt er: τοῦτο γὰρ ἐπετράπη τῷ Λουκᾷ, ὄντι καὶ αὐτῷ ἀπὸ τῶν ἑβδ. δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ τοῦ σωτῆρος λόγῳ, διὰ δὲ Παύλου τοῦ ἁγίου πάλιν ἐπανακάμψαντος πρὸς τὸν κύριον.

70 Jünger (Luc. 10, 1 ff.) Anlaß gegeben. Noch weiter gehen andere, indem sie den Lucas zum Begleiter des Kleophas auf dem Wege nach Emmaus machen [1]).

Von den Lebensschicksalen des Lucas ist uns wenig überliefert. Aus Kol. 4, 14 und Philem. 24 geht hervor, daß Lucas als Gehilfe des Paulus während der ersten Gefangenschaft desselben in Rom weilte, und 2 Tim. 4, 11 zeigt, daß er auch in der zweiten Gefangenschaft bei demselben aushielt, falls man diesen Brief in die Zeit der zweiten Gefangenschaft verlegt und eine solche für historisch begründet ansieht. Nach der Apostelgeschichte, die jedenfalls demselben Verfasser beizulegen ist, war Lucas ein ständiger Begleiter des Apostels Paulus oder wenigstens bei den Ereignissen zugegen, welche in den „Wirstücken" besonders hervorgehoben werden (16, 10—18. 20, 5—21, 18. 27, 1—28, 16), wobei wir voraussetzen, daß Lucas und nicht Timotheus oder Titus oder irgend ein anderer der Verfasser derselben ist. Demgemäß ist es wahrscheinlich, daß Lucas den Apostel auf dessen zweiter Missionsreise von Troas bis Philippi begleitete, in letzterem Orte zurückblieb und, als der Apostel auf der dritten Reise aus Griechenland zurückkehrte, sich ihm wieder anschloß. Wollte man mit vielen alten und neuen Exegeten den Bruder 2 Kor. 8, 18 auf Lucas beziehen, so wäre er von Philippi dem Apostel nach Korinth vorausgereist. Jedenfalls schloß er sich in Macedonien dem Apostel wieder an und reiste mit ihm nach Jerusalem. Da wir über die folgende Zeit keine weiteren Nachrichten haben, so ist wohl anzunehmen, daß sich Lucas während der Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea in der Nähe desselben aufhielt. Auf der Reise nach Rom war er wieder der Begleiter des Apostels und harrte in beiden Gefangenschaften bei ihm aus. Da er aber im Philipperbrief nicht genannt wird, so wäre es möglich, daß er gegen das Ende des Jahres 63 oder im Anfang des Jahres 64 Rom verlassen hätte (Godet). Epiphanius berichtet (h. 51, 11), daß er in Dalmatien, Gallien, Italien und Macedonien das Evangelium verkündigt habe. Simon Metaphrastes sagt, er habe in Rom den Paulus verlassen und sei nach Libyen und Aegypten gereist, wo er die obere und untere Thebais bekehrt habe (Vita L. c. 7). Aehnliches findet sich bei Nicephorus (2, 43). Nach einzelnen Unterschriften wäre Lucas 15 Jahre nach der Himmelfahrt zu Alexandrien gewesen (vgl. Const. ap. 7, 46. 16, 17). Vielleicht Alexandria-Troas? Ueber den Tod lauten die Nachrichten unsicher. Isidor nennt Bithynien (de vit. et ob. sanct. c. 82), Gregor von Nazianz, Gaudentius von Brescia, Paulinus, Nicephorus Patarä in Achaja (Baronius ad a. 61 vgl. Kirchen-Lexicon von Wetzer und Welte 3, 787) [2]), Pseudo-Dorotheus

1) Gregor, Job 1, 2, 3: hinc Lucas ait: quod ambularent duo ex discipulis in via, Cleophas et alius; quem profecto alium, dum tam studiose tacuit, ut quidam dicunt, seipsum fuisse monstravit. Theophyl. praef. in Lucam. Simon Metaphrastes. Nicephorus. Neuerdings tritt wieder Godet dafür ein. Er glaubt, daß sich der Verfasser in diesem Winkel (Luc. 24, 13 ff.) seines Evangeliums habe ebenso kenntlich machen wollen wie Marcus 14, 51 f. in seinem Evangelium. Nehme man noch hinzu, wie der Zöllner sich im ersten Evangelium verrathe und der Liebesapostel im 4. Evangelium sich zu erkennen gebe, so habe man die allgemeine Thatsache, daß die Evangelisten mit ihren Namen zurückhalten, aber sie doch errathen lassen. Bei Lucas spricht aber doch der Prolog zu entschieden gegen diese Vermuthung.

2) Doch wäre er nach Simon Metaphrastes in Aegypten gestorben. Seine Gebeine wurden aber aus Theben in Böotien, oder allgemeiner aus Achaja transferirt (Vita L. c. 9). Eine ähnliche Verwechslung ist dem Nicephorus passirt, da er zuerst den Lucas in dem siebenthorigen Theben mit Paulus zusammenstoßen läßt. Die späteren griechischen Historiker haben eine Unzahl unverbürgter Legenden als Geschichte aufgenommen.

Ephesus als Ort des Todes. Der Martyrertod wird zuerst von Gregor Nazianz erwähnt (or. 4 adv. Jul. 1 c. 69). Nach Nicephorus (2, 43) soll er 80 Jahre alt an einem Oelbaum aufgehängt worden sein [1]). Sedulius (l. c.), der ihn wie Victor von Capua als Cölibater darstellt, gibt ihm ein Alter von 74 Jahren. Im unechten Schluß bei Hieronymus de vir. ill. c. 7 und bei späteren Schriftstellern (Baronius, C. a. Lap., Martyrologium vom 18. Oktober) wird ein Alter von 84 Jahren angegeben, das auffallend mit Luc. 2, 36 f. stimmt (Holtzmann). Seine Gebeine wurden im 20. Jahre des Constantius (357) aus Achaja nach Konstantinopel transferirt [2]).

2. Die Nachrichten der Väter [3]).

Das älteste Zeugniß für die Abfassung des dritten Evangeliums durch Lucas ist, abgesehen von den alten, schon in der Peschittho vorhandenen Ueber- und Unterschriften, im muratorischen Fragment enthalten [4]). Dasselbe lautet zwar im einzelnen etwas dunkel, läßt aber über die Hauptfrage keinen Zweifel übrig. Denn es bezeichnet den Lucas als den Verfasser des Evangeliums und läßt das Evangelium von ihm als dem Begleiter des Paulus [5]) nach seinen eigenen Nachforschungen geschrieben sein, wie Letzteres aus dem Prolog des Evangeliums erhellt [6]). Ihm reiht sich Irenäus an, der aber nicht nur den Lucas als unbe-

---

1) Da Simon Metaphrastes den unhistorischen Aufenthalt und Tod in Aegypten erzählt, so ist auch wenig darauf zu geben, wenn er beifügt, Lucas sei ἐν εἰρήνῃ gestorben (c. 8).

2) Hieron. de vir. ill. c. 7. Philostorgius h. e. 3, 2. Sedulius, Argumentum in Luc., Mai 9, 177. Bei Isidor ist Bithynien der Ausgangspunkt.

3) In der Zeitschrift La Controverse, Lyon-Paris 1881. N. 21 p. 275—282 erschien ein Aufsatz über die Authenticität des 3. Evangeliums von Fillion, der einen Commentar zu Matthäus und Marcus veröffentlichte und gegenwärtig einen solchen über Lucas unter der Presse hat. Das Zeugenverhör geht aber nicht über den aus den Einleitungen bekannten Rahmen hinaus.

4) Tertio evangelii librum secundo Lucan. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eo Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset, numeni suo ex opinione conscribset, dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et ide(o) prout asequi potuit, ita et ad nativitate Johannis incip(i)et dicere. Daraus, daß Marcion sein Evangelium nicht dem Lucas zuschrieb, sondern keinen Autor (evangelio suo nullum adscribit auctorem, Tert. adv. Marc. 4, 2) oder Christus beilegte (Dial. de recta in Deum fide, Orig. I, 808 de la Rue), folgt nicht, daß das ursprünglich ohne Namen herausgegebene Stück noch zu seiner Zeit ohne Namen war (Scholten), denn schon Tertullian bemerkt dazu „quasi non licuerit illi titulum quoque adfingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere“ und Epiphanius sagt, daß die Marcioniten für kanonisch annehmen „τό τε παρ' αὐτῶν λεγόμενον εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολικὸν καλούμενον“ (H. 42, 10). Marcion wollte das eine wahre Evangelium haben, dem er keinen Namen geben konnte. Daß auch Justin die Namen nicht nennt, erklärt sich aus der Gewohnheit jener Zeit beim Citiren. Da er Apostel und Apostelschüler als Verfasser bezeichnet, so mußte er sie doch kennen.

5) Das dominum tamen nec ipse vidit in carne bezieht Hesse auf Marcus, Laurent, Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881. S. 141) auf den vorher genannten Paulus.

6) Schwierigkeiten verursachen: iuris studiosus secundus, nomine suo und ex opinione. Harnack (Das muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften. Zeitschrift für Kirchengeschichte III (1879. 358 ff., der Text 595 ff.) liest mit Aelteren statt iuris: itineris, und bezieht itineris studiosum auf die Abfassung der Acta, wodurch aber nicht nur jede Beziehung zur Abfassung des Evangeliums wegfällt und nur eine chronologische Notiz übrig bleibt, sondern auch quasi, welches die Absicht als supponirte bezeichne, unpassend wird (Overbeck, Zur Geschichte des Kanon. 1880. S. 136), so daß die Conjectur gewagt ist. Die

strittenen Verfasser des Evangeliums anführt, sondern auch den Antheil des

---

nächste Worterklärung für iuris studiosus gibt Sueton (Nero 32): (instituit Nero) ac ne impune esset studiosis iuris, qui scripsissent vel dictassent ea (sc. ingratorum in principem testamenta) und Gellius (noct. att. 12, 13): cur hoc me potius rogas, quam ex istis aliquem peritis studiosisque iuris, quos adhibere in consilium iudicaturi soletis. Der entsprechende griechische Ausdruck ist νομικός (Arr. diss. Epict. 2, 13. Strabo 12 p. 539 vgl. Aberle, Theolog. Quartalschr. 1863. S. 94 Anm. 1). Deßhalb hat Aberle den Lucas zum Advocaten im Prozesse des Paulus zu Rom gemacht und seine beide Schriften als Vertheidigungsschriften in der Appellationsinstanz betrachtet (Einleitung S. 62 ff.), wobei freilich secundus nicht zu seinem Rechte kommt. Ohne diese Beziehung auf die Schriften hat Overbeck (S. 136 u. Stekhoven: Het Fragment van Muratori. Utrecht 1877. S. 66 f.) den Ausdruck nach 2 Tim. 4, 16 vgl. 11 erklärt, indem er secundum = secundo = das zweite mal deutet. „Der Verfasser will sagen, daß Paulus bei seiner zweiten Verantwortung vor Gericht den Arzt Lucas als eine Art Rechtskundigen mit sich gehabt habe." Lucas würde dadurch in ein besonders intimes Verhältniß zu Paulus gestellt und quasi wäre mit Rücksicht auf den medicus hinzugefügt (auch Hesse, Muratorisches Fragment 1873. S. 74). Daß kein primo vorhergeht und das post ascensum Christi für diese späte Zeit keinen Sinn hätte (Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881. S. 139 f.) ist von geringerer Bedeutung, aber ein Grund für diese Notiz bei der Erwähnung der Abfassung des Evangeliums ist allerdings zu vermissen. Ist es auch möglich, daß der Ausdruck iuris studiosus der genannten Stelle entnommen ist, so muß er doch eine Anwendung auf das Evangelium gestatten. Da aber dieses bei den Alten in sehr nahe Beziehung zum Apostel selbst gebracht und als Vertheidigung gegen die unberufenen Evangelisten aufgefaßt wurde, so ist es wahrscheinlicher, daß Lucas als Vertheidiger des paulinischen Evangeliums iuris studiosus genannt wird. Der studiosus primus ist aber nicht Marcus (Otto, Pastoralbriefe 1860. S. 158). Denn selbst wenn der Fragmentist nur jene Schriften aufzählen würde, welche mittelbar oder unmittelbar paulinisch waren, so könnte er doch den Marcus nicht an diese Stelle setzen, weil das 2. Evangelium allgemein auf Petrus zurückgeführt wurde. Der iuris studiosus primus ist Paulus selbst, der im Alterthum als erster Verfasser galt und sein Evangelium gegen die Angriffe der Judaisten so oft vertheidigen mußte. Dies scheint mir auch das Richtige an der Deutung Hilgenfelds zu sein, ohne daß ich der griechischen Ursprache, die auch Harnack und Overbeck verwerfen, das Wort reden kann. Er übersetzt iuris studiosus secundus mit δευτεραγωνιστής, das denjenigen bezeichnet, welcher die zweite Rolle spielt (vgl. Demosthenes περὶ τ. παραπρ. p. 344. Hilgenfeld, Einl. S. 95, Zeitschr. 1878. S. 29, 1881. S. 139 Anm. 2). Ein ungeschickter Lateiner habe nun, weil ἀγωνιστής auch Rechtsanwalt heiße, δευτερ. mit iuris stud. sec. übersetzt, während der Verfasser nur den inseparabilis a Paulo et cooperarius in evangelio (Iren. 3, 14, 1), den individuus comes apostoli damit bezeichnen wollte. Ein solches Mißverständniß wäre aber auffallend, da ἀγωνιστής in erster Linie Kämpfer, Wettkämpfer bedeutet. Aber daß Lucas ein Mitkämpfer im Evangelium, ein Vertheidiger des von Paulus vertheidigten Evangeliums war, ist richtig. Bleibt man beim griechischen Text stehen, so könnte iuris = νόμου sein und Lucas ein studiosus legis Mosaicae genannt werden (Hesse), aber als zweiter Heidenchrist nach Titus hat der Ausdruck doch im Zusammenhang keine rechte Bedeutung.

Nomine suo wahrt dem Lucas seine Selbständigkeit gegenüber den andern, welche schon Evangelien geschrieben haben (Credner, Geschichte des neutestl. Kan. S. 153. 346 f. Hilgenfeld, Einl. S. 98. Overbeck S. 136 f.). Gegen die Betheiligung des Paulus kann es nicht gerichtet sein, da es nach Irenäus nicht wahrscheinlich ist, daß dem Fragmentisten „die Legende, Paulus sei eigentlich der Urheber desselben, noch fremd ist" (Harnack S. 367). Ob aber diese Beziehung auf den Prolog mit Rücksicht auf das, was der Verfasser eben vom Marcusevangelium gesagt haben werde, gemacht worden ist (Hesse S. 79 f. Overb. S. 139), kann kaum bejaht werden, da Marcus sein Evangelium ebenso suo nomine geschrieben hat (Hilgenf. Zeitschr. 1881. S. 138). Ex opinione ist gleichfalls dem Prolog nachgebildet = ἔδοξε κἀμοί (Hilgenf., Overb.). Würde es von der Meinung der Leute, daß er nomine suo geschrieben habe, zu verstehen sein (Hesse), so würde der Fragmentist sein eigenes Argument wieder ungebührlich abschwächen. Denn dazu berechtigt auch das Folgende

Paulus am Materiellen desselben hervorhebt [1]). Doch wird er an einer anderen Stelle [2]) auch dem Prolog des Evangeliums gerecht. Das Zeugniß des Tertullian [3]) wiegt um so schwerer, als er die Echtheit und Integrität des Evangeliums uegen die willkürliche Corruption desselben durch Marcion zu vertheidigen hatte. gAch er kennt das Verhältniß des Evangeliums zu Paulus, weiß es aber wie das des Marcusevangeliums zu Petrus richtig zu erklären [4]). Die Anerkennung in Alexandrien bestätigt Clemens Alex. (Strom. 1, 21, p. 407). Von Origenes hat uns Eusebius eine Notiz aufbewahrt, welche zugleich die Stellung zu Paulus in einem andern Lichte zeigt. Paulus hat dem Evangelium die Approbation ertheilt [5]). Dies berichtet Eusebius [6]) als Inhalt der Tradition und Hieronymus [7]) als Vermuthung einiger. Seinerseits bezieht er 2 Kor. 8, 18 auf Lucas und das dritte Evangelium. Erasmus, C. a. Lapide, Calmet u. A. folgen ihm noch unbedenklich. Chrysostomus citirt 2 Kor. 8, 18. 1 Kor. 15, 1. 5 und folgert daraus, daß man das Lucasevangelium als Werk des Paulus betrachten könne [8]). Nüchterner ist wieder Ambrosius, der im Prologus den Apostel gar nicht erwähnt und in der Erklärung von Luc. 1, 1—4 nur einmal auf 2 Kor. 8, 18 verweist [9]). Diese

---

nicht, das nur die Art und Weise der Arbeit des Lucas charakterisirt, da er so wenig als sein Meister Paulus den Herrn von Angesicht gekannt hatte. Die Beziehung auf Marcus (Hesse) ist auch hier abzuweisen (Laurent, Neutestamentliche Studien 1866. S. 203. Hilgenf. l. c. S. 141). Ex opinione = ἐξ ἀκοῆς d. h. vom Hörensagen, nach dem im Volke lebenden Gerüchte, nach Ueberlieferung (Rönsch, das Neue Testament Tertullians 1871. S. 152. Stekhoven S. 67) bildet gar keinen Gegensatz zum Folgenden.

1) 3, 1, 1 (Eus. 5, 10, 3): καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. Vgl. 1, 27, 2. 3, 14, 1. 3.

2) 3, 14, 2: Sic igitur et Lucas . . . ea quae ab eis (apostolis) didicerat tradidit nobis (Luc. 1, 2).

3) Adv. Marc. 4, 5: dico itaque apud illas (ecclesias), nec solas iam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod cum maxime tuemur. cf. 4, 2.

4) L. c. Nam et Lucae digestum Paulo ascribere solent; capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint. Vgl. aber dazu 4, 2.

5) 6, 25, 6: τὸ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα. Hom. in Luc. 1: unde et ab apostolo merito collaudatur, dicente (2 Kor. 8, 18). Hoc enim de nullo alio dicitur, et nisi de Luca dictum traditur: Visum est etc. (Luc. 1, 3). Doch sagt Origenes zu Röm. 2, 16 (praef. in Joann.): οὐκ ἔχομεν εὐαγγέλιον συνήθως καλούμενον ἀλλὰ πᾶν ὃ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, τὸ εὐαγγέλιον ἦν· ἃ καὶ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, ταῦτα καὶ ἔγραφε· καὶ ἃ ἔγραφε ἄρα εὐαγγέλιον ἦν. (ed. Lomm. t. 1, 6). An einer andern Stelle (t. 5, 4) weist er die Berufung Marcions' auf den paulinischen Ausspruch ab: τὸ γὰρ τὸν ἀπόστολον λέγειν, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ μὴ φάσκειν εὐαγγέλια, ἐκεῖνοι ἐφιστάντες φασίν, οὐκ ἂν πλειόνων ὄντων εὐαγγελίων τὸν ἀπόστολον ἑνικῶς τὸ εὐαγγέλιον εἰρηκέναι· οὐ συνιέντες ὅτι ὡς εἷς ἐστιν ὃν εὐαγγελίζονται πλείονες, οὕτως ἕν ἐστι τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον.

6) 3, 4, 8: Φασὶ δέ, ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν (sc. Λουκᾶν) εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου“ (R. 2, 16. 2 Tim. 2, 8).

7) De vir. ill. c. 7: quidam suspicantur, quotiescunque in epistulis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum, de Lucae significare volumine.

8) Hom. in Act. 1, 1: καὶ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὃ παρελάβετε τὸ τούτου (Λουκᾶ) λέγει· ὥστε οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι τὴν πραγματείαν ταύτην αὐτῷ ἀναθείς· Vgl. Pseudo-Athan. Syn. und Nicephorus 2, 43: τοῦ Παύλου ὑπαγορεύοντος.

9) Expos. ev. sec. Luc. lib. 1, 11: denique etiam a sancto apostolo Paulo testimonium meruit diligentiae. Sic enim laudat Lucam (2 Kor. 8, 18). Et vere laudabilis est, qui meruit a tanto gentium doctore laudari.

Motivirung und die im Laufe der Zeit sich steigernde Zurückführung auf die Garantie des Paulus könnte allerdings gegen die Zeugnisse Bedenken erregen (Holtzm., Godet [1]) u. A.), aber da allen Vätern die Autorschaft des Lucas fest steht, so könnten sich die Zweifel nur gegen das Verhältniß des Evangeliums zu Paulus richten, worüber später zu verhandeln ist. Aber schon an diesem Ort ist zu bemerken, daß die Väter nach Irenäus nicht wie dieser den Inhalt des Evangeliums aus der Predigt des Apostels ableiten, sondern nur die Wahrheit desselben durch das Ansehen des Apostels decken [2]). Tertullian und Ambrosius haben selbst hierüber sich zurückhaltend geäußert [3]).

Eine directe Benützung des Evangeliums bei den apostolischen Vätern läßt sich nicht nachweisen, denn auch nicht ein Citat stimmt wörtlich mit dem Text überein. Dagegen beweisen 1 Clem. 46, 8 (Luc. 17, 2 vgl. Clem. 13, 2 = L. 6, 36—38), Polyc. ad Phil. 2, 3 (L. 6, 20. 6, 36—38), Ign. Smyrn. 3, 2, Pastor Hermä Sim. 9, 26, 3 (L. 9, 24. 17, 33) wenigstens, daß den gedächtnißmäßig citirenden Schriftstellern das dritte Evangelium bekannt war. Die Vorliebe für das erste, allgemein verbreitete Evangelium hat die Benützung der späteren bedeutend erschwert. Der Mangel eines Zeugnisses des Papias kann ebenso wenig in das Gewicht fallen, weil wir von ihm nur wenige Fragmente besitzen [4]) und die paulinischen Schriften in jener Zeit und Gegend ziemlich vernachläßigt wurden. Die Vorliebe der Gnostiker für Lucas legte den Katholiken ohnehin Zurückhaltung auf. Uebrigens kann in der Form des großen Fragments eine Anspielung auf den Prolog des dritten Evangeliums leicht erkannt werden [5]). Trotz der Bevorzugung des Matthäusevangeliums hat Justin das Lucas-

---

1) Doch nimmt er selbst an, daß Paulus dem Lucas den Auftrag zur Abfassung des Evangeliums ertheilt habe (2, 481 ff.).

2) Als Curiosum ist die Ansicht Nösgens anzuführen, daß im 3. Evangelium der 3. Säulenapostel (Jacobus) mit seinem Zeugnisse über Jesu zur Sprache komme und nur dadurch die Anerkennung des Ev. erklärlich und verständlich sei (S. 137).

3) Doch übertreibt Overbeck nach der andern Seite, wenn er sagt, der persönliche Antheil des Paulus schrumpfe bald auf die nachträgliche Approbation zusammen und bei Ambrosius sei gegen den kirchlichen Stammbaum (Paulus) des 3. Evangelisten vollständige Gleichgiltigkeit eingetreten (S. 138). Richtig ist allerdings, daß Ambrosius in Lucas vor allem den Historiker erkennt.

4) Ueber die Evangelien nur die bekannten Fragmente bei Eusebius in Betreff des Matthäus- und Marcusevangeliums. Das Fehlen solcher über die beiden andern bei Eusebius wird mit Unrecht auf die Schriften des Papias zurückgeführt, denn nach den Grundsätzen, die Eusebius hinsichtlich der Citate über die h. Schriften befolgte (3, 3 f. 25, 16), ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, daß er nur bei den bestrittenen Schriften die Verweisungen und Citate der Schriftsteller notirte und bei den anerkannten bloß die Erzählungen (Anekdoten). Vgl. Lightfoot, The contemp. Review. 1875. p. 169—188. Im Gegensatz zu Hilgenfeld Einl. S. 60 f. will Nösgen (Stud. u. Krit. 1880. S. 125) das Schweigen des Papias daraus erklären, daß er auch in jenen Fragmenten nicht die ersten beiden Evangelien selber bespreche, sondern über die frühere schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten und über frühere Arbeiten der letzteren berichte, welche nur solchen bekannt geworden waren, die wie der Presbyter Johannes noch der eigentlichen apostolischen Zeit angehört hatten. Allein nicht nur ist diese Auffassung der Fragmente sehr problematisch, sondern Eusebius führt sie auch bloß als Nachrichten über die Entstehung der kanonischen Evangelien an. Aehnliche Erzählungen über die beiden andern Evangelien fand er also wohl nicht bei Papias. Der judenchristliche Standpunkt würde in dieser Zeit nicht die Verwerfung (Scholten, Paulin. Ev. 1881. S. 2), sondern nur die Nichtbenützung erklären. Hat aber Hegesipp als Judenchrist dasselbe benützt (Luc. 23, 34 bei Eus. 2, 25, 16), so hat er es auch anerkannt.

5) Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί u. εἰ δέ που καὶ παρη-

evangelium fleißig benützt [1]). Unter den Denkwürdigkeiten der Apostelschüler können nur die Evangelien des Marcus und Lucas verstanden werden [2]). Ebenso kannten und benützten das Evangelium Theophilus von Antiochien (ad Autolycum 2, 13), Tatian (Eus. 4, 36, 6), die Gemeinde von Lyon (Eus. 5, 1, 9. 2, 5). Daß unser Evangelium bei den Verfassern der Clementinen nicht beliebt war, begreift sich, wenn man ihren judenchristlichen Standpunkt erwägt (vgl. Zeller S. 53 ff., Scholten S. 2 f.). Von den Häretikern darf man aber ohne Anstand gerade denjenigen als Hauptzeugen anführen, welcher das Evangelium am meisten mißhandelte. Denn die Versuche der neueren Zeit von Semler bis Baur, das Evangelium des Marcion mit dem Lucasevangelium auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen oder jenes als Grundlage von diesem zu supponiren (Semler, Eichhorn, Schwegler, Baur, Ritschl), dürfen als durchaus gescheitert angesehen werden und sind auch allgemein aufgegeben (vgl. Zeller S. 11 ff., Köstlin, Die synoptischen Evangelien. 1853. S. 302. 309 f., Bleek, Einleitung. 3. A. v. Mangold 1874. S. 153 ff.). Die Nachrichten des Irenäus, Tertullian und Epiphanius lassen keinen Zweifel darüber, daß das Lucasevangelium vor der Verstümmelung durch Marcion allgemein anerkannt war, und schließen jede Vermuthung einer späteren Umarbeitung aus. Marcion selbst hat auch nicht behauptet, das ursprüngliche Evangelium zu besitzen, sondern das vorhandene kirchliche Evangelium verbessert zu haben [3]). Daß er aber hiezu sich berechtigt glaubte, beweist sein Verfahren mit den Briefen, von denen er nur die paulinischen mit Ausschluß der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes annahm. Das Lucasevangelium gelangte also nicht erst durch Marcion zu Ansehen (Hilgenf.), sondern sein Besitzstand wurde erst damals gegen die Neuerungen des Häretikers vertheidigt und dadurch allgemein bekannt. Daraus, daß Marcion die Schrift nicht ihrem ganzen Umfange nach für canonisch hielt, folgt nicht, daß dieselbe nicht dafür galt (Scholten S. 4). Ueberhaupt scheint die Benützung durch die Häretiker häufiger gewesen zu sein als durch katholische Schriftsteller. Es sind noch zu nennen: Cerdo (Pseudo-Tert. de praescr. 51) [4]), Basilides (Philos. 7, 26) und die Valentinianer (6, 35) für Luc. 1, 35; Valentin (Iren. adv. h. 1, 8, 4) für Luc. 2, 28. 29. 36 (Ἄννης τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κηρυσσομένης) [5]); Heracleon (Clem. Alex. Strom. 4, 9) für Luc. 12, 8; Celsus (Orig. c. Cels. 2, 32) für die Genealogie.

κολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους (Credner, Einleitung 1836. 1 S. 202. Grau, Entwicklungsgeschichte des Neutestamentlichen Schriftthums 1871. 1 S. 182 f. Nösgen, Stud. u. Kr. 1880. S. 124 f. Dagegen Zeller, Apostelgeschichte 1854. S. 10).

1) Vgl. Otto, Justini opp. ed. II. t. 1 p. II. 508. Zeller, Apg. S. 26 ff.

2) Dial. c. Tr. c. 103 p. 331 D: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.

3) Tert. adv. Marc. 4, 4: adeo antiquius est Marcione, quod est secundum nos, ut et ipse illi aliquando crediderit. De carne Christi c. 2: eo magis mortuus es, quo magis non es christianus; qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula, et tui non negant et nostri probant.

4) Solum evangelium Lucae, nec tamen totum, recipit.

5) Vgl. Iren. 3, 14, 3: multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. Zur Literatur vgl. Hug 1, 50. Zeller, S. 66 f. Feilmoser S. 180. Langen, Einleitung 2. A. 1873. S. 44. Heinrici, die Valentinianische Gnosis 1871. Fritzsche, Libri N. T. pseudepigraphi 1871, wo die Benützung des Evangeliums in der Apokalypse Baruchs wahrscheinlich gemacht wird.

Das Lucasevangelium ist also von Freund und Feind gut bezeugt. Die Rolle, welche es in den gnostischen Streitigkeiten spielte, lassen seine Bedeutung erkennen. Schwerlich wäre man deßhalb auf den Namen des sonst in der apostolischen Geschichte zurücktretenden Lucas gekommen, wenn nicht eine sichere historische Bezeugung vorgelegen hätte (Keim, Godet, Renan). Eine Abstraction aus der Apostelgeschichte kann um so weniger angenommen werden, als diese in jener Zeit viel weniger bekannt war als das Evangelium. Die Apostelgeschichte gibt ja über ihren Verfasser gleichfalls keine bestimmten Andeutungen. Und doch darf die Ansicht, daß der πρῶτος und δεύτερος λόγος von einem und demselben Verfasser herrühren, gegenwärtig als ein Ergebniß der kritischen Untersuchungen bezeichnet werden. Daß aber für diese Schrift der Name eines der am wenigsten berühmten Zeitgenossen des Paulus und nicht z. B. des Timotheus, Barnabas oder Silas gewählt worden wäre, weil sich ein minder bekannter Name besser dazu lieh als die bekannteren Freunde des Apostels (Scholt. S. 246), kann nur als Umkehrung aller Logik bezeichnet werden. Gerade wenn sie eine Parteischrift gewesen wäre, müßte ein prononcirter Name vorgezogen worden sein. Hätte Timotheus wegen seiner „nur halb heidnischen Abkunft" nicht gepaßt, so wäre ja Titus nach Gal. 2, 4 ganz geeignet gewesen.

§ 2.

Die Quellen des Lucas.

Da Lucas weder Augenzeuge der h. Geschichte, noch örtlich und zeitlich dem Schauplatze derselben nahe gestanden war, so ist die Frage nach den Quellen seines Evangeliums berechtigt. Dieselbe wird auch von ihm selbst gefordert, weil er in seinem Prolog darüber Rechenschaft zu geben scheint. Indem ich in Betreff der Erklärung des Prologs auf den Commentar verweise, bemerke ich hier nur, daß nach demselben Lucas mündliche und schriftliche Quellen benützte. Zu den ersten müssen wir vor allem den Apostel Paulus rechnen. Denn wie man auch die im § 1 angeführten Stellen werthen mag, der Einfluß des Paulus auf Lucas muß der bestimmende gewesen sein, ob nun Paulus an der Abfassung des Evangeliums irgend einen Antheil hatte oder nicht. Das ganze Evangelium zeigt eine so große Verwandtschaft mit der paulinischen Lehre, wie dieselbe in den Briefen des Apostels niedergelegt ist, daß nach Form und Inhalt das geistige Band unverkennbar ist. Kann ich aber trotzdem eine unmittelbare Betheiligung des Paulus an der Abfassung der lucanischen Schriften (Aberle, Einl. S. 82) oder gar die Autorschaft des Paulus beim Evangelium (Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. 2. A. 1852. S. 161. 291 ff.) nicht vertheidigen, so muß ich doch die Leugnung der paulinischen Auffassung [1]) ganz entschieden zurückweisen. Dagegen ist zuzugestehen, daß der Prolog seinem strengen Wortlaute nach die paulinische Tradition nicht begünstigt und der Inhalt des Evangeliums was das Materielle betrifft noch andere Quellen verlangt, da Paulus nicht Augenzeuge des Erzählten gewesen ist. Wie weit aber Paulus über die Thatsachen der Erlösung unmittelbar

1) Schwanbeck, Quellen der Schriften des Lucas 1847. 1 S. 127. Reuß (Geschichte der h. Schriften des N. T. 4. A. 1874. 2 S. 210) bezeichnet die von den Alten und Neueren oft vorausgesetzte Betheiligung des Paulus beim Evangelium als ein Hirngespinnst. Weder dieses noch die Apostelgeschichte sei unter seinem Einflusse und in seinem Geiste geschrieben.

von dem Herrn belehrt worden ist, läßt sich nicht bestimmen. Von dem Kreuzestode und der Auferstehung abgesehen macht er in seinen Briefen wenig Gebrauch davon. Ob er im Unterrichte weiter gieng, wissen wir nicht. Aber wenn es auch wahrscheinlich ist, so kann doch das εὐαγγέλιον Gal. 2, 2 nicht von der evangelischen Geschichte erklärt werden. Noch weniger ist anzunehmen, daß Paulus dadurch auch äußerlich befähigt wurde, „um für die Forschung und Akribie des skrupulösesten Geschichtschreibers eine bewährte Quelle zu bilden" (J. Grimm, Einheit der Evv. 1868 S. 111). Warum er diese Quelle nicht nannte, ist durch den Hinweis auf den sichtbaren Zusammenhang mit der Gesammtkirche nicht beantwortet. Denn es sind eben bloß die Augenzeugen und Diener des Wortes genannt, der Zusammenhang also gar nicht berührt [1]). Auch darüber gestattet der Prolog keinen Schluß, ob Paulus von den Augenzeugen über das Leben Jesu einen genauen Unterricht erhalten habe.

Augenzeugen waren vielmehr die Urapostel. Daß Lucas diese zu Rathe gezogen haben wird, muß man schon aus seinem Prolog schließen. Die Nachrichten der Alten hierüber sind wahrscheinlich diesem und der Apostelgeschichte [2]) entnommen, lauten aber sehr bestimmt [3]). Da Lucas auf der dritten Reise mit Paulus nach Jerusalem zurückkehrte und wahrscheinlich während der Gefangenschaft zu Cäsarea sich in der Nähe des Apostels aufhielt, so hatte er hinlänglich Gelegenheit, bei den Augenzeugen Erkundigungen einzuziehen. Denn sollten auch die meisten Apostel längst weggegangen gewesen sein, so war doch Jacobus der Jüngere in Jerusalem anwesend [4]). Nach 1 Kor. 15, 6 müssen noch viele Augenzeugen am Leben gewesen sein. Von Philippus in Cäsarea (Apg. 21, 8) konnte Lucas manches erfahren und es ist nicht unwahrscheinlich (Apg. 8, 5 ff.), daß die samaritanischen Partien von demselben überliefert wurden. Aus 2, 19 könnte man schließen, daß Lucas von Maria Nachrichten über die Kindheitsgeschichte erhalten habe. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die seligste Jungfrau um diese Zeit noch lebte [5]). Die Kindheitsgeschichte kann nichts desto weniger aus ihren Mit-

---

1) Vgl. dagegen Maldonat. Auch Toletus sagt: apparet hic (ex prologo) probabilitate carere, quae nonnulli dicunt, nempe Lucam scripsisse Paulo dictante s. quod alii affirmant, ipso hortante s. quod Euthymius asserit illius permissu. Si enim haec ita essent, Lucas tam insignem auctorem, cuius ductu scribebat, non tacuisset, nec absolute dixisset: visum est mihi.

2) Iren. 3, 14, 1: quoniam non solum prosecutor, sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli etc. Murator. Fragment: acta autem omnium apostolorum . . Lucas optimo Theofilo conprindit, quia sub praesentia eius singula gerebantur.

3) Iren. 3, 10, 1: Lucas, sectator et discipulus apostolorum. Euſ. 3, 4, 7: τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὁμιληκώς. Vgl. 3, 25, 15. Hier. de vir. ill. c. 7: quidam suspicantur . . . Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis . . igitur evangelium, sicut audierat, scripsit.

4) In seiner Weise verwendet Nösgen (S. 105 ff.) Gal. 1, 18, um den Jacobus zur Hauptquelle der Kenntniß des Apostels Paulus über das Leben Jesu zu machen und damit die „jacobisch-jerusalemische Ueberlieferung" an die Stelle des von andern (Köstlin, Wittichen, Holtzm., Weizs.) supponirten südpalästinensischen Evangeliums, das Lucas benützt haben soll, zu setzen. Die auffällige Mischung mit hebräischen und aramäischen Sprachbestandtheilen lasse sich nur aus dem Bestreben eines Uebersetzers, der aramäischen Ueberlieferung seine griech. Phraseologie anzuschließen, erklären. Nach Vilmar (Colleg. bibl. I S. 19) vertritt Matthäus den Jacobus.

5) Nach der gewöhnlichen Annahme starb sie 48 p. Chr. (Niceph. 2, 21). Vgl. Thilo, Acta Thomae p. 16 sqq. Zahn, Acta Joannis, 1880. p. XXIX Anm. 2). Doch

Motivirung und die im Laufe der Zeit sich steigernde Zurückführung auf die Garantie des Paulus könnte allerdings gegen die Zeugnisse Bedenken erregen (Holtzm., Godet [1]) u. A.), aber da allen Vätern die Autorschaft des Lucas fest steht, so könnten sich die Zweifel nur gegen das Verhältniß des Evangeliums zu Paulus richten, worüber später zu verhandeln ist. Aber schon an diesem Ort ist zu bemerken, daß die Väter nach Irenäus nicht wie dieser den Inhalt des Evangeliums aus der Predigt des Apostels ableiten, sondern nur die Wahrheit desselben durch das Ansehen des Apostels decken [2]). Tertullian und Ambrosius haben selbst hierüber sich zurückhaltend geäußert [3]).

Eine directe Benützung des Evangeliums bei den apostolischen Vätern läßt sich nicht nachweisen, denn auch nicht ein Citat stimmt wörtlich mit dem Text überein. Dagegen beweisen 1 Clem. 46, 8 (Luc. 17, 2 vgl. Clem. 13, 2 = L. 6, 36—38), Polyc. ad Phil. 2, 3 (L. 6, 20. 6, 36—38), Ign. Smyrn. 3, 2, Pastor Hermä Sim. 9, 26, 3 (L. 9, 24. 17, 33) wenigstens, daß den gedächtnißmäßig citirenden Schriftstellern das dritte Evangelium bekannt war. Die Vorliebe für das erste, allgemein verbreitete Evangelium hat die Benützung der späteren bedeutend erschwert. Der Mangel eines Zeugnisses des Papias kann ebenso wenig in das Gewicht fallen, weil wir von ihm nur wenige Fragmente besitzen [4]) und die paulinischen Schriften in jener Zeit und Gegend ziemlich vernachläßigt wurden. Die Vorliebe der Gnostiker für Lucas legte den Katholiken ohnehin Zurückhaltung auf. Uebrigens kann in der Form des großen Fragments eine Anspielung auf den Prolog des dritten Evangeliums leicht erkannt werden [5]). Trotz der Bevorzugung des Matthäusevangeliums hat Justin das Lucas-

---

1) Doch nimmt er selbst an, daß Paulus dem Lucas den Auftrag zur Abfassung des Evangeliums ertheilt habe (2, 481 ff.).

2) Als Curiosum ist die Ansicht Nösgens anzuführen, daß im 3. Evangelium der 3. Säulenapostel (Jacobus) mit seinem Zeugnisse über Jesu zur Sprache komme und nur dadurch die Anerkennung des Ev. erklärlich und verständlich sei (S. 137).

3) Doch übertreibt Overbeck nach der andern Seite, wenn er sagt, der persönliche Antheil des Paulus schrumpfe bald auf die nachträgliche Approbation zusammen und bei Ambrosius sei gegen den kirchlichen Stammbaum (Paulus) des 3. Evangelisten vollständige Gleichgiltigkeit eingetreten (S. 138). Richtig ist allerdings, daß Ambrosius in Lucas vor allem den Historiker erkennt.

4) Ueber die Evangelien nur die bekannten Fragmente bei Eusebius in Betreff des Matthäus- und Marcusevangeliums. Das Fehlen solcher über die beiden andern bei Eusebius wird mit Unrecht auf die Schriften des Papias zurückgeführt, denn nach den Grundsätzen, die Eusebius hinsichtlich der Citate über die h. Schriften befolgte (3, 3 f. 25, 16), ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, daß er nur bei den bestrittenen Schriften die Verweisungen und Citate der Schriftsteller notirte und bei den anerkannten bloß die Erzählungen (Anekdoten). Vgl. Lightfoot, The contemp. Review. 1875. p. 169—188. Im Gegensatz zu Hilgenfeld Einl. S. 60 f. will Nösgen (Stud. u. Krit. 1880. S. 125) das Schweigen des Papias daraus erklären, daß er auch in jenen Fragmenten nicht die ersten beiden Evangelien selber bespreche, sondern über die frühere schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten und über frühere Arbeiten der letzteren berichte, welche nur solchen bekannt geworden waren, die wie der Presbyter Johannes noch der eigentlichen apostolischen Zeit angehört hatten. Allein nicht nur ist diese Auffassung der Fragmente sehr problematisch, sondern Eusebius führt sie auch bloß als Nachrichten über die Entstehung der kanonischen Evangelien an. Aehnliche Erzählungen über die beiden andern Evangelien fand er also wohl nicht bei Papias. Der judenchristliche Standpunkt würde in dieser Zeit nicht die Verwerfung (Scholten, Paulin. Ev. 1881. S. 2), sondern nur die Nichtbenützung erklären. Hat aber Hegesipp als Judenchrist dasselbe benützt (Luc. 23, 34 bei Eus. 2, 25, 16), so hat er es auch anerkannt.

5) Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί u. εἰ δέ που καὶ παρη-

evangelium fleißig benützt [1]). Unter den Denkwürdigkeiten der Apostelschüler können nur die Evangelien des Marcus und Lucas verstanden werden [2]). Ebenso kannten und benützten das Evangelium Theophilus von Antiochien (ad Autolycum 2, 13), Tatian (Eus. 4, 36, 6), die Gemeinde von Lyon (Eus. 5, 1, 9. 2, 5). Daß unser Evangelium bei den Verfassern der Clementinen nicht beliebt war, begreift sich, wenn man ihren judenchristlichen Standpunkt erwägt (vgl. Zeller S. 53 ff., Scholten S. 2 f.). Von den Häretikern darf man aber ohne Anstand gerade denjenigen als Hauptzeugen anführen, welcher das Evangelium am meisten mißhandelte. Denn die Versuche der neueren Zeit von Semler bis Baur, das Evangelium des Marcion mit dem Lucasevangelium auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen oder jenes als Grundlage von diesem zu supponiren (Semler, Eichhorn, Schwegler, Baur, Ritschl), dürfen als durchaus gescheitert angesehen werden und sind auch allgemein aufgegeben (vgl. Zeller S. 11 ff., Köstlin, Die synoptischen Evangelien. 1853. S. 302. 309 f., Bleek, Einleitung. 3. A. v. Mangold 1874. S. 153 ff.). Die Nachrichten des Irenäus, Tertullian und Epiphanius lassen keinen Zweifel darüber, daß das Lucasevangelium vor der Verstümmelung durch Marcion allgemein anerkannt war, und schließen jede Vermuthung einer späteren Umarbeitung aus. Marcion selbst hat auch nicht behauptet, das ursprüngliche Evangelium zu besitzen, sondern das vorhandene kirchliche Evangelium verbessert zu haben [3]). Daß er aber hiezu sich berechtigt glaubte, beweist sein Verfahren mit den Briefen, von denen er nur die paulinischen mit Ausschluß der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes annahm. Das Lucasevangelium gelangte also nicht erst durch Marcion zu Ansehen (Hilgenf.), sondern sein Besitzstand wurde erst damals gegen die Neuerungen des Häretikers vertheidigt und dadurch allgemein bekannt. Daraus, daß Marcion die Schrift nicht ihrem ganzen Umfange nach für canonisch hielt, folgt nicht, daß dieselbe nicht dafür galt (Scholten S. 4). Ueberhaupt scheint die Benützung durch die Häretiker häufiger gewesen zu sein als durch katholische Schriftsteller. Es sind noch zu nennen: Cerdo (Pseudo-Tert. de praescr. 51) [4]), Basilides (Philos. 7, 26) und die Valentinianer (6, 35) für Luc. 1, 35; Valentin (Iren. adv. h. 1, 8, 4) für Luc. 2, 28. 29. 36 (Ἄννης τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κηρυσσομένης) [5]); Heracleon (Clem. Alex. Strom. 4, 9) für Luc. 12, 8; Celsus (Orig. c. Cels. 2, 32) für die Genealogie.

κολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους (Credner, Einleitung 1836. 1 S. 202. Grau, Entwicklungsgeschichte des Neutestamentlichen Schriftthums 1871. 1 S. 182 f. Nösgen, Stud. u. Kr. 1880. S. 124 f. Dagegen Zeller, Apostelgeschichte 1854. S. 10).

1) Vgl. Otto, Justini opp. ed. II. t. 1 p. II. 508. Zeller, Apg. S. 26 ff.

2) Dial. c. Tr. c. 103 p. 331 D: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.

3) Tert. adv. Marc. 4, 4: adeo antiquius est Marcione, quod est secundum nos, ut et ipse illi aliquando crediderit. De carne Christi c. 2: eo magis mortuus es, quo magis non es christianus; qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula, et tui non negant et nostri probant.

4) Solum evangelium Lucae, nec tamen totum, recipit.

5) Vgl. Iren. 3, 14, 3: multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. Zur Literatur vgl. Hug 1, 50. Zeller, S. 66 f. Feilmoser S. 180. Langen, Einleitung 2. A. 1873. S. 44. Heinrici, die Valentinianische Gnosis 1871. Fritzsche, Libri N. T. pseudepigraphi 1871, wo die Benützung des Evangeliums in der Apokalypse Baruchs wahrscheinlich gemacht wird.

Das Lucasevangelium ist also von Freund und Feind gut bezeugt. Die Rolle, welche es in den gnostischen Streitigkeiten spielte, lassen seine Bedeutung erkennen. Schwerlich wäre man deßhalb auf den Namen des sonst in der apostolischen Geschichte zurücktretenden Lucas gekommen, wenn nicht eine sichere historische Bezeugung vorgelegen hätte (Keim, Godet, Renan). Eine Abstraction aus der Apostelgeschichte kann um so weniger angenommen werden, als diese in jener Zeit viel weniger bekannt war als das Evangelium. Die Apostelgeschichte gibt ja über ihren Verfasser gleichfalls keine bestimmten Andeutungen. Und doch darf die Ansicht, daß der πρῶτος und δεύτερος λόγος von einem und demselben Verfasser herrühren, gegenwärtig als ein Ergebniß der kritischen Untersuchungen bezeichnet werden. Daß aber für diese Schrift der Name eines der am wenigsten berühmten Zeitgenossen des Paulus und nicht z. B. des Timotheus, Barnabas oder Silas gewählt worden wäre, weil sich ein minder bekannter Name besser dazu lieh als die bekannteren Freunde des Apostels (Scholt. S. 246), kann nur als Umkehrung aller Logik bezeichnet werden. Gerade wenn sie eine Parteischrift gewesen wäre, müßte ein prononcirter Name vorgezogen worden sein. Hätte Timotheus wegen seiner „nur halb heidnischen Abkunft“ nicht gepaßt, so wäre ja Titus nach Gal. 2, 4 ganz geeignet gewesen.

§ 2.

Die Quellen des Lucas.

Da Lucas weder Augenzeuge der h. Geschichte, noch örtlich und zeitlich dem Schauplatze derselben nahe gestanden war, so ist die Frage nach den Quellen seines Evangeliums berechtigt. Dieselbe wird auch von ihm selbst gefordert, weil er in seinem Prolog darüber Rechenschaft zu geben scheint. Indem ich in Betreff der Erklärung des Prologs auf den Commentar verweise, bemerke ich hier nur, daß nach demselben Lucas mündliche und schriftliche Quellen benützte. Zu den ersten müssen wir vor allem den Apostel Paulus rechnen. Denn wie man auch die im § 1 angeführten Stellen werthen mag, der Einfluß des Paulus auf Lucas muß der bestimmende gewesen sein, ob nun Paulus an der Abfassung des Evangeliums irgend einen Antheil hatte oder nicht. Das ganze Evangelium zeigt eine so große Verwandtschaft mit der paulinischen Lehre, wie dieselbe in den Briefen des Apostels niedergelegt ist, daß nach Form und Inhalt das geistige Band unverkennbar ist. Kann ich aber trotzdem eine unmittelbare Betheiligung des Paulus an der Abfassung der lucanischen Schriften (Aberle, Einl. S. 82) oder gar die Autorschaft des Paulus beim Evangelium (Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. 2. A. 1852. S. 161. 291 ff.) nicht vertheidigen, so muß ich doch die Leugnung der paulinischen Auffassung [1]) ganz entschieden zurückweisen. Dagegen ist zuzugestehen, daß der Prolog seinem strengen Wortlaute nach die paulinische Tradition nicht begünstigt und der Inhalt des Evangeliums, was das Materielle betrifft noch andere Quellen verlangt, da Paulus nicht Augenzeuge des Erzählten gewesen ist. Wie weit aber Paulus über die Thatsachen der Erlösung unmittelbar

1) Schwanbeck, Quellen der Schriften des Lucas 1847. 1 S. 127. Reuß (Geschichte der h. Schriften des N. T. 4. A. 1874. 2 S. 210) bezeichnet die von den Alten und Neueren oft vorausgesetzte Betheiligung des Paulus beim Evangelium als ein Hirngespinnst. Weder dieses noch die Apostelgeschichte sei unter seinem Einflusse und in seinem Geiste geschrieben.

von dem Herrn belehrt worden ist, läßt sich nicht bestimmen. Von dem Kreuzestode und der Auferstehung abgesehen macht er in seinen Briefen wenig Gebrauch davon. Ob er im Unterrichte weiter gieng, wissen wir nicht. Aber wenn es auch wahrscheinlich ist, so kann doch das εὐαγγέλιον Gal. 2, 2 nicht von der evangelischen Geschichte erklärt werden. Noch weniger ist anzunehmen, daß Paulus dadurch auch äußerlich befähigt wurde, „um für die Forschung und Akribie des skrupulösesten Geschichtschreibers eine bewährte Quelle zu bilden" (J. Grimm, Einheit der Evv. 1868 S. 111). Warum er diese Quelle nicht nannte, ist durch den Hinweis auf den sichtbaren Zusammenhang mit der Gesammtkirche nicht beantwortet. Denn es sind eben bloß die Augenzeugen und Diener des Wortes genannt, der Zusammenhang also gar nicht berührt [1]). Auch darüber gestattet der Prolog keinen Schluß, ob Paulus von den Augenzeugen über das Leben Jesu einen genauen Unterricht erhalten habe.

Augenzeugen waren vielmehr die Urapostel. Daß Lucas diese zu Rathe gezogen haben wird, muß man schon aus seinem Prolog schließen. Die Nachrichten der Alten hierüber sind wahrscheinlich diesem und der Apostelgeschichte [2]) entnommen, lauten aber sehr bestimmt [3]). Da Lucas auf der dritten Reise mit Paulus nach Jerusalem zurückkehrte und wahrscheinlich während der Gefangenschaft zu Cäsarea sich in der Nähe des Apostels aufhielt, so hatte er hinlänglich Gelegenheit, bei den Augenzeugen Erkundigungen einzuziehen. Denn sollten auch die meisten Apostel längst weggegangen gewesen sein, so war doch Jacobus der Jüngere in Jerusalem anwesend [4]). Nach 1 Kor. 15, 6 müssen noch viele Augenzeugen am Leben gewesen sein. Von Philippus in Cäsarea (Apg. 21, 8) konnte Lucas manches erfahren und es ist nicht unwahrscheinlich (Apg. 8, 5 ff.), daß die samaritanischen Partien von demselben überliefert wurden. Aus 2, 19 könnte man schließen, daß Lucas von Maria Nachrichten über die Kindheitsgeschichte erhalten habe. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die seligste Jungfrau um diese Zeit noch lebte [5]). Die Kindheitsgeschichte kann nichts desto weniger aus ihren Mit-

---

1) Vgl. dagegen Maldonat. Auch Toletus sagt: apparet hic (ex prologo) probabilitate carere, quae nonnulli dicunt, nempe Lucam scripsisse Paulo dictante s. quod alii affirmant, ipso hortante s. quod Euthymius asserit illius permissu. Si enim haec ita essent, Lucas tam insignem auctorem, cuius ductu scribebat, non tacuisset, nec absolute dixisset: visum est mihi.

2) Iren. 3, 14, 1: quoniam non solum prosecutor, sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli etc. Murator. Fragment: acta autem omnium apostolorum . . Lucas optimo Theofilo conprindit, quia sub praesentia eius singula gerebantur.

3) Iren. 3, 10, 1: Lucas, sectator et discipulus apostolorum. Eus. 3, 4, 7: τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὁμιληκώς. Vgl. 3, 25, 15. Hier. de vir. ill. c. 7: quidam suspicantur . . . Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis . . igitur evangelium, sicut audierat, scripsit.

4) In seiner Weise verwendet Nösgen (S. 105 ff.) Gal. 1, 18, um den Jacobus zur Hauptquelle der Kenntniß des Apostels Paulus über das Leben Jesu zu machen und damit die „jacobisch-jerusalemische Ueberlieferung" an die Stelle des von andern (Köstlin, Wittichen, Holtzm., Weizs.) supponirten südpalästinensischen Evangeliums, das Lucas benützt haben soll, zu setzen. Die auffällige Mischung mit hebräischen und aramäischen Sprachbestandtheilen lasse sich nur aus dem Bestreben eines Uebersetzers, der aramäischen Ueberlieferung seine griech. Phraseologie anzuschließen, erklären. Nach Vilmar (Colleg. bibl. I S. 19) vertritt Matthäus den Jacobus.

5) Nach der gewöhnlichen Annahme starb sie 48 p. Chr. (Niceph. 2, 21). Vgl. Thilo, Acta Thomae p. 16 sqq. Zahn, Acta Joannis, 1880. p. XXIX Anm. 2). Doch

theilungen dem Lucas durch eine zweite Hand zugekommen sein. Ueber den Umfang solcher Nachrichten läßt sich nichts festsetzen. Nur bin ich nicht geneigt, aus dem, was wirklich mitgetheilt wird, einen Schluß auf die Gestalt der Quellen zu gestatten. Ich kann insbesondere nicht zugeben, daß Lucas auch den Besuch der Weisen aufgenommen hätte, falls er etwas über denselben in Erfahrung gebracht hätte (Schegg, 1, 129 f.).

Aber auch schriftliche Quellen müssen dem Evangelisten zu Gebot gestanden haben, denn nach 1, 1 waren viele Schriften vorhanden und παρέδοσαν Luc. 1, 2 kann nicht bis zum Ausschlusse aller schriftlichen Vorlagen gepreßt werden (Nösgen, Stud. und Krit. 1876. S. 267 f. 1880. S. 67 f.) [1]), obwohl schon Hieronymus dieser Ansicht gehuldigt zu haben scheint und die Tradition gegen die Benützungshypothese angerufen wird (vgl. Knabenbauer, Stimmen aus Maria Laach, 1881. S. 299). Denn wohl haben die Väter auf die Vermuthung der Benützung nur durch innere Gründe kommen können, aber sie sind allgemein der Ansicht, daß kein Späterer aus Unkenntniß etwas von einem Früheren Berichtetes übergangen oder verändert habe, so daß für Ausgleichung der Differenzen vom Standpunkte der Traditionshypothese nichts gewonnen wird. Die Nachrichten über das Johannesevangelium aber beweisen nicht das Mindeste gegen das Schweigen des Papias, Clemens, Irenäus u. a. über die Benützung bei den Synoptikern, denn der Inhalt des Johannesevangeliums beweist ja unzweifelhaft, daß eine pneumatische und sachliche Ergänzung zu den Synoptikern vorliegt. Auch diese Nachrichten sind also nichts Weiteres als Folgerungen aus dem Inhalt. Das Muratorianum und Irenäus, ja Hieronymus da, wo er seine eigene Ansicht ausspricht, berichten denn auch nichts von einer Ergänzung. Clemens und Eusebius aber verrathen schon durch ihre Berufung auf den dogmatischen (Clem.) oder geschichtlichen (Eus.) Inhalt die Reflexion. Dennoch herrscht über das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den synoptischen heutzutage im Wesentlichen Uebereinstimmung. Die Nachrichten der Väter müssen also auch für die Synoptiker gelten. Wenn diese aber das Evangelium des Lucas auf Paulus zurückführen, so dürfte aus dem Vorhergehenden doch zu folgern sein, daß sie damit nur die Auctorität und den Character des Evangeliums wahren wollten. Bedenkt man, daß dieselben Väter den Lucas auch gegen apokryphe Evangelien schreiben ließen, so wird man ihre Ausdrücke nicht zu pressen versucht sein. Was aber die innern Gründe anbelangt, so ist die Uebereinstimmung im ganzen Rahmen und in der Stellung und Darstellung einzelner Theile und Perikopen bei den Synoptikern so evident, daß sie nicht aus dem Zufall des Zusammentreffens verschiedener Traditionsströme erklärt werden kann. Die Bedenken im Einzelnen kommen aber von der falschen Auffassung her, als ob der Spätere nicht auch selbständig sein könnte und z. B. immer die genauere oder klarere Darstellung haben müßte. Berücksichtigt man noch die Zweckbeziehung, so erhält man für die sachlichen Differenzen eine gute Erklärung. Bei Lucas fordert aber der Prolog die Benützungshypothese. Denn wie man auch über die Schriften der Vielen Luc. 1, 1 urtheilen mag, so viel ist jedenfalls aus der Stelle zu folgern, daß bereits auf Grund von

---

drückt sich schon Epiphanius h. 78, 11 unbestimmt aus. Nach einer anderen, weniger verbreiteten Sage, die auch Epiphanius nicht ausschließt, ist Maria dem Johannes nach Ephesus gefolgt (vgl. Mansi, Concil. IV, 1124. 1241).

1) Er gibt nur die Benützung der hebräischen Logiensammlung des Matthäus zu. Sonst sei das Evangelium „aus der mündlichen Ueberlieferung der ersten Augenzeugen vornemlich etlicher Apostel hervorgegangen“ (S. 114).

Quellen Versuche gemacht worden waren, das Leben Jesu irgend wie zum Gegenstand der schriftlichen Darstellung zu machen [1]). Diese sammt den Quellen lagen dem Lucas vor. Unter denselben fanden sich wohl auch solche, welche Anspruch auf Auctorität erheben konnten. Zu diesen rechne ich das Matthäus- und Marcusevangelium. Die Berücksichtigung dieser Evangelien ist zwar früher nicht aus dem Prolog [2]) abgeleitet, aber doch sonst anerkannt worden [3]). In neuerer Zeit wurde sie viel bestritten, aber doch ist gegenwärtig, von den Vertretern der Griesbach'schen Hypothese abgesehen (s. Marcusev. S. 28 f. Dazu Nösgen 1880. S. 116 ff.), die Benützung des Marcus, beziehungsweise des Urmarcus fast allgemein zugestanden, ja als Voraussetzung für die Composition des Lucasevangeliums gefordert (Weiß bei Meyer-Weiß S. 237. Grau, 1 S. 280). Selbst einer der wenigen Verfechter der Traditionshypothese (Schegg) gesteht, daß Lucas dem Marcus „unbedenklich folgte soweit als der Cyclus der paulinischen Katechese mit der petrinischen zusammenstimmte" (1, 11). Anders verhält es sich hinsichtlich des Matthäusevangeliums, dessen Benützung schon aus inneren Gründen die meisten neueren Exegeten verneinen (Weisse, Ritschl, Reuß, Ewald, Plitt, Weizs., Schenkel, Schegg, Langen, Weiß, Mangold u. A. Feilmoser, Patrizi schließen beide aus. Vgl. Godet 2, 507 ff.) [4]). Von der gewöhnlichen Anschauung über die neutestamentliche Schriftabfassung aus haben sie Recht. Denn waren lediglich schriftstellerische Motive maßgebend, so begreift man in der That nicht, wie Lucas bei der Bekanntschaft mit der Vorgeschichte des Matthäus seine Vorgeschichte schreiben konnte. Sobald man aber diese moderne Auffassung beseitigt und Zeit, Umstände und Zweck der Schriftsteller ins Auge faßt, so wird dies Urtheil wesentlich modificirt. Daher war die Abhängigkeit des Lucas von Matthäus ein Axiom der Tübinger Tendenzkritik, das aber freilich in einer Weise vertheidigt wurde, daß es einem andern schwer wird, diesen Boden auch nur zu betreten. Denn eine polemische Berücksichtigung, wie sie in schroffster Weise vom sächsischen Anonymus geltend gemacht wird, ist historisch unerweislich und kann nur vom extremen Parteikritiker in die Evangelien hineingetragen werden. Im Lucasevangelium spricht noch speciell der Doppelcharakter der Erzählungen und Reden dagegen. Aber keinesfalls konnte Lucas das Matthäusevangelium bloß als Quelle benützen, denn er wollte nicht für Judenchristen, sondern für Heidenchristen schreiben (Hug,

---

1) Aus ἀνατάσσεσθαι διήγησιν folgt noch nicht, daß „lediglich auf die Wiedergabe der geschichtlichen Ueberlieferung Bedacht genommen gewesen" ist und die Quellen einen „gänzlich chronikenartigen Charakter" (Nösgen S. 69) hatten.

2) Doch vergl. Hug S. 117 ff. 123 f., der Luc. 1, 2 auf die Schriften der Apostel (Matthäus, Petrus — Marcus) bezieht.

3) Ambros. in Luc. II n. 43: docuit enim nos sanctus Matthaeus non mediocre mysterium, quod s. Lucas, quia plene iam erat expositum, silendum putavit, satis se divitem fore credens, si praesepe Domini sibi ex omnibus vindicasset u. 1,11. Chrysost. Hom. 1 in Matth. n. 4 u. H. 4, 1. 26, 5. Cyrill Alex. zu Luc. 6, 20. Beda zu Luc. 1, 3. Thomas, Jans., Maldon., Toletus, Grotius, Millius, Wetstein, Townson, Hug, Neithmayr, Maier, Reischl u. a. Vgl. Marcusev. S. 23 ff. Salmeron t. II tr. 32 spricht sich dagegen aus.

4) Die sonderbare Meinung, daß Lucas zuerst geschrieben habe (Büsching, Evanson, Gfrörer; Vogel. Vgl. Gablers Journal I, 1 S. 804 u. Hug 2, 156 f.) glaube ich wie die andere, daß Lucas an die zweite, Matthäus an die dritte Stelle zu setzen sei (Wilke, Bruno Bauer, Volkmar), nicht weiter berücksichtigen zu sollen. Vgl. Matthäus S. 24 ff. Marcus S. 23 ff. Die Benützung der Logia in irgend einer Form haben die Vertreter der Marcushypothese stets angenommen u. Nösgen redet ihr auch vom Standpunkte der Traditionshypothese aus das Wort (S. 118).

Maier). Dies müssen neuerdings auch die Vertreter der Marcushypothese zugeben, indem sie die Spruchsammlung (τὰ λόγια) des Matthäus, die nach den meisten im ersten Evangelium vollständiger enthalten ist, als Quelle des Lucas voraussetzen, ob sie nun dieselbe in der Form des Matthäus oder mit Erweiterungen und Ergänzungen (Ew., Weizs., Grau) annehmen. Neuestens ist übrigens noch ein weiterer Umschwung erfolgt. Denn die Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium wird nun auch von andern Kritikern als bloß den Vertretern der Tendenzkritik vertheidigt [1]). Holtzmann, der bisher ganz entschieden dagegen ankämpfte, hat schon vor einiger Zeit (Theol. Literatur-Zeitung 1878. Sp. 553) die Aenderung seiner Ansicht bekannt und jetzt eine diesbezügliche Schrift eines Schülers [2]) mit Freuden begrüßt. Die Wegweiser „Urmarcus" und „Urmatthäus" haben sich als trügerisch erwiesen [3]), also müsse die fast von allen Vertretern beider Lösungsversuche beliebte Grenzsperre zwischen dem ersten und dritten Evangelium aufgehoben werden, d. h., es sei „neben der gemeinsamen Marcusgrundlage auch noch die Benützung des Matthäus auf Seiten des Lucas anzuerkennen" (Theol. Liter.-Ztg. 1881. Nr. 8). Bei der allgemeinen Beliebtheit des Matthäusevangeliums im Alterthum sei die Unbekanntschaft des Lucas mit ihm unbegreiflich, da Lucas ein Sammelwerk gebe, also unter den πολλοί auch den Matthäus voraussetze [4]). Der Text des Lucas lasse sich oft nur gezwungen aus Urmarcus, sehr einfach aus Matthäus erklären. Von anderer Seite gibt diese Benützung auch Hofmann (h. Schrift 9. Theil v. Volcker. 1881. S. 324 ff. 404) zu. Weiß hat sich von Anfang an einen weiteren Spielraum gesichert, indem er der Spruchsammlung historische Zugaben beilegte und sie allen drei Synoptikern als Quelle zuerkannte. Dadurch wurde ihm die Erklärung der Parallelen im Matthäus- und Lucasevangelium viel leichter (z. B. das Auftreten des Täufers 3, 3—9. 15—17; die Versuchungsgeschichte 4, 1—13; die Bergpredigt 6, 20—49; der Hauptmann von Kapharnaum 7, 1—10; die Täuferbotschaft 7, 18—35) und hatte er namentlich nicht nothwendig wie Holtzmann die Reden im ersten Theile des Lucasevangeliums mit der Bergpredigt in die historische Grundschrift (A) zu verlegen und das Lucasevangelium nach beiden

---

1) Vgl. Ritschl, Theol. Jahrb. 1851. Meyer, Commentar zu Marcus und Lucas 5. A. 1867. S. 226. Scholten, das älteste Evangelium, übersetzt v. Redepenning 1869. S. 12. Het Paulinish Evangelie 1870. 2. Aufl. deutsch v. Redepenning 1881. Wittichen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. S. 505 f. Leben Jesu 1876. S. 46. Letztere schließen allerdings wie Keim (1, 75) die Vorgeschichte und Zusätze aus und nehmen auch die Logia an.

2) Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benützt? Bonn 1880. Derselbe hält aber gleichfalls die Logia, welche vorwiegend Redestoff enthielten, als Quelle des Lucas aufrecht (S. 2).

3) In den synoptischen Evangelien hat er diese mit A u. Λ bezeichnet und einen guten Theil der Eigenthümlichkeiten des Lucas, die nicht in diesen Quellen standen, als schriftstellerisches Produkt des Evangelisten bezeichnet (S. 159 ff.). „Nur dadurch, daß wir ein nicht unbeträchtliches Quantum des Inhalts beider Evangelien auch als wirkliches Eigenthum des Matthäus und Lucas, als durch ihre Feder zum ersten mal schriftlich gewordenen Stoff anerkennen, entgehen wir ja auch jenem gerechten Bedenken, das sich an die erste Urevangeliumshypothese knüpfte: warum schreibt einer überhaupt, wenn er nur abschreibt?" Also: A, Λ und eine unbestimmte, aber nicht bedeutende Anzahl schriftlicher Aufzeichnungen (S. 161).

4) Mit Unrecht behauptet Nösgen (S. 70) trotz der Bekanntschaft des Evangelisten mit den Arbeiten seiner Vorgänger die vollständige Unabhängigkeit von denselben. Eine solche „volle Selbständigkeit" ist schon dem Marcusev. gegenüber unhaltbar.

Quellen in zwei Theile (4, 16—9, 50; 9, 51—18, 14) zu zerlegen. Aber die Spruchsammlung wird dadurch immer problematischer und muß doch vor der Leidensgeschichte versiegen (Simons S. 4 f.) und es bleiben trotzdem noch Berührungspunkte mit Matthäus übrig, welche ungezwungen nur durch die Benützung des kanonischen Matthäusevangeliums erklärt werden können. Diese „Frontveränderung" wird allmählich auf der ganzen Linie vollzogen werden müssen, so daß wieder die Bemerkung Hugs (1, 131) zur Geltung kommt, daß Lucas dem Matthäus folgt, wo keine Marcusparallele vorhanden ist. Nur darf dabei die mündliche Ueberlieferung und anderweitiges Quellenmaterial nicht vergessen werden. Dies gilt namentlich auch für die bei unverkennbarer sachlicher Identität formell so stark differirenden Redetheile. Die Vertreter der Marcushypothese, welche die Benützung des Matthäusevangeliums zugeben, glauben gerade hiefür der Logia zu bedürfen, um dem Einwand zu entgehen, daß Lucas die „großen, kunstvollen Rede-Kompositionen des 1. Evangeliums mit einer Willkür in kleinere Spruchreihen und einzelne Sprüche zerschlagen habe, für welche sich kein Motiv absehen lasse" (Weiß). Hier habe er die Elemente gefunden und begreiflicherweise oft genug jener ältesten Quelle höhere Autorität beigemessen, als dem secundären Matthäus (Simons S. 8). Es ist aber sehr fraglich, ob die Redetheile im dritten Evangelium einen älteren Charakter zeigen. Sie sind vielmehr nach dem Bedürfnisse der apostolischen Predigt ausgewählt, während die Beziehung auf das Alte Testament den Reden des Matthäus die Priorität sichert. Trotzdem reicht diese Erklärung, welche für andere Theile mit der Annahme auskommen muß, daß Lucas vieles vom Matthäusevangelium im Kopfe hatte (S. 108), nicht aus. Die Geschichte der synoptischen Frage hat meines Erachtens nothwendig zu der Alternative Urmarcus oder Benützung der Logia durch Marcus gedrängt, weil es unleugbar ist, daß der kanonische Marcus nach den Grundsätzen der kritischen Schule nicht in allen Theilen originell ist. Dieses nachgewiesen zu haben bleibt jedenfalls das Verdienst der Weiß'schen Arbeiten. Hat seine Bestimmung der Logia und deren Benützung durch Marcus der Marcushypothese den „Todesstoß" gegeben, so kann dieser nicht paralysirt werden durch Rückkehr zum durchaus originellen Marcusevangelium. Man vereinfacht dadurch zwar die Rechnung etwas, indem man einen unbekannten Factor eliminirt, aber macht die Hypothese um nichts wahrscheinlicher.

Weitere Quellen geringeren Umfangs dürften namentlich in der Vorgeschichte [1]) und dem Reiseberichte anzunehmen sein. Hier ist die Sprache mehr hebraisirend als im übrigen Evangelium, so daß die Annahme hebräischer (aramäischer) Schriftstücke viel für sich hat [2]). Köstlin, Holtzmann, Mangold u. A.

---

1) Godet 1, 21 negirt für die Vorgeschichte die apostolische Tradition (1, 2) und die schriftlichen Quellen (1, 1); sie sei aus den eigenen Erkundigungen des Lucas (1, 3) geschöpft, z. B. von Maria (2, 19. 51). Doch gibt er wieder aramäische Quellen zu (1, 24).

2) W. Grimm, (Jahrb. f. deutsche Theol. 1871. S. 71): „Denn es ist jetzt allgemein anerkanntes Resultat der evangelischen Literarkritik, daß der Wechsel zwischen mehr hebraisirendem und reinerem Griechisch in diesem Evangelium sich nur aus der Benützung verschiedener schriftlichen Quellen erklären lasse." Vgl. Win. Gramm. S. 29. Aehnlich sei es bei Diodor v. Sicilien. Livius schließe sich in der älteren Geschichte Roms häufig an die trockene annalistische Form seiner Vorgänger an. Auf dasselbe Resultat führe auch was den Charakter und Geist des Inhalts der Erzählungen betreffe, der Wechsel zwischen Erzählungen mehr judenchristlicher, ja selbst ebionitischer Färbung (Keim, 1, 73) und solchen, die zur Begründung und Bestätigung der

wollen dieselben nach einigen Andeutungen im Evangelium nach Südpalästina verlegen, doch sind die Gründe nicht ausreichend, da die Erzählung von Ereignissen in Judäa (c. 1. 2) nicht am Ort selbst niedergeschrieben sein müssen. In keinem Falle sind aber diese Quellen unverarbeitet zusammen gestellt (Ewald, Weizs., Keim) oder gar das ganze Evangelium aus einer ganzen Reihe schriftlicher Documente (Diegesen, Schleiermacher) compilirt worden. Denn diese Hypothese, die in einzelnen allgemeinen Bemerkungen (1, 80. 2, 21. 52. 4, 15 u. A.) einen scheinbaren Anhaltspunkt hat, widerspricht nicht nur der schriftstellerischen Gewohnheit jener Zeit, sondern wird auch durch den einheitlichen Charakter des Evangeliums im Großen und Ganzen und seine gleichmäßige mit der Apostelgeschichte übereinstimmende Darstellung unmöglich gemacht (Holtzmann S. 275. 302 ff. Weiß, Matthäusevangelium S. 58 f.).

In neuester Zeit ist dem Lucas in den Schriften des Fl. Josephus noch eine außerchristliche Quelle vindicirt worden [1]). Da hiebei auch die Archäologie in Frage kommt, welche erst im Jahre 93 oder 94 vollendet wurde (Antt. 20, 11), so muß natürlich eine spätere Abfassung des Evangeliums angenommen werden. Im Evangelium handelt es sich nur um 2, 1—2 (Census des Quirinius) und 3, 1 (Philippus Tetrarch von Ituräa). In beiden Fällen weist Schürer die Benützung schon damit ab, daß sich Lucas sonst nicht so irrthümlich ausgedrückt hätte. Aber wenn man auch beim Census keine Verwechslung mit dem Census in Judäa annimmt, so muß man doch sagen, daß Lucas, wenn er ohne weitere Quellen dem Josephus gefolgt wäre, den Reichscensus zur Zeit Christi gar nicht hätte erwähnen können. Die Zugehörigkeit von Ituräa zur Tetrarchie des Philippus ist nach Josephus allerdings strittig, da aber zum Gebiete des Agrippa II diese Landschaft gehörte, so begreift sich die Erwähnung auch ohne die Kenntniß des Josephus. Ist auch dieser in Palästina weit besser zu Hause als Lucas, so kann doch letzterer durch seine eifrig erforschten Quellen in solchen Punkten genauer sein. Die Existenz des von Lucas erwähnten, dem Philippus gleichzeitigen Lysanias wurde ja auch auf Grund des Josephus lange Zeit bestritten und wird jetzt doch immer allgemeiner anerkannt. Luc. 19, 43. 21, 24 muß aber doch nicht auf die Beschreibung von der Zerstörung Jerusalems durch Josephus verweisen. Denn selbst wenn die Weissagung über den Fall Jerusalems bei Lucas nach der Erfüllung erweitert sein sollte, so war bei diesem Weltereigniß für Lucas doch keine schriftliche Quelle nöthig. Die umgekehrte Hypothese, daß Josephus vielleicht das Lucasevangelium gekannt habe (Aberle, Theol. Quart. 1855. S. 216 f.) läßt sich schon wegen der Abweichungen ebenso wenig wahrscheinlich machen. Daß Josephus ein Evangelium überhaupt benützt hätte, ist bei seiner Stellung zum Christenthum kaum denkbar. Die aramäischen Formen des Evangeliums können

---

paulinischen Auffassung des Christenthums dienen. Im Uebrigen sei es eine übel angewandte Mühe, das Lucasevangelium wie eine Mosaikarbeit in seine Quellenbestandtheile zu zerlegen.

1) Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. A. 1873. 3, S. 423 ff. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. S. 85. ff. 1877. S. 535 ff. 1880. S. 121 ff. mit Berufung auf Renan, Les évangiles 1877. p. 225 sv., den Verf. der Supernatural Religion in The fortnightly Review 1877. Oct. S. 496. 502 f. u. Wilhelm Brückner, Studien der evangelischen Geistlichkeit Badens 1877. S. 168. Ferner Krenkel, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. S. 44. Wittichen, Leben Jesu 1876. S. 64. Keim, Aus dem Urchristenthum 1878. S. 1 ff. Simons S. 13. Dagegen haben geschrieben: Schürer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876. S. 574 ff. Nösgen, Theol. Stud. u. Krit. 1879. S. 521 ff. 1880. S. 64 ff.

aber für die Priorität des Lucas weniger geltend gemacht werden (Godet, 1, 169), weil es sich nur um einige historische Berührungspunkte handelt.

§ 3.

Bestimmung und Zweck des Lucasevangeliums.

Wie über seine Quellen so gibt Lucas auch über die Bestimmung und den Zweck seiner Schrift im Prolog Auskunft. Das Evangelium ist dem besten Theophilus gewidmet und hat den Zweck, demselben die Sicherheit der Reden, in welchen er unterrichtet worden ist, zu bieten. Wodurch diese Sicherheit gewährleistet werden könne, ist durch ἄνωθεν, πᾶσιν, ἀκριβῶς und καθεξῆς angezeigt. Wäre also Theophilus ebenso bekannt als er es nicht ist und die Auslegung des Prologs so einfach und unzweideutig, wie manche Exegeten behaupten, so bedürfte es über Bestimmung und Zweck keiner längeren Untersuchung. Da dem aber widersprochen wird, so sind wir auch hier genöthigt, diese für die ganze Auffassung entscheidenden Fragen eingehender zu behandeln. In Betreff der Exegese des Prologs verweise ich auf den Commentar.

1) Ob Theophilus ein vornehmer Römer oder Grieche, überhaupt ein Heidenchrist aus der Bekanntschaft des Lucas war, oder ob der Name bloß fingirt ist, hat für unseren Zweck keine große Bedeutung. Denn es darf wohl als allgemein zugegeben betrachtet werden, daß unser Evangelium nicht eine bloße Privatarbeit zum Nutzen eines Einzelnen war, sondern für weitere Kreise einer gewissen Klasse von Christen bestimmt war [1]). Im ersten Falle würde ein bestimmter Theophilus als ihr Repräsentant bezeichnet, im andern Falle wollte durch die Fiction zugleich irgend eine Eigenschaft dieser Kategorie angedeutet werden. Aber jedenfalls weist die Wahl des Namens schon darauf hin, daß heidenchristliche Leser vorausgesetzt sind [2]). Dies galt von jeher auch als eine selbstverständliche Folgerung aus der Stellung, welche Lucas bei Paulus einnahm, und aus dem Charakter seiner beiden, denselben Geist athmenden Schriften. Nach Origenes (s. S. 7) ist das Evangelium für Gläubige aus dem Heidenthum, nach Hieronymus für Griechen bestimmt (s. S. 3). Damit läßt sich die Ansicht des Chrysostomus vereinigen, daß Lucas allgemein für alle geschrieben habe [3]), denn seine Worte zeigen deutlich, daß er die Ausdehnung der Adresse an die Heidenchristen betonen will. Die Judenchristen, als den kleineren Theil, wollen aber die andern nicht

---

1) Nösgen sagt mit Berufung auf Gieseler (Histor.-krit. Versuch, 1818. S. 116), das dritte Evangelium stelle sich selbst in seinem Prologe als eine Privatschrift dar (Studien u. Kritiken 1880. S. 49), übersieht aber, daß die Widmung an eine einzelne Persönlichkeit einen weiteren Kreis nicht ausschließt und die Form des Prologs einen solchen verlangt. Wozu sonst die Erwähnung der Vielen?

2) Die Frage, ob das Evangelium nicht an Heiden gerichtet sein könnte (J. Grimm) oder für gewisse Heiden (römische Richter, Aberle) bestimmt sei, glaube ich nicht weiter verfolgen zu sollen, da ich nach biblischen und außerbiblischen Nachrichten keinem Buch der h. Schrift eine außerchristliche Adresse zu geben vermag (vgl. Matthäus S. 37 ff. Marcus S. 313 Anm. 1). Ebenso wenig berechtigt das κατηχήθης zu der Annahme, daß Theophilus noch nicht getauft gewesen sei (Bleek), denn in der apostolischen Zeit wurde die Taufe sogleich nach der Ablegung des Glaubensbekenntnisses gespendet und der genaue Unterricht nachgeholt. In der nachapostolischen Zeit war die Praxis umgekehrt. Andere (Beza, Michaelis) suchen die Leser gar bei Juden und Heiden.

3) Hom. in Matth. 1, 3: ὁ δὲ Λουκᾶς ἅτε κοινῇ πᾶσι διαλεγόμενος καὶ ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀνάγει μέχρι τοῦ Ἀδὰμ προϊών.

ausschließen, da sie von keinem prinzipiellen Gegensatze wissen und den Universalismus eben in der Ueberschreitung der theokratischen Schranken erkennen. Fügen wir dem noch bei, daß nach den oben angeführten Stellen (§ 1) das Lucasevangelium als ein paulinisches betrachtet wurde, also unter den Heidenchristen vorwiegend paulinische Heidenchristen zu verstehen sind, so haben wir im Wesentlichen alles gesagt, was alte und neue Exegeten über die Bestimmung des Evangeliums vermuthet haben. Denn diese Bestimmung genügt, ob das Evangelium in Rom oder Griechenland oder Kleinasien geschrieben worden ist. Etwas weiter könnte nur die Vertheidigung des christlichen Lebens vom Standpunkte der natürlichen Moral aus in unserem Evangelium führen, wenn wirklich damit dem von Tacitus (Ann. 15, 44) erwähnten odium generis humani entgegengearbeitet werden wollte (Aberle, Einl. S. 77). Die Schonung des Landpflegers und der römischen Soldaten sowie die Rede des Hauptmanns 23, 47 begünstigen jedenfalls die Vermuthung, daß die Leser römische Bürger sind. Doch leitet dies schon zur Zweckbeziehung über. Eben dahin gehört auch die Hypothese einiger Tendenzkritiker, welche dem Evangelium eine conciliatorische Tendenz im Interesse des Paulinismus beilegen, so daß es zur Gewinnung der Judenchristen geschrieben in erster Linie an diese gerichtet wäre (Zeller). Aber doch müßte man auch von diesem Standpunkte aus den conciliatorischen Charakter in einem milderen Paulinismus nach beiden Seiten ausdehnen (Ritschl, Keim) und hätte also Juden- und Heidenchristen als Leser anzunehmen, oder man müßte radical mit Baur, Schwegler, Scholten u. A. das Evangelium nach dem Beispiel des Marcion zerschneiden und mit dem sächsischen Anonymus und Volkmar den Antijudaismus auf die Spitze treiben.

2) Als Zweck seines Evangeliums gibt Lucas das Bestreben an, dem Theophilus die Sicherheit der Reden, in welchen er unterrichtet worden war, zu verschaffen. Die Schrift sollte also das mündliche Wort bestärken, befestigen, vertiefen. Wir finden hier den Grundsatz ausgesprochen, welcher im ganzen Alterthum über das Verhältniß der Schrift zur Tradition galt. Die Schrift ist etwas Secundäres, Accessorisches, Zufälliges. Sie hat die Gewähr nicht in sich, sondern setzt die Tradition voraus, dient aber als instrumentum zur Befestigung und Vertiefung des durch den Unterricht erworbenen Glaubensinhalts. So bildete das alte Testament mit seinen Weissagungen und Vorbildern ein Beweismittel für die Geschichte und Lehre Jesu, so bieten die Schriften der Apostel einen Beweis dar für die Richtigkeit des überkommenen Glaubens (vgl. Aberle, Einl. S. 14 f.). Ueber die Art und Weise, in welcher Lucas diesen Zweck zu erreichen hofft, gibt er mit der Verweisung auf seine Quellen und seine Methode Aufschluß. Er hat die besten (mündlichen und schriftlichen) Quellen zu Rathe gezogen, seine Darstellung bis auf den Anfang erstreckt und seinen Stoff nach einer genauen Ordnung disponirt. Daraus würde zunächst folgen, daß Lucas der Historiograph κατ' ἐξοχήν sei, also die Sicherheit durch eine historische Akribie geben wolle. Man hätte folglich bei ihm eine möglichst genaue, objective, kritische Zusammenstellung dessen, was er in seinen Quellen vorgefunden hatte, so daß entweder jede weitere Tendenz ausgeschlossen oder diese schon in die Quellen verlegt werden müßte. Ersteres hat am entschiedensten Schleiermacher behauptet und ist mit verschiedenen Modificationen von Neueren vertheidigt worden [1]), letzteres nehmen namentlich

1) Ewald, Holtzmann, Resch, Hofmann u. a. Zunächst wird die Absicht, Geschichte zu erzählen, allen Evangelien vindicirt. „Die dogmatische Etiquette, an der

Weizsäcker und Grau an. Im Reisebericht insbesondere seien einzelne Gruppen, welche Lucas bereits mit dieser Tendenz vorgefunden und in der Regel mit einzelnen historischen Einleitungen seinem Werke einverleibt habe. Weiß will aber diese Tendenz der Gruppen dem Verfasser selbst vorbehalten wissen und Godet und J. Grimm suchen, jener als Vertreter der Traditionshypothese, dieser als Vertreter der Benützungshypothese den Charakter der Geschichte mit dem der Tendenz dadurch zu vereinigen, daß sie wie auf der andern Seite Zeller, Hilgenfeld, Renan u. A. eine artistische Einheit und einen strengen Plan voraussetzen, der von der religiösen Auffassung herrühre, aber diesen Plan als den von der Geschichte gebotenen bezeichnen. Denn die Geschichte sei im Unterricht gelehrt (1 Kor. 15, 1—4) [1]), im paulinischen Unterricht aber unter der Idee des Universalismus und der Gratuität des Heils dargestellt worden (Godet), oder die von Lucas geschilderte Abwendung des Evangeliums von den Juden zu den Heiden sei die naturgemäße Entwicklung, der historische Gang des Werkes Christi, welcher durch Matthäus verrückt, durch Lucas aber wieder hergestellt worden ist, indem er den „natürlichsten Faden aller Geschichtschreibung, den des objectiven Zusammenhangs und der zeitlichen Aufeinanderfolge“ festhält (J. Grimm S. 346) [2]). Die paulinischen Ideen sind zwar von Anfang bis zu Ende so streng zu Grunde gelegt, wie nur Paulus selbst im Stande war (S. 103), aber es sind eben die Ideen Christi, der in seiner weltumfassenden Liebe innerhalb Israels Mensch wird, aber auch, weil er seinen Beruf nicht auf dieses Volk beschränken will, gekreuzigt und dadurch zum Segen für alle Völker wurde (S. 107). Aber der historische Standpunkt würde jedenfalls besser gewahrt, wenn man zwar den Beweis der Echtheit des paulinischen Christenthums zugibt, aber jede Alteration in paulinischem Sinne bestreitet, weil nirgends ein Wort Christi angeführt werde, das specifisch die Lehre des Apostels Paulus, noch weniger aber den Lehrausdruck desselben enthalte (Grau 1, S. 270). Einen Schritt weiter geht Weizsäcker, indem er das Evangelium als dasjenige der apostolischen Zeit betrachtet. Ganz frei von der Geschichte aber machte sich die Tendenzkritik, welche den Evangelisten mit sehr zweifelhaften Mitteln eine gegen die Urapostel polemisirende Vertheidigung des Paulinismus schreiben läßt. Diese starken Differenzen beweisen, daß der historische Zweck doch nicht klar vorliegt und verlangen eine genauere Prüfung des Prologs am Inhalt des Evangeliums selbst.

---

man die Bestimmung der Schriften erkennt, klebt bloß oben auf“ (Holtzm., Syn. Ev. S. 401). Doch gibt er zu, „daß wie das dritte Evangelium, so auch die Apostelgeschichte die Quellen, darauf sie beruht, nicht unmittelbar aufgenommen, sondern wohl assimilirt hat“ (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881. S. 414). Nach W. Grimm (Jahrb. f. deutsche Theol. 1871. S. 72 ff.) ist die Kritik des Lucas an seinen Quellen keine wissenschaftliche, sondern eine überwiegend religiös-doctrinale, d. h. bei differirender mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung wird er demjenigen Bericht den Vorzug gegeben haben, der nach seiner Ueberzeugung das religiöse Interesse am meisten befriedigte, insbesondere der paulinischen Auffassung des Christenthums zur Bestätigung diente.

1) Ist aber nur mit großen Beschränkungen zuzugeben; vgl. Hug 2, 118 f.

2) Den historischen Stil, ohne die Tendenz, heben auch Ambrosius (prol. in Lucam), Epiphanius (h. 51, 7) und die Späteren hervor, von Neueren Lutteroth, Wieseler, Thiersch. Gewöhnlich wird das Streben nach Ergänzung (Epiphan., a Lap., Reithmayr, Reuß, Beyschlag) oder Berichtigung (Hug) damit verbunden. Eine Mittelstellung nimmt Toletus den „recentiores“ gegenüber ein, welche überall strenge chronologische Anordnung suchten. Aehnlich Welte (Theol. Quart. 1854. S. 626), Schegg, Keil, Wichelhaus u. a. Das Nähere siehe im Commentar zum Prolog.

a) Die Historiographie des Lucas [1]). Es ist richtig, daß sich die im Prolog angekündigten Vorzüge einer die Vorgänger übertreffenden Genauigkeit und Vollständigkeit im Evangelium selbst nachweisen lassen (Hug 2, 160 ff., Reithmayr S. 405 ff.) [2]). Das Evangelium ist reichhaltiger als das des Matthäus und Marcus, denn Lucas verfolgt den Ursprung Jesu bis zu den Eltern des Vorläufers, beschreibt die Empfängniß, Geburt und Beschneidung des Täufers und des göttlichen Kindes, berichtet den Besuch des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel in Jerusalem, hat die Erzählungen von der Auferweckung des Jünglings von Nain, der salbenden Sünderin, von Martha und Maria in die galiläische Zeit eingereiht, den ganzen Reisebericht beigefügt, indem er viel Neues und Altes in anderer Form und an anderem Ort erzählt. Auch in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte weicht Lucas inhaltlich und formell vielfach von seinen Vorgängern ab. Man zählt im Ganzen 48 Sectionen, welche er allein aufgenommen hat [3]). Dabei bleibt aber allerdings auch die Thatsache bestehen, daß er mehrere Erzählungen in der Vorgeschichte des Matthäus nicht berichtet, verschiedene Reden und Parabeln und einzelne Erzählungen in der Leidensgeschichte übergeht. Besonders zu erwähnen ist, daß er einen ganzen Abschnitt des Marcusevangeliums, welchem er sonst so gern folgt, den Abschnitt zwischen der ersten und zweiten Speisung ausgelassen hat. Ob man nun annehme, Lucas habe den Matthäus und Marcus gekannt oder nicht, in jedem Falle kommt man bei der rein quantitativen Auffassung des Evangeliums in Verlegenheit. Denn wenn Lucas, der sicher später als Matthäus, sehr wahrscheinlich auch später als Marcus schrieb, den Quellen genau nachgieng, so konnte ihm ja unmöglich dies alles entgangen sein. Selbst die Unbekanntschaft mit Matthäus und Marcus ist schwer begreiflich. Sollte er also nur nach Reichthum des Stoffes ausgegangen sein, so bleibt ein Räthsel zurück, welches durch Berufung auf das Nichtwissen des Lucas um nichts verständlicher wird. Aber auch das Gesetz der Sparsamkeit, auf welches sich so viel berufen wird (Resch, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 659, Holtzm., Simons, Scholten u. A.), reicht nicht aus. Denn die Auslassung von Marcus 7, 24 bis 8, 26 ist dadurch noch nicht erklärt, daß dieser Passus „Erzählungsstücke enthält, für welche anderweite Parallelen vorhanden sind" (S. 661) [4]). Die Erzählung von der syrophönicischen Frau (7, 24—30) hat

1) Besonders energisch hat sich in neuester Zeit Nösgen gegen den historiographischen Charakter des 3. Evangeliums ausgesprochen. Stud. u. Krit. 1876. S. 265—292. 1877. S. 440—497. 1880. S. 49—137.

2) Vilmar, Collegium biblicum, N. T. I, 1879. S. 19: „Lucas vertritt verhältnißmäßig den Standpunkt eines Kritikers; er hat die Absicht, den Zusammenhang darzustellen."

3) Iren. 3, 14, 3. Ambros. in Luc. prol.: at vero s. Lucas velut quemdam historicum ordinem tenuit et plura nobis gestorum Domini miracula revelavit. Epiph. h. 51, 7: ὡς ἀπὸ βάθους κατωτάτου τὴν διάνοιαν τῶν ἠπατημένων ἀνενέγκαι, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων καταλειφθέντα ἐπιβαλέσθαι. Eigenthümlich sind ihm: 1, 5—80. 2, 1—52. 3, 1. 2. 5. 6. 10—14. 4, 16—30 (?). 5, 2—10. 7, 11—17. 36—50. 8, 1—3. 9, 51 bis 56. 61. 62. 10, 1. 17—20. 28—37. 38—42. 11, 1. 5—8. 27. 28. 12, 13—21. 47. 8., 13, 1—17. 31—37. 14, 1—24. 28—33. 15, 1. 2. 8—31. 16, 1—11. 19. 31. 17, 7—10. 15—19. 18, 1—13. 19, 1—10. 11—27. 39. 40. 41—44. 22, 24—30. 35—38. 63—71. 23, 5—15. 27—31. 39—41. 24, 13—43. 44—53.

4) Hug, der dem Lucas energisch den historischen Standpunkt zu wahren sucht und oft die Kürze der Erzählungen durch die Unmöglichkeit, über Bekanntes etwas Neues zu berichten, entschuldigt (2, 154), hat doch diesen Versuch zur Erklärung der Auslassung nicht gewagt, aber freilich einen viel gewaltsameren gemacht. Er nimmt an, die ganze Partie sei in Folge eines Homoioteleuton ausgefallen (2, 149).

bei Lucas gar keine Parallele und zeigt ein ganz anderes Motiv als das der Sparsamkeit für die Auslassung. Wäre die Blindenheilung 8, 22—26 wirklich als Parallele zu 10, 46—52 zu betrachten, so müßte Lucas doch vielmehr die erste, auf welche er in seiner Quelle gestoßen ist, aufgenommen haben. Aber die Auslassung beginnt schon 6, 45. 7, 1—23 wurde aber aus Schonung für die Judenchristen und Juden übergangen, so daß der Hauptstock dieser großen Auslassung wirklich auf eine Tendenz hinweist. Will man vollends den Unterschied der Lucasdarstellung in den mit Matthäus parallelen Reden und den mit Marcus parallelen Erzählungen aus „Kürzungen, Zusammenziehungen und Weglassungen" erklären, welche der sparsame Lucas ganz ebenso an den Logia Matthäi wie an dem Marcusevangelium vollzogen hat (S. 662), so raubt man dem Princip der Sparsamkeit alle Berechtigung, weil man keinen Grund für eine Sparsamkeit einer reichhaltigen Quelle gegenüber, die einer qualitativen Veränderung gleichkommt, anzugeben im Stande ist. Dies wäre ohne bestimmten Zweck Willkür und nicht Geschichtsdarstellung. Es ist geradezu unmöglich, über die Logia ein Urtheil zu fällen, wenn sie bei Lucas bereits „mannigfach gekürzt und zusammengezogen" sind, bei Matthäus aber in ganz anderer Form und mit unverkennbarer Tendenz erscheinen. Ist aber das kanonische Matthäusevangelium dem Lucas bekannt, so reicht das Gesetz der Sparsamkeit nimmer aus.

Ebenso wenig kann die andere für die Historiographie ins Feld geführte Thatsache die Schwierigkeiten beseitigen. Lucas geht auf Genauigkeit, sagen wir auf historisch-chronologische Genauigkeit aus. Er ist der einzige unter den Evangelisten, welcher den Eintritt Jesu in diese Welt durch genaue Zeitangaben in Zusammenhang mit der Weltgeschichte bringt (2, 1. 2) und das Auftreten des Täufers chronologisch festzustellen sucht (3, 1. 2), um für die Taufe Jesu einen historischen Anhaltspunkt zu gewähren, der noch durch die Notiz über das Lebensalter Jesu (3, 23) verstärkt wird. Aber auch in Einzelnheiten läßt sich das Streben nach Genauigkeit verfolgen. Die Sendung des Gabriel erfolgt im sechsten Monat nach der Empfängniß der Elisabet (1, 26), Maria bleibt drei Monate bei ihrer Base (1, 56) und als Jesus 12 Jahre alt war, gieng er zum Osterfeste nach Jerusalem [1]). Außerdem findet man orientirende Bemerkungen wie ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ (6, 1), ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ (6, 6), ἐν τῇ ἑξῆς (7, 11. 9, 37), ἐν τῷ καθεξῆς (8, 1), ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (6, 12), ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (10, 21), ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (13, 31), ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ (13, 1) u. A., um davon nicht zu reden, daß öfter durch einen Genitivus absolutus die Gleichzeitigkeit zweier Handlungen angezeigt (8, 49. 22, 47) oder auf ähnliche Weise die Situation geschildert wird. Letztere Daten sind freilich von untergeordnetem Werth und werden noch durch eine große Anzahl sehr unbestimmter und elastischer Ausdrücke paralysirt (μετὰ ταῦτα 5, 27. 10, 11. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν 5, 17. 8, 22. 20, 1 u. A.). Dazu kommt noch, daß auch Matthäus und Marcus, wenn jener auch sein häufiges τότε, dieser sein καὶ und εὐθύς hat, doch nicht selten ebenso eng oder noch enger als Lucas verbinden. Außerdem sind einige Erzählungen wie die Verwerfung Jesu in Nazareth (4, 16—30) und die Heilung der Schwiegermutter des

---

1) Den achten Tag der Beschneidung (1, 59. 2, 21) und die Tage der Reinigung (2, 22) können schon deßhalb nicht beigezogen werden, weil sie gesetzliche Termine bilden, welche selbstverständlich waren, sobald einmal der Evangelist aus irgend welchen Gründen diese Erzählungen aufnehmen wollte. Die Zahlangaben sind entweder ein Beweis der umständlichen Erzählungsart oder der Unbekanntschaft des Leserkreises mit den jüdischen Einrichtungen.

Petrus (4, 38 f.) ganz augenscheinlich nicht an ihrem historischen Platz und ist die ganze große Einschaltung chronologisch zu lose verbunden und sachlich zu auffallend gruppenartig angehäuft, als daß man die historische Akribie als Hauptzweck gelten lassen könnte. Ich bin zwar weit entfernt, die historischen Einleitungen im Reisebericht für werthlos zu erklären und zum größeren Theile auf eine Reflexion aus den Reden zu betrachten (Weizs.), aber ich weiß doch nicht, ob dieselben gut vertheidigt werden, wenn man sagt: „als Erfindungen würden sie mit wenigen Ausnahmen den Stempel unbeschreiblicher Geistesarmuth an sich tragen" (Resch S. 669). Denn damit wird auch dem Historiker kein Compliment gemacht. Es ist eben durchaus unrichtig, daß dieser Bericht „auf jeden Unbefangenen den Eindruck einer tagebuchartigen Aufzeichnung des Gehörten" macht. In diesem Falle müßten die historischen Notizen einen weit größeren Raum einnehmen und könnten die Reden nicht einen so gleichartigen Charakter an sich tragen. Lucas zeigt allerdings in seinem ganzen Stil, mit seinen historischen Einleitungen und Motivirungen, mit seinen Detailangaben und historischen Daten den Historiker mehr als die andern Evangelisten, aber der historische Stil und Charakter ist nur Mittel zum Zweck. Er ist weder überall historisch noch in allen Fällen dem Matthäus vorzuziehen. Wenn Godet den Matthäus einen Prediger, den Marcus einen Chronisten und den Lucas einen Historiker nennt, so ist ihm bei allen Dreien nur theilweise beizustimmen. Muß er doch selbst zugeben, daß Lucas nicht Geschichte um ihrer selbst willen schreibe, sondern um einem bereits unterrichteten Leser das Mittel darzubieten, die Realität des Glaubensinhalts zu konstatiren. Den hellenistischen Christen sei durch eine historische Basis das Räthsel der neuen Erscheinungen gelöst worden. Aber auch hiebei ist die Adresse besonders zu betonen und durch paulinische Christen näher zu erklären. Damit sind wir bereits über die Historiographie hinausgekommen. Die historische Tendenz ist jedenfalls nicht rein und ausschließlich festgehalten, sondern mit einem dogmatischen Zwecke verbunden (Maier, Einleitung 1852. S. 95).

b) Der Paulinismus des dritten Evangeliums. Das Lucasevangelium kann nach seiner formellen und materiellen Seite mit den paulinischen Briefen verglichen werden. Nach beiden Seiten ergibt sich eine auffallende Aehnlichkeit. Der Sprachcharakter stimmt im Wortschatz und in der Syntax häufig mit Paulus überein [1]). Es ist gewiß eigenthümlich, daß in den beiden ersten Kapiteln des Evangeliums der Sprachschatz so sehr mit Röm. c. 9—11 harmonirt [2]), aber im ganzen Evangelium läßt sich eine ähnliche Wahrnehmung machen. Selbst in ganzen Sätzen ist die Uebereinstimmung nachweisbar [3]). Die Aehnlichkeit des

---

1) Reichliche Nachweisungen finden sich beim sächsischen Anonymus S. 260—290 und Holtzmann S. 316—326. Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1843. S. 450 ff. Apostelgesch. S. 416 ff.

2) Vgl. ἔλεος, χάρις, πίστις, πιστεύειν, δύναμις κυρίου, οἶκος Ἰακώβ, Ἰσραήλ, Ἀβραάμ, σπέρμα Ἀβραάμ, συγγενής, οἱ πατέρες ἡμῶν, ὁ πατὴρ ἡμῶν, διαθήκη, σωτηρία, τὸ ῥῆμα αὐτοῦ, λόγοι μου, ἑτοιμάζειν, ἤγειρε, εὐαγγελίζεσθαι, ὁ λαός μου, ἀντιλεγόμενον, ἀπειθής, δίκαιος, δικαιοσύνη, ἐλεύσομαι, κληθήσεται, καιρός, ἔσταί σοι, σκεῦος, κατεσκευασμένος, γένοιτο γεννᾶν, υἱὸς θεοῦ, λατρεία, λατρεύειν, ἄμεμπτος, μέμφεσθαι, ἕως αἰῶνος, εἰς τοὺς αἰῶνας, πνεῦμα ἅγιον, γνῶσις, ἐπίγνωσις, εὐλογητός, τὸ δυνατόν, τὸ κράτος, τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ, μισεῖν, δέησις.

3) Vrgl. Luc. 4, 22 = Kol. 4, 6. Ephes. 4, 29. L. 4, 32 = 1 Kor. 2, 4. L. 6, 37 = Röm. 2, 1. L. 6, 39 = Röm. 2, 19. L. 8, 15 = Kol. 1, 10. 11. L. 10, 8 = 1 Kor. 10, 27. L. 10, 20 = Phil. 4, 3. L. 11, 41 = Tit. 1, 15. L. 12, 42 = 1 Kor. 4, 1. L. 13, 26 = 1 Kor. 8, 8. L. 20, 17. 18 = Röm. 9, 33. L. 21, 24 = Röm. 11, 25. L. 21, 24 = 1 Thess. 5, 3—8. L. 21, 36 = Ephes. 6, 18.

Abendmahlsberichts mit 1 Kor. 11, 24 ff. ist ohnehin bekannt und die Berücksichtigung der dem Petrus zu theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen (1 Kor. 15, 3) bei Lucas allein (24, 34) weist mit Anderem auch für die von der Darstellung der andern Synoptiker sehr abweichende Auferstehungsgeschichte eine Verwandtschaft nach. Allein dieses Alles würde zur Begründung des Paulinismus nicht ausreichen, sondern nur beweisen, daß Lucas mit der Sprache und der Ueberlieferung in den paulinischen Kreisen bekannt war [1]). Ein Zweck wäre daraus nicht zu erweisen. Dieser ist aber in dem ganzen Gedankengang, im Stoff und in der Anordnung des Evangeliums erkennbar und läßt sich weder durch das Zurückgehen auf die ursprüngliche Entwicklung des Evangeliums noch durch das Schülerverhältniß des Lucas zum Apostel hinlänglich erklären.

Wir können diesen „dogmatischen Charakter" in negativer und positiver Weise untersuchen, d. h. durch Vergleichung mit dem Matthäusevangelium und Betrachtung des Inhalts für sich. Jene Vergleichung dürfen wir heutzutage um so weniger scheuen, als die Bekanntschaft des Lucas mit dem ersten Evangelium wieder mehr zu Ehren kommt [2]) und jedenfalls die Spruchsammlung vorausgesetzt werden müßte, die zu einer Vergleichung herausfordert, ob man nun die von Lucas angeblich benützte Spruchsammlung als identisch mit der des Matthäus oder als Erweiterung derselben betrachte, denn jedenfalls müssen alle Partien in einer und derselben Spruchsammlung gestanden sein, da eine andere Annahme der ganzen Hypothese die einzige, an sich schon morsche historische Basis des Papian'schen Fragmentes rauben würde. Ja selbst an sich wäre es undenkbar, daß dem eifrig forschenden, mit judenchristlichen Quellen wohl vertrauten Lucas dieses Gebiet unbekannt geblieben sein sollte. Die Vergleichung beider Evangelien zeigt aber, daß die entschieden judenchristlichen Partien des ersten Evangeliums verschwunden oder ihres judenchristlichen Charakters möglichst entkleidet sind. Die Genealogie hat ihre Stellung an der Spitze des Evangeliums verloren, ist nicht durch die königliche Linie geführt und bis Adam, beziehungsweise Gott fortgesetzt. Die alttestamentlichen Citate, welche bei Matthäus die Vorgeschichte beherrschen und im ganzen Evangelium die Sammelpunkte bilden,

---

1) Resch, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 676 und Formalprinzip des Protestantismus 1876. S. 98—104 behauptet wegen Luc. 10, 8 = 1 Kor. 10, 27, daß diese Verwandtschaft nicht auf einer Abhängigkeit des Lucas von Paulus, sondern vielmehr umgekehrt des Paulus von denjenigen Partien des Lucasevangeliums beruhe, welche den Logia Matthäi entnommen seien, denn nur in diesen Partien finde sich jene frappante Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen. Dagegen spricht aber, von der Unsicherheit der Logia an sich und der Zeit ihrer Abfassung insbesondere abgesehen, ganz entschieden die Sprachverwandtschaft des Evangeliums und der Apostelgeschichte. Auch die sachlichen Berührungen erstrecken sich, wie obiges Verzeichniß beweist, über das ganze Evangelium. Daß sie in den Reden stärker ist als in den Erzählungen liegt in der Natur des Briefstils. Soll aber 1 Kor. 10, 27 den gleichen Gedanken mit Luc. 10, 8: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν ausdrücken, so ist es jedenfalls nicht in den Logia Matthäi gestanden, denn diese müßten einen ganz anderen Charakter gehabt haben. Sie gehen selbst über das Evangelium Matthäi hinaus und erklären sich dann nur aus der vorangegangenen Wirksamkeit des Paulus. Lucas setzt diese nothwendig voraus.

2) Der Standpunkt der Tendenzkritik, nach welcher „der eigentliche Charakter des ursprünglichen Lucasevangeliums" sich vor allem auf negative Weise an seinem Unterschied vom Matthäusevangelium darstelle (Baur, Evv. S. 428) und in diesem der allein sichere Maßstab zur Beurtheilung des Charakteristischen unseres Evangeliums liege (S. 455), ist wegen der Einseitigkeit in der Beurtheilung beider Evangelien selbst einseitig, aber auch die Negation jeder Berücksichtigung unzulässig.

sind theils ganz beseitigt, theils in untergeordnete Stellung gebracht. Die bei Matthäus durch ein Citat (4, 13 ff.) motivirte Wirksamkeit in Galiläa ist kürzer behandelt, mit andern Stoffen zersetzt und hat in dem langen Reisebericht ein bedeutendes Pendant erhalten. Die Bergpredigt hat ihren antinomistischen Charakter abgestreift und der Ausspruch über die Dauer des Gesetzes (5, 17—19) ist in abgeschwächter Form in einem fremden Zusammenhang eingereiht worden (Luc. 16, 17). In der (oder den) Aussendungsrede fehlt das Verbot Mt. 10, 5. 6. Die schon von Marcus gemilderte Erzählung von der chananäischen Frau (Mt. 15, 21—28) fehlt ganz, die Ehescheidungsfrage (Mt. 19, 3—12. Mc. 10, 2—12) ist kaum berührt (16, 18), die eschatologische Rede ziemlich verändert, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie mehr getrennt, diese überhaupt weiter in die Ferne gerückt. Das μηδὲ σαββάτῳ (Mt. 24, 20) ist wie bei Marcus weggelassen. Daraus ist vor allem der Schluß zu ziehen, daß für die Leser des Lucas der particularistische judenchristliche Standpunkt unbekannt oder überwunden war und das alte Testament ferner stand. Dieses ist wohl vorausgesetzt und genannt [1]), wie in den paulinischen Briefen, aber nicht wie bei Matthäus als Hauptbeweismittel verwendet. Hat aber Matthäus diese Partien zum Beweise aufgenommen, daß Jesus wirklich der Messias der Juden war und seine Wirksamkeit auf Israel beschränkte, ohne daß er die Juden als Leser voraussetzte (Mt. S. 40 ff.), so ist auch bei Lucas in diesen Auslassungen keine antijudaistische oder antinomistische Tendenz [2]), sondern nur ein Fortschritt über das Judenchristenthum hinaus in der Entwicklung des Christenthums zu erkennen. Diese Entwicklung ist im Werke Christi grundgelegt, im Matthäusevangelium vorausgesagt, um nicht zu sagen angedroht, im Marcusevangelium in ihrem ersten Stadium geschildert, bei Lucas aber als vollzogene Thatsache dargestellt.

Man sollte glauben, daß damit auch eine schroffere Stellung zum Judenthum und der Behörde desselben gegeben sei. Doch ist diese Vermuthung apriori ebenso unsicher als die andere, daß Matthäus eine freundlichere Stellung einnehme. Im Gegentheil wird gerade im ersten Evangelium den Juden ein scharfes Urtheil gesprochen (Mt. S. 44 ff.). Nun fehlt es freilich im Lucasevangelium nicht an Strafandrohungen und Strafreden gegen das jüdische Volk, so daß die Tendenzkritik mit einem Schein von Wahrheit hierin einen Beweis für den Antijudaismus zu besitzen glaubte. Man vergleiche z. B. 13, 5. 6—9. 24—30. 34 f. 19, 41 ff. 21, 22 f. und die Voranstellung der Verwerfung Jesu in Nazareth, welche gleichsam das Programm für die ganze Entwicklung darstellt [3]). Doch ist selbst in diesen Stellen ein wesentlicher Unterschied gegenüber

---

1) 2, 22 ff. 27. 10, 26. 16, 17. 29. 24, 44 vgl. 4, 21. 10, 25—28. 17, 14. 18, 18—20. 23, 56.

2) Von einer „Gegenschrift gegen das gesetzliche Judenchristenthum" (Nösgen S. 127) ist keine Rede.

3) Von den Parabeln im Reisebericht, welche vielfach antijüdisch-paulinisch gedeutet werden, sehe ich vorläufig ab, da diese Deutung vielfach bestritten und jedenfalls das paulinische Element das antijüdische überwiegt. Noch viel weniger verdienen die Ausführungen des sächsischen Anonymus und Scholtens Berücksichtigung, welche selbst in den Armen der Bergpredigt die armen Heiden und in den Reichen die Judenjünger erkennen und überall den Gegensatz zwischen armen Lazarussen und verlorenen Söhnen einerseits und den Reichen und Satten, d. h. den Juden andererseits wittern (S. 51). Mehr als einseitig ist es, zu behaupten, daß das Christenthum unter den Juden bei der ersten Predigt mit Begeisterung begrüßt und später, da es als Paulinismus auftrat, von den Juden und Judenchristen verfolgt wurde (Scholten S. 156). Jesus ist doch von den Juden ans Kreuz geschlagen worden

dem Matthäusevangelium wahrzunehmen. Der Ton der Wehmuth, des Mitleidens mit dem unglücklichen Volke erstickt fast das ernste Wort des Tadels und der Strafe. So ist 13, 5 mit ἐὰν μὴ μετανοήσητε der Weg zur Rettung vor dem Verderben gezeigt, 13, 8 dem Volk ein weiteres Gnadenjahr gestattet, 13, 24 die Aufforderung, dem Schicksal zu entgehen, beigefügt und 19, 41 das ergreifende: ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν erzählt, 13, 16 und 19, 9 erbarmt sich Jesus der Kinder Abrahams. Nimmt man dazu die καιροὶ ἐθνῶν (21, 24), die Worte an die weinenden Frauen (23, 28) und das Wort am Kreuze (23, 34), so erhält man vielmehr ein Bild des von Trauer und Schmerz über das Unglück seines Volkes erfüllten Erlösers als des strafenden Messias. Man kann dieser Darstellung nur eine Parallele an die Seite stellen, die herzerschütternden Worte des Apostels Paulus Röm. 9, 1—3. Das „ganze Volk" wird oft mit Nachdruck und Empfehlung genannt (3, 15. 16. 18. 21. 7, 29. 8, 47. 18, 43. 19, 48. 20, 6. 45. 21, 38. 24, 19). Viel Volk begleitet Jesus auf dem Kreuzeswege (23, 27. 35. 48). Das Volk preist Jesus und eilt ihm nach, um ihn zu hören (4, 15. 42. 5, 1. 15. 8, 4. 40. 9, 37. 11, 29. 12, 1. 14, 25 u. A.). Erst beim Einzug in Jerusalem zeigt sich die bemerkenswerthe Abweichung, daß der πλεῖστος ὄχλος Mt. 21, 8 u. die πολλοί Mc. 11, 8 bei Lucas nicht erwähnt (19, 36) und für das Hosanna statt der ὄχλοι οἱ προάγοντες καὶ ἀκολουθοῦντες Mt. 21, 9. Mc. 11, 9 (ohne οἱ ὄχλοι) das ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν genannt wird. Damit ist der Gegensatz schon angedeutet, der sich später herausstellt. Eine ähnliche Parallele zwischen dem Verfasser des Evangeliums und Paulus zeigt sich in der Schonung des Synedriums. Paulus negirt Apg. 28, 19, daß er eine Klage gegen sein Volk vorbringen werde, will sich also dem klägerischen Synedrium gegenüber rein defensiv verhalten (vgl. Aberle, Einl. S. 75) [1]), Lucas aber schont das Synedrium, indem er den formellen Urtheilsspruch ausläßt (22, 71), die Ueberführung Jesu zu Pilatus dem ganzen Volke überträgt (23, 1), diesem die Betheiligung an den Verhandlungen mit Pilatus zuerkennt (23, 4. 14) und dadurch die Schuld verallgemeinert. Die Anwesenheit der Synedristen bei der Gefangennahme muß aber nicht als Zeichen der Judenfeindschaft des Lucas betrachtet werden, sondern kann ebenso gut eine bloße Vorsichtsmaßregel gewesen sein. Die συνέχοντες (22, 63) können aber nicht die Synedristen sein (Anon.), vielmehr hat Lucas die Darstellung des Matthäus (26, 67), der die Verspottung den Synedristen zur Last legt, durch die Trennung von der Verhandlung gemildert. Wenn sie vor Pilatus, welcher im Lucasevangelium sehr mild behandelt wird, mit dem Volk den Tod Jesu betreiben, so ist dies kein Zeichen feindseliger Darstellung, sondern Folge der historischen Thatsachen. Dabei ist immer noch zu beachten, daß sie geflissentlich das ganze Verfahren auf das politische Gebiet überspielen und das Odium der Verurtheilung auf Pilatus überwälzen wollen. Aehnlich verhält es sich mit der Ausführung des Urtheils. Als Ausführende erscheinen die Synedristen und Juden überhaupt. Aber dies hängt nicht mit dem Paulinismus (Anon., Schwegler, Ritschl, Baur) noch mit den Quellen (Holtzmann) zusammen, sondern war in einem für Heidenchristen des römischen Reiches geschriebenen Evangelium eine einfache Klugheitsmaßregel. Zudem erwähnt Lucas all-

---

und die Apostelgeschichte berichtet von Verfolgungen des Christenthums als der Paulinismus noch im Saulus verborgen war.

1) Aberle geht freilich in seiner Art zu weit, wenn er die Milde als eine solche bezeichnet, „die mitunter fast wie eine Vertuschung der Schuld dieser Behörde aussieht". Vgl. 19, 47. 23, 35.

ein die allgemeine Trauer beim Eintritt des Todes (23, 48). Der Evangelist schont also die Behörde, ohne das Volk mehr als unumgänglich war zu belasten. Eine Vorbereitung der Ἰουδαῖοι des vierten Evangeliums (Scholt. S. 151) ist also nicht wahrscheinlich. Weder Lucas, der Heidenevangelist, ist antijüdisch und antijudenchristlich, noch sein Meister. Wenn beide Israel als Volk hoch anschlagen, so kann der Antijudaismus nur gegen die Auswüchse gerichtet sein.

Ich brauche mich nach dem, was ich im Commentar zum Matthäusevangelium nachgewiesen zu haben glaube, bei den Parallelen des Matthäus nicht lange aufzuhalten. Schon die Kindheitsgeschichte ist auch in dieser Beziehung wesentlich verschieden. Herodes und ganz Jerusalem erschrecken, da sie aus dem Munde der Heiden die Kunde von der Geburt des Königs der Juden vernehmen. Das Jesuskind muß nach Aegypten geflüchtet werden, damit Gott aus Aegypten seinen Sohn berufe. Rachel weint über ihre Kinder, weil sie nicht mehr sind. Wie ganz anders ist das Bild, welches Lucas aus der Kindheitsgeschichte entworfen hat! Da sind es ehrwürdige, fromme und gerechte Gestalten aus dem alten Israel, welche den Hintergrund der ganzen Geschichte bilden. Ueberall ist Freude und Jubel. Nur einmal wirft das künftige Unglück seinen Schatten in das idyllische Bild hinein (2, 34 f.). Die Erzählung vom Hauptmann aus Kapharnaum ist bei Lucas zum Vortheil der Juden gestaltet und der bedrohliche Schluß (Mt. 8, 10—12) wenigstens an dieser Stelle übergangen. Ebenso ist das Citat Mt. 13, 15 ausgelassen. Die Erklärung des Citats Luc. 20, 17, welche Mt. 21, 43 gegeben hat, haben Marcus und Lucas nicht aufgenommen. Schon V. 16 hat er mit Marcus eine Milderung angebracht. Die Parabel vom Gastmahl hat Lucas anticipirt (14, 16—24), ohne das Schicksal des ohne hochzeitliches Gewand Erschienenen zu erwähnen. Die Verfluchung des Feigenbaums, welche noch Marcus ausführlich berichtet, ist verschwunden und hat an anderer Stelle (13, 6—9) einen schwachen Ersatz erhalten. Ueberhaupt ist die Wahrnehmung zu machen, daß Lucas nicht nur nicht alles, was Matthäus c. 21—23 von Drohungen und Wehe über das Volk und seine Führer ausspricht, aufgenommen hat, sondern auch was er recipirte vielfach an anderem Ort und in milderer Form erzählt. Nur einmal ist eine Verschärfung anzuerkennen. Der Schlußsatz in der Parabel von den Minen (19, 27. 28) enthält ein vernichtendes Verdict gegen die Juden, wenn diese als die Bürger des Königs anzusehen sind.

Selbst die Pharisäer, die heftigsten Gegner und Feinde Jesu, welche in den Evangelien und vom Apostel Paulus die düsterste Charakterzeichnung erhalten haben, erscheinen bei Lucas in einem besseren Lichte als bei Matthäus. Zum Beweise genügt es auf die Reden des Täufers (Mt. 3, 7 ff. Luc. 3, 7 ff.), auf das Pharisäerkapitel (Mt. c. 12), das Händewaschen (15, 1—20) und die antipharisäische Rede (Mt. c. 23) hinzuweisen. Matthäus hat das ganze Sündenregister zu einer die Pharisäer erdrückenden Last zusammengehäuft, Lucas hat einen guten Theil übergangen, den andern anders vertheilt und gefaßt. Besonders instructiv ist die Erzählung von dem Vorwurf über das Austreiben der Dämonen durch Beelzebub [1]). Schon die Erzählung von den Einladungen des Herrn durch

1) Mt. 12, 24: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον. Mc. 3, 22: καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον. Lc. 11, 15: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν (sc. ὄχλων) εἶπον. Zur Erklärung genügt die Verweisung auf die Logia, in welchen die Worte an das Volk gerichtet waren (Weiß, Matth. S. 328. Simons S. 11) nicht, denn Matthäus hatte ja diese der Voraussetzung nach gleichfalls zur Hand. Adressirt sie aber Lucas an die ὄχλοι und verwirft die Beziehung auf die Pharisäer, weil er sie in

Pharisäer (Luc. 7, 36 ff. 11, 37 ff. 14, 1 ff.), welche dem Lucas eigenthümlich ist, beweist zur Genüge das Bestreben des Lucas, selbst dieser Partei noch eine gute Seite abzugewinnen. Denn waren diese Einkehren bei Pharisäern auch eine Gelegenheit für Jesus „in einem glänzenden Spiegelbilde seine Liebe, seinen Muth und die ganze makellose Reinheit seines Wandels" zu offenbaren (Schegg, 2, 332), und deßhalb für die Darstellung des Lucas geeignet, so zeigen doch die bei diesen Gelegenheiten vom Herrn gehaltenen scharfen Reden, daß auch den Pharisäern noch eine Hoffnung gelassen wird. Die antipharisäische Auffassung (Godet) kann ich hier so wenig gelten lassen als im Reisebericht überhaupt. Ein Kampf mit den Pharisäern ist ja gewiß vorhanden, aber nicht von der Ausdehnung und Intensität, wie Godet und J. Grimm mit andern [1]) voraussetzen. Einzelne Parabeln deutet Lucas selbst antipharisäisch (15, 1. 2. 16, 14. 15) oder sind gegen die Pharisäer direct gerichtet (18, 9—14), aber es folgt daraus nicht, daß alles antipharisäisch und antijüdisch gedeutet werden darf. In beiden Beziehungen wird Lucas von Matthäus weit übertroffen [2]).

Lucas zeigt also den Fortschritt vom Judenthum zum Heidenchristenthum als eine vollendete Thatsache, als eine nothwendige Consequenz des christlichen Prinzips. Aber es ist nirgends ein feindseliger Zug gegen das prophetenmörderische Judenthum wahrzunehmen, sondern nur der Schmerz und die Sehnsucht ausgedrückt. Wie in der Apostelgeschichte ist der Vorzug des Judenthums gewahrt und wie im Römerbrief (c. 9—11) ist die Hoffnung aufrecht erhalten und der Ueberhebung der Heidenchristen vorgebeugt. Es ist uns also unmöglich auch nur „eine Schärfung des Antijudaismus, den wir schon an dem universalistischen Judenchristenthum des Matthäus wahrnehmen" (Hilgenfeld) oder einen Gegensatz zu Matthäus anzuerkennen. Die Ueberwindung des Particularismus ist bei beiden selbstverständlich, aber dort ist sie vom antijüdischen Standpunkt als einzig und allein durch die Schuld der Juden auf ihre Kosten herbeigeführt, hier zugleich als eine nothwendige Folge der Entwicklung, die zuletzt auch den Juden wieder zugut kommt, dargestellt. Für diese Erklärung sprechen auch die speciell auf den Universalismus bezüglichen Stellen. Sie setzen den Urstamm des Christenthums unter den Juden voraus (1, 33. 54 f. 68 ff. 2, 10. 31. 32), gehen zu den Samaritern über (10, 33 ff. 17, 1 ff. vgl. 9, 55 f.) und umfassen endlich alle Menschen ohne Unterschied (3, 23 ff. 19, 10). Das Gebot an die Apostel (24, 17), in Jerusalem mit der Predigt anzufangen und von da zu allen Völkern weiter zu gehen, setzt die Gleichstellung mit den ἔθνη sammt dem Privilegium der Zeit voraus. Es ist derselbe Standpunkt, welcher in dem Auftrag des Auferstan-

---

engeren Zusammenhang mit der Vertheidigungsrede bringen will (Simons), so ist die Tendenz zugestanden.

1) Ritschl (das Evangelium Marcions 1846. S. 222 f.) hat gar Jesu Kampf mit den Pharisäern als Thema des Evangeliums angenommen. 4, 16—6, 11: Jesus ohne Berührung oder nicht im Gegensatz. 6, 12—11, 54: allmähliche Entwicklung bis zum Angriff auf die Pharisäer. 12, 1—19, 48: Befestigung des Gegensatzes, ohne Kampf. c. 20. 21: der Kampf mit gleichen Waffen. c. 22—24: die Entscheidung.

2) Dies erkennt Nösgen (1876. S. 281 f. 1880. S. 50 f.) wenigstens an, obwohl er den „antipharisäischen Zug" im zweiten Haupttheil des Evangeliums auch ziemlich hoch taxirt und die Quelle der Beunruhigung des Theophilus in einer judaistischen Opposition gegen die demselben ertheilte christliche Unterweisung sucht. Als ob es sich gelohnt hätte, zu einem reinen Privatzwecke solche Mühe aufzuwenden! Die judaistische Opposition gegen die paulinische Lehre wäre wenigstens eine gewichtige Veranlassung.

denen (Apg. 1, 8) eingenommen ist (vgl. dazu Luc. 13, 6. 19, 10 und die Parabel vom großen Gastmahl 14, 15—24). Der sittlich empfänglichere, wenn auch äußerlich unansehliche Theil ist in die Kirche eingetreten, andere werden nach den Zeiten der Heiden Buße thun und Verzeihung finden. Nur daraus erklärt es sich auch, daß entschieden universalistische Stellen des Matthäus wie 24, 14. 28, 19 bei Lucas fehlen. Es ist keine Zurückdatirung des spätern Christenthums in die Zeit Christi, sondern eine Auswahl und Formulirung der Lehren und Thaten Jesu, durch welche das jüdische Colorit abgestreift und der gemeinsame Gehalt den Heidenchristen nachgewiesen und erklärt wird.

Näher zum Paulinismus führt uns das was über die Jünger Jesu berichtet wird, obgleich hier angesichts der großen Willkürlichkeiten der Tendenzkritik [1]) Vorsicht zu empfehlen ist. Denn es läßt sich aus demselben durchaus nicht abnehmen, daß die Zwölfe mit Ungunst behandelt werden. Wenn manche Stellen über die Auszeichnung des Petrus fehlen, so ist dies wie bei Marcus zu beurtheilen (S. 22 f.) [2]). Anderes theilt aber Lucas mit den andern Synoptikern. So die Warnungen 8, 18 (Mt. 13, 12. Mc. 4, 24 f.) und 12, 1 ff. (Mt. 16, 6), die Bemerkung über Petrus bei der Verklärung 9, 32 f. (Mc. 9, 6), das schwere Verständniß der Leidensweissagungen 9, 45 (Mc. 9, 32). Zwar

1) Der sächsische Anonymus überbietet hierin fast alles Denkbare (S. 8—28). Er widerlegt sich aber durch seine Uebertreibungen selbst. Denn wenn von Lucas (beziehungsweise Paulus) „Petrus und seine Mitapostel fast nie anders als mit entehrenden Namen" genannt werden (S. 49) und alles was Paulus von seinen Gegnern sagt (Gal. 2, 13. 2 Kor. 10, 12 ff. 11, 5. 13. 15. 12, 7. 16) auf die Apostel bezogen wird, so verliert die Kritik den Anspruch, gehört zu werden. Wer sagen kann, daß im 3. Ev. die Apostel von Jesus als Pharisäer, Heuchler, Blinde u. s. w. bezeichnet werden, kann das Evangelium nur mit der Brille blinder Parteilichkeit gelesen haben.

2) Ein freundlicher Recensent (Griwnacky, Wiss. Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden II, 3, 1881. S. 155) verweist dagegen wieder auf die l. c. angeführte Stelle des Eusebius. Er glaubt, Marcus hätte seinen Zweck kaum erreicht, da das Matthäusev. die Grenzen seiner ursprünglichen Bestimmung bald überschritten habe. Petrus konnte die Auszeichnung mit Stillschweigen übergehen, weil er ja thatsächlich und unbestrittener Weise den Primat ausübte. Aehnlich verhalte es sich mit der Verleihung der Binde- und Lösegewalt an die Apostel, welche im Marcusev. ebenfalls übergangen wird. Aber im Lucasev. wiederholt sich dasselbe, ohne daß auf die Bescheidenheit des Petrus oder die factische Ausübung des Primats verwiesen werden kann, weil die Leser nicht Zuhörer des Petrus gewesen sind. Ja wären sie auch mit demselben bekannt gewesen, so wäre es mindestens auffallend, daß der Pauliner die Auszeichnung des Petrus mit Stillschweigen übergieng. Man könnte aber auch fragen, warum denn Matthäus nicht in gleicher Weise bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dem Primat voraussetzen konnte. Denn Petrus hat ihn doch nicht erst in Rom auszuüben begonnen. Im Gegentheil hat er laut Apostelgeschichte gerade in Jerusalem, Judäa und Samaria die ersten Functionen seines Amtes vorgenommen. Dem Matthäus ist vielmehr daran gelegen, die Organisation des Apostelcollegiums und der Kirche hervorzuheben, weil die Judenchristen, an die alte Theokratie gewöhnt, eine solche haben mußten, falls nicht der Bestand der Gemeinden gefährdet werden sollte (Jac. 3, 1 ff.). Ganz verschieden war es bei den Heidenchristen im römischen Reich, in welchem der Verdacht einer geheimen Verbindung fern gehalten werden mußte. Daß Lucas dem Petrus, „wie die Apostelgeschichte zeigt, eine eigentliche Primatstellung nicht zuerkannte" (Simons S. 9) harmonirt nur insoweit als derselbe in der Apostelgeschichte nicht formell ausgesprochen ist. Aber es wird überhaupt nur sein Auftreten in Palästina berichtet und auch über die Organisation der paulinischen Gemeinden Stillschweigen beobachtet. Dies ist ein Beweis, daß die kirchlichen Institutionen im römischen Reich absichtlich übergangen wurden.

hat 18, 34 bei den andern keine Parallele, aber dafür hat Lucas auch das herbe Wort des Herrn an Petrus nach der ersten Leidensweissagung (Mt. 16, 22 f. Mc. 8, 32 f.) weggelassen. Die Hervorhebung des Nichtverstehens an der letzteren Stelle war nach der großen Unterbrechung durch den Reisebericht gefordert und harmonirt mit dem, was auch in der Auferstehungsgeschichte so sehr betont wird. Sie ist ein Beweis für die Wichtigkeit, welche Lucas mit Paulus der Thatsache der Auferstehung beilegte und nur insofern für den Paulinismus des Evangeliums zu verwerthen (24, 31. 45. 49 vgl. Marcus S. 44). Will man die Apostelgeschichte herbeiziehen, so wird der paulinische Charakter des Verfahrens noch einleuchtender. Der Geist von oben mußte erst den Aposteln die höhere Einsicht verleihen, damit ihr Werk nicht als Werk menschlicher Einsicht, Klugheit und Kraft, sondern als Werk der göttlichen Gnade, des h. Geistes erscheine [1]). Nicht anders will ja auch Paulus seinen Apostolat betrachtet wissen (1 Kor. 3, 10. 15, 10). Auch der Mangel an Glaubenskraft (Luc. 17, 5 ff.) ist den andern nicht fremd (Mt. 17, 20. 21, 21. Mc. 11, 23), ja bei Lucas durch die Bitte der Jünger um Vermehrung des Glaubens gemildert. Der Rangstreit (22, 24 f.) ist zwar bei den andern früher angesetzt (Mt. 18, 1 ff. Mc. 9, 33 ff.), aber doch nicht übergangen. Die Verlegung desselben in die Scene nach dem Abendmahl weist wieder auf die Auferstehungsgeschichte hin. Das übereifrige Benehmen der Zebedäiden (9, 49. 54) hat wenigstens eine Analogie in der Bitte derselben (Mt. 20, 20 ff. Mc. 10, 35 ff.). Es bleibt also wenig übrig, was besonders zu Ungunsten der Zwölfe spricht und dieses Wenige wird aufgewogen durch die feierliche Berufung des Petrus und der Zebedäiden (5, 1 ff.), die Betonung der gänzlichen Loslösung von dem Besitze (5, 11. 28. 18, 28), die wiederholte Belehrung und Belobung der Jünger (8, 10. 22, 28—30) und die Schonung in der Leidensgeschichte (Mt. 26, 35. 56), namentlich des Petrus (Mt. 16, 33. 26, 74; die Beurtheilung von Mt. 14, 28—31 ist strittig vgl. Marcus S. 17). Nirgends ist also ein Antijudaismus oder Antipetrinismus wahrzunehmen. Die Aenderungen erklären sich aus der Rücksicht auf heidenchristliche Leser, in welcher Lucas etwas weiter gehen mußte, als Marcus. Nur ein Punkt bleibt noch übrig, der etwas weiter führt, die Aussendung der 70 (72) Jünger (10, 1 ff.). Denn die Aufnahme dieser Erzählung verräth den späteren Standpunkt der apostolischen Zeit und die paulinische Wirksamkeit unter den Heiden. Nicht als ob Lucas die Erzählung tendenziös erfunden [2]), oder aus einzelnen Andeutungen in seinen

1) Vgl. 1, 35. 67. 2, 27 f. 11, 13. 12, 10. 12. 24, 49 u. Apg. 1, 5. 8. 2, 4. 17 u. a. Nösgen (1880. S. 52 f.) verwendet diese Eigenthümlichkeit zum Beweise, daß von den Judaisten, welche von den in Syrien und Kleinasien im ersten Jahrhundert zahlreichen Goeten wie Simon Magus (Apg. 8, 8; Hegesippus bei Eus. 4, 22, 5 [30, 5]) beeinflußt waren, Zweifel und Bedenken gegen die apostolische Verkündigung von Christo wegen des Mangels einer δύναμις erhoben worden seien. Aber man braucht nicht so weit zu gehen, da Paulus selbst sich wiederholt auf den Besitz des göttlichen Geistes beruft. Bei den zeitlich und örtlich fernstehenden Heidenchristen mußte überhaupt das sichtbare Walten des h. Geistes in der Entwicklung des Christenthums nachdrücklich betont werden.

2) So die Tendenzkritik (Strauß, de Wette, Gfrörer, Theile, Ammon, der sächs. Anonymus, Ritschl, Schwegler, Baur, Volkmar, Scherer, Zeller, Köstlin, Scholten), die einen Gegensatz zwischen den 12 und den 70 statuirt. Ein solcher ist aber weder in der Erzählung noch in der Instructionsrede vorhanden. Die 70 verschwinden auch alsbald wieder aus der Geschichte, während die 12 nach wie vor die Begleiter Jesu sind (9, 54. 17, 5. 18, 31) u. 24, 47 mit der Mission an alle Völker betraut

Quellen zusammengestellt und zurecht gelegt hätte (Ew., Holtzm.), denn zu dieser Annahme berechtigt das Fehlen bei den andern nicht, aber immerhin läßt sich die Aufnahme dieser charakteristischen Erzählung an der Spitze des Reiseberichts nicht durch ein einfaches historisches Motiv begreiflich machen. Hier ist ein Hinausgehen über den ursprünglichen Apostelkreis, wie es durch den von Gott erwählten Paulus unternommen wurde, eine Uebertragung der apostolischen Gewalt auf jüngere Männer, Gehilfen und Nachfolger, ganz absichtlich angedeutet. Können wir im Marcusevangelium den Nachweis erkennen, daß die Heidenchristen nicht verkürzt sind, wenn sie das Evangelium erst aus der Hand der Apostel erhielten, weil diese von allem Augenzeugen gewesen sind (S. 44 f.), so dürfen wir schon hier vermuthen, daß Lucas die Berechtigung eines weiteren Kreises zur Verbreitung des Evangeliums darthut und den Zuhörern des Paulus und seiner Gehilfen zeigt, daß ihr Glaube und ihre Gnade in nichts hinter dem Glaubensstand der andern zurückstehen (vgl. 1 Petr. 5, 12. 2 Petr. 1, 1). Weil aber die 70 nicht weiter erwähnt und nicht zu einer Probemission, sondern zur Vorbereitung der Thätigkeit Jesu vorausgeschickt werden, und sie wahrscheinlich nicht von Anfang an Zeugen Jesu gewesen sind, so ist ihnen eine längere Instruction gewidmet als den Aposteln. Lucas konnte schon an sich nicht in unmittelbarer Nähe zweimal eine lange Instructionsrede aufnehmen. Auch Paulus hat den Unterricht des Herrn nicht mit den Aposteln genossen, aber er ist doch von Jesu selbst ausgerüstet und ausgeschickt worden und hatte nicht nöthig, sich von andern belehren zu lassen (Röm. 15, 20. 1 Kor. 9, 14. 2 Kor. 10, 14. Gal. 1, 11 ff.).

Den eigentlichen Paulinismus des Evangeliums aber lernen wir erst durch die Vergleichung des religiösen Charakters mit dem der paulinischen Briefe kennen. Doch müssen wir auch hier alsbald wieder die Restriction anbringen, daß bei aller Aehnlichkeit das Evangelium doch weit entfernt ist, die paulinische Ausdrucksweise und die mitunter einseitigen, weil im Kampfe mit den Gegnern vorgetragenen Beweisführungen darzubieten. So wenig Paulus ein Gegner der Urapostel war (Gal. 2, 9), eben so wenig ist seine Dogmatik im Gegensatz zu jener der Urapostel. Aber es war der natürliche Entwicklungsgang, daß in der Anlehnung an das alte Gesetz und die alte Theokratie zuerst das sittliche Leben auf eine tiefere ethische Basis gestellt wurde, wie z. B. im Matthäusevangelium, und dann erst das Unzureichende aller Gesetzesgerechtigkeit, die hohe Bedeutung der Gnade und des Glaubens zum vollen Bewußtsein gebracht wurde. Die Elemente hatte Jesus den Jüngern gegeben, das Uebrige war der Wirksamkeit des h. Geistes vorbehalten. Die Urapostel konnten sich nur schwer und allmählich auf den speculativen Standpunkt erheben. Dazu hat sich Gott sein eigenes Gefäß auserwählt, daß es seinen Namen zu den Heiden trage, die nicht an das alte Gesetz gewöhnt waren. Aber auch Paulus, so sehr er die Gnade und Barmherzigkeit des Erlösers in den Vordergrund stellte, war doch weit entfernt, das sittliche Leben und die Werke der Gerechtigkeit zu schmälern [1]). Nur wenn man

---

werden. Wer annimmt, daß die Evangelisten historische Vollständigkeit anstrebten, wird freilich hier eine Schwierigkeit finden.

1) Ueber die allmähliche Wandlung der protestantischen Dogmatik in diesem Lehrpunkte vgl. meinen Aufsatz: Jacobus und Paulus, Theol. Quart. 1880. S. 28 ff. S. 247 ff. Ich verweise beispielshalber noch auf den neuesten Commentar zum Römerbrief von Godet (deutsch von Wunderlich 1881), der zu 2, 6 bemerkt, es gebe nur Eine Antwort, wenn man nicht einen schreienden Widerspruch in der Lehre des Apostels annehmen wolle: die Rechtfertigung durch den Glauben allein gilt für den

den Paulinismus so versteht, kann man denselben im Lucasevangelium wieder finden, andernfalls ist es höchstens ein „gemäßigter" Paulinismus (Hilgenfeld). Und nicht einmal dieser ist leicht nachzuweisen, denn „die Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatze gegen die Werkgerechtigkeit" ist gewiß 1, 77. 78. 10, 20 nicht einmal angedeutet und ebenso wenig 8, 12. 10, 41. 42. 17, 5—10 „bestimmt gelehrt" [1]). Denn 8, 12 ist mit ἵνα μὴ πιστεύοντες σωθῶσιν nur der Gedanke der Parabel ausgesprochen, daß die gläubige Aufnahme des göttlichen Wortes die unerläßliche Bedingung des Heils sei, sonst könnte Lucas nicht von der einzigen Klasse, bei welcher der Samen auf gutes Erdreich fiel, sagen: καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. Den guten Theil der Maria (10, 41. 42) kann man aber schon deßwegen nicht so erklären, weil dort nur von einer historischen Person die Rede ist und aus dem Zusammenhange nicht hervorgeht, daß Martha einen schlechten Theil erwählt hat. Glaube und Rechtfertigung werden gar nicht erwähnt. Besser könnte man von beschaulichem und thätigem Leben sprechen. Folglich bleibt nur noch die Erzählung von dem unnützen Knechte (17, 5—10) übrig [2]), in welcher aber wieder von der Rechtfertigung keine Rede ist. Nur das Pochen auf die eigene Kraft und den eigenen Werth (λέγετε v. 10) ist verboten, ohne daß dadurch über den Werth der Werke an sich abgesprochen wird. Dies stimmt allerdings mit paulinischen Aussprüchen überein (1 Kor. 15, 9 f.), aber es ist nicht zu vergessen, daß Paulus nichts desto weniger einen Lohn für seine Arbeit erwartet (1 Kor. 3, 14. 9, 17 f. 25 ff. 2 Tim. 4, 8). Wahrlich, wenn keine anderen Anzeichen von Paulinismus vorhanden wären, so müßten wir diesen mit Holtzmann als aufklebende Etiquette bezeichnen. Aber ich schlage die religiöse Grundrichtung des Evangeliums, die Lehre von der Gnade, Barmherzigkeit und Verzeihung höher an. Die Erzählungen von der Sünderin (7, 36—50), vom Pharisäer und Zöllner (18, 10—14), von Zachäus (19, 1—10) und vom reumüthigen Schächer (23, 39—43) zeigen die unendliche Barmherzigkeit des Erlösers im herrlichsten Lichte, das noch durch die drei von Lucas allein berichteten letzten Worte des sterbenden Erlösers, welche volle Verzeihung versprechen, erhöht wird (23, 34. 43. 46). Vergleicht man damit noch die Parabeln im 15. Kapitel, so geht Lucas in der ersten nicht nur über Mt. 18, 12—14 weit hinaus, sondern gibt auch in der Parabel vom verlorenen Sohn ein so ergreifendes Bild von der Barmherzigkeit Gottes gegen den reuig zum Vater zurückkehrenden Sohn, daß schon dieses allein genügen würde, über den Grundton des gefühlsvollen Evangeliums zu belehren [3]). Jesus erbarmt sich aller. Wie er sich der Sünder und Zöllner annimmt, so verschmäht er es auch nicht, bei ihren Gegnern, den Pharisäern einzukehren, wenn er hoffen kann, bei diesen Gelegenheiten durch ein Wort der Belehrung oder Zurechtweisung wenigstens in das eine oder andere nicht ganz verhärtete Herz den Keim eines besseren Lebens senken zu

---

Zeitpunkt des Eintritts in das Heil durch die freie Vergebung der Sünden, aber nicht für den Zeitpunkt des Gerichts. Abgesehen von diesem doppelten Maßstab, der den Widerspruch nur verdeckt, ist doch die Werkgerechtigkeit als paulinisch zugelassen.

1) Grau sagt doch wenigstens (1, 271) nur, daß diese Worte des Herrn (18, 9 ff. 17, 10. 10, 38—42) „nahe an die Predigt des Paulus von der Glaubensgerechtigkeit anrühren."

2) Godet 2, 459: L'enseignement sur le serviteur inutile sape radicalement la justice des oeuvres.

3) Vgl. außer der Kindheitsgeschichte die Erweckung des Jünglings von Nain (7, 11 ff.), die Salbung durch die Sünderin (7, 36 ff.), die Frauen (8, 1—3), Maria und Martha (10, 38 ff.), die Seligpreisung (11, 27 f.), die Agonie Jesu (22, 43 f.).

können. Gerade Paulus ist es aber wieder, der überall die Ueberschwenglichkeit des Reichthums der Güte und Geduld und Langmuth Gottes preist (Röm. 2, 4). Diese Gnade kommt aber von dem, welcher als Herr in seine Herrlichkeit eingegangen ist und von seinem Throne aus den reichen Segen spendet. Wie bei Paulus (und Johannes) ist Jesus bereits der Herr, ὁ κύριος (7, 13. 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5 ff. 19, 8. 22, 31. 24, 34). Das Uebermenschliche in der Person Jesu und der an ihm vollzogenen Thatsachen wird geflissentlich geschildert und „so dem Leser ein lebendiges Bewußtsein über den göttlichen Ursprung des Werkes Christi hervorgerufen" (Köstlin S. 217. Aberle S. 73 f.) [1]). Dies beweist z. B. die Vorgeschichte und die Auferstehungsgeschichte. Auch in der Leidensgeschichte ist die Aehnlichkeit von 22, 69 mit Apg. 7, 55 längst bemerkt worden. Nicht nur läßt Lucas das Kommen auf den Wolken (Mt. 26, 64. Mc. 14, 62) weg, sondern er berichtet auch die Schlußfolgerung der Synedristen: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wogegen 23, 47 nicht angeführt werden kann, weil diese Form der Rede des Hauptmanns eine Beziehung zur Adresse an Heidenchristen des römischen Reiches hat. Jesus ist also der Menschensohn, der, nachdem er die Welt mit Gott durch den Tod am Kreuze versöhnt hatte, als Gottessohn zum Vater in den Himmel zurückkehrte, um von dort aus die Kraft von der Höhe zu senden (24, 49).

Noch bleibt uns ein freilich schon da und dort im Vorhergehenden berührter Theil des dritten Evangeliums zur Besprechung übrig. Ist nicht ein starker ebionitischer Zug in demselben vorhanden? Der Ebionitismus soll darin bestehen, daß in der Vorgeschichte das ebionitische Judenchristenthum verherrlicht, im Evangelium selbst die Armen als solche selig gepriesen, die Reichen verdammt werden (6, 20—25. 16, 19—21), das Gebet (11, 5—13) und andere gute Werke empfohlen (6, 35. 16, 9. 18, 29 f.) und die Trennung zwischen dem αἰὼν οὗτος und μέλλων bis zu einem Gegensatz gesteigert werde, um von einzelnen bereits besprochenen Stellen über die Geltung des Gesetzes, welche schon an sich ebenso gut paulinisch als judenchristlich sind [2]), zu schweigen. Aber so sehr die Tendenzkritik (Schwegler, Ritschl, Zeller, Köstlin) diese Partien im Interesse des conciliatorischen Charakters (Simons „conciliatorischer" Charakter, aber ohne bewußte „Tendenz") verwerthet und gepreßt hat, so mußte sie doch selbst die Correctur eintreten lassen und verstieg sich bis zum Gegensatz (Baur, Anonym. [3]), Volkmar).

---

1) Vgl. auch Nösgen, St. u. Kr. 1877. S. 485 ff., der aber im Anschlusse an Baur (Neut. Theol. S. 299) den h. Geist „als das die Persönlichkeit constituirende Princip" in der Christologie des 3. Ev. zu stark betont.

2) Holtzmann (Jahrb. f. prot. Theol. 1878. S. 562) glaubt, daß für die Weglassung von der Kritik des Gesetzes Mt. 5, 21—48, der Perikopen Mc. 7, 1—23. 10, 2—12 die Rücksicht auf ein heidenchristliches Publikum (Weiß) nicht ausreiche. „Es ist vielmehr der conservative und kirchlich gewordene Pauliner, welcher auch hier den Begriff des Gesetzes schont. Gerade bei dieser conservativen Stellung, welche die Berichterstatter zum Begriffe des Gesetzes einnehmen, erscheint es aber doppelt geboten, die radikaleren Züge, welche sich gleichwohl auf solcher Spiegelfläche noch erhalten haben, nicht in den Wind zu schlagen, sondern gerade an ihnen vielmehr definitiv sich zu orientiren." Die Willkür des Anonymus verdient keine Beachtung.

3) S. 218: „Gerade die beiden ersten Kapitel sind nach Sprache und Sinn das Paulinisch'ste, was man in Lucas nur finden mag, nur daß sie vielleicht das Letzte sind, was die Hand des Paulus zum Evangelium hinzufügte." Wittichen hat noch 1866 (Jahrb. f. deutsche Theol. S. 479 f.) eine durchgehende judenchristliche Tendenz behauptet, leugnet aber 1873 (Zeitschr. f. wiss. Theol. S. 510 f.) nicht nur diese, sondern auch die paulinische (Scholten) und die conciliatorische (Overbeck), und glaubt

Und hier begegnen sich seltsamerweise der Anonymus mit seiner extremen paulinischen Tendenz und Holtzmann mit seiner Abneigung gegen jede Tendenz. Denn dieser stimmt jenem darin bei, daß in der Vorgeschichte der Rohstoff gut jüdisch, aber so vom paulinischen Geiste durchhaucht sei, daß er in dieser künstlerischen Vollendung die in der That passendste Vorrede bilde zu einem Evangelium, dessen eigentlicher unterscheidender Charakter der paulinische ist. Auch sonst sei die Darstellung des Lucas durchaus so, wie wir es von dem universal christlichen Geiste eines unter dem Einflusse des Paulus stehenden Schriftstellers erwarten können (S. 400. Vgl. auch Hilgenf. Evv. S. 163 f. Einl. S. 556). Hier ist in der That der historische Standpunkt berechtigt. Der Stoff ist sicher aus der Objectivität der Quellen zu erklären, aber die Aufnahme und Anordnung beweisen die Verträglichkeit mit dem paulinischen Standpunkte. Ein Gegensatz ist nur für diejenigen vorhanden, welche Beten, Fasten und Almosengeben, überhaupt die guten Werke für antipaulinisch halten. Und doch hat sich Paulus selbst von allem Irdischen losgeschält, für die Armen in Jerusalem Collecten veranstaltet, die Gläubigen in sein Gebet eingeschlossen und sie um ihre Fürbitte gebeten, ein strenges Leben und ein ernstes Ringen nach dem Preis des ewigen Lebens gefordert und die Gläubigen zur fortwährenden sittlichen Bereitschaft ermahnt, damit sie am Tage der Wiederkunft als getreue Knechte erfunden werden. Sein Christus ist in Knechtsgestalt erschienen (Phil. 2, 6—8) und er selbst ist der treue Diener desselben. Es ist daher weder eine spätere Ueberarbeitung des paulinischen Urlucas (Baur, Scholten), noch ein ebionitisches Urevangelium (Keim, Hilgenf., Wittichen), noch ein Paulinismus in Decadence (Overbeck) zuzugeben. Aber auch die Entwicklungsgeschichte des Christenthums (Godet) erklärt diesen „Ebionitismus“ nicht. Freilich war das Judenthum der natürliche Ausgangspunkt und die geistige Religion der Zweck der Offenbarung, aber daraus folgt noch lange nicht, daß die Schrift des Lucas das Gemälde der Ersetzung der Oekonomie des Buchstabens durch die des Geistes ist (2, 463). Der Mosaismus ist Ausgangspunkt, die evangelische Geistigkeit entwickelt sich immer mehr, das Gesetz wird beobachtet bis der Geist kommt. Jesus ist ein Diener der Beschneidung (Röm. 15, 8) und ein Prophet des Geistes. Aber trotzdem ist der Schluß falsch, daß diese beiden Elemente sich wie Ausgangspunkt und gewolltes Ziel verhalten, denn eine Vergleichung mit dem Matthäusevangelium beweist, daß Lucas in vielen Punkten und gerade in den socialen Fragen rigoroser und weniger „geistig“ urtheilt als Matthäus. Es hätte also vielmehr Overbeck als Godet Recht. Man darf den Maßstab nicht allein vom Cerimonialgesetz, sondern muß ihn vom Sittengesetz nehmen, von den Gesetzeswerken zu den Glaubenswerken fortschreiten. Dann zeigt es sich, daß die beiden Hauptgedanken, welche der Apostel an verschiedenen Stellen mitunter etwas einseitig ausgesprochen hat, im Evangelium ruhig als Grundgedanken der christlichen Lehre aus dem Leben und der Lehre Jesu neben einander gestellt sind. Das paulinische Christenthum hat sich zwar mehr und mehr unabhängig vom Mosaismus gemacht, aber es hat mit der Gesetzesgerechtigkeit nicht jede Werkgerechtigkeit verworfen und das Gesetz nicht an sich, sondern ohne die Gnade für unnütz erklärt. Dies giebt ja schließlich Godet auch selbst zu, indem er den barmherzigen Samaritan als

---

vielmehr, daß der Charakter überhaupt nicht aus einer eigenen Tendenz, sondern nur aus mehreren differenten Tendenzen oder Anschauungsweisen, welche nacheinander von den verschiedenen Verfassern des Buches vertreten wurden, erklärt werde.

Beispiel von Röm. 2, 14 bezeichnet und den Zakchäus wegen der Offenbarung der natürlichen Rechtschaffenheit und Wohlthätigkeit lobt, so daß als Ideal der griechische καλὸς κἀγαθός erscheine (2, 473). Das natürliche Gesetz, welches für heidenchristliche Leser betont werden mußte (Aberle S. 77), ist ja im Grunde dasselbe, was der Dekalog ist, und die Gerechten der Vorgeschichte sind nicht weniger einnehmend als die bekehrten Sünder des Evangeliums. Der Mosaismus, so weit er ethisch im strengeren Sinne ist, bleibt also, durch den christlichen Geist vertieft und erweitert, in das Herz des Menschen geschrieben bestehen und in diesem Sinne wird das Gesetz von Lucas so wenig als von Paulus angetastet. Der selbstgerechte Pharisäer und der Gerechte des alten Bundes sind wesentlich verschieden [1]). Wie in den „paulinischen" Stellen die Barmherzigkeit und Gnade in den Vordergrund gestellt wurden, so wird in den „ebionitischen" Partien dem Elend, der Noth mit der Hoffnung auf die Belohnung im Jenseits ein Balsam in die Wunde geträufelt, welcher die Grundbedingung für die Heilung des menschlichen Elends, für den Frieden des größeren, zeitlich schlecht situirten Theils der Menschheit bildet. Von allen Seiten kommt man also wieder auf denselben Grundgedanken zurück. Die Armen, Unglücklichen, Sünder finden Barmherzigkeit bei dem aus Liebe zu den Menschen Mensch gewordenen und am Kreuze gestorbenen Sohne Gottes, wenn sie in Reue und Liebe zu ihm zurückkehren und bei ihm bleiben.

Das Evangelium hat also den Zweck, die paulinischen Heidenchristen in ihrem durch den Unterricht gepflanzten Glauben zu befestigen, indem die negative und feindselige Haltung des jüdischen Volkes erklärt und die Berufung der Heiden als von Anfang an feststehendes Prinzip nachgewiesen wird. Die göttliche Barmherzigkeit umfaßt beide vorher getrennte Nationen mit gleicher Liebe, um sie aus dieser bösen Welt für das zukünftige Reich der Seligkeit zu retten. Der Erfolg hängt aber von dem Verhalten des Einzelnen ab [2]). Damit ist sowohl die Berechtigung des paulinischen Evangeliums als die sachliche Uebereinstimmung mit dem Evangelium der Urapostel, dem Evangelium Christi bewiesen.

§ 4.

Zeit und Ort der Abfassung.

1) Ueber die Zeit der Abfassung sind im Evangelium selbst einige Andeutungen enthalten. Der Prolog beweist wenigstens, daß der Verfasser des

---

1) Grau (1, 272 f.): „Wir finden daher, daß jene gesetzlichen Aussprüche der Redesammlung gerade so dem ethischen Theile der paulinischen Briefe entsprechen, wie die vorhergehenden dem dogmatischen Theile."

2) Deßhalb ist es unrichtig, wenn Godet (1, 18) das Matthäusevangelium „le Traité du droit de Jésus à la souveraineté méssianique sur Israel" und das Lucasevangelium „le Traité du droit des paiens à l'entrée dans le royaume méssianique" nennt. Matthäus wendet sich ebenso wenig an Juden als Lucas an Heiden. Matthäus weist ebenso gut das Recht der Heiden zum Eintritt in das messianische Reich nach als Lucas. Das Unterscheidende ist vielmehr die Stellung zum jüdischen Volke, dem bei Lucas immer noch die Thüre offen gelassen ist. Der Universalismus ist bei beiden etwas Selbstverständliches. Matthäus erklärt den Judenchristen, warum die Juden verworfen und die Heiden berufen werden, Lucas den Heidenchristen, warum die Juden noch außerhalb stehen bleiben.

Evangeliums der zweiten Generation des Christenthums angehört, also dem Tode des Herrn schon ferner steht, aber doch die Augenzeugen der Geschichte persönlich kannte (παρέδοσαν ἡμῖν). Die Behandlung der eschatologischen Rede aber (c. 21) weist dem 3. Evangelium eine spätere Stellung als den beiden andern synoptischen Evangelien an. Denn einerseits sind die Zerstörung Jerusalems und die Parusie deutlich auseinander gehalten und andererseits ist die Schilderung der Belagerung Jerusalems derartig concret, daß hier die Prophetie bereits in Erfüllung übergehen muß. Eine Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems [1]) ist aber dadurch nicht angezeigt, weil dafür der Anfang des Krieges ausreicht und sonst der prophetische Charakter eines Theils der Rede verloren gienge (21, 20 ff. 31), den doch der Verfasser entschieden voraussetzt [2]). Ein Herabgehen in das zweite Jahrhundert (Baur, Zeller, Hilgenf., Wittichen, Volkmar, Keim, Simons) ist durch 21, 32 jedenfalls ausgeschlossen (Meyer, Weiß) [3]). Ich halte deßhalb dafür, daß das Jahr 70 die untere Grenze ist. Diese müßte noch weiter zurückverlegt werden, wenn die Apostelgeschichte, welche sich selbst als zweites Werk desselben Verfassers einführt, schon vor oder in dem Jahre 64 geschrieben worden wäre, wie man aus dem Schlusse derselben vielfach gefolgert hat (Tholuck, Thiersch, Ebrard, Guericke, Feilmoser, Reithmayr, Langen, Bisping, Schegg, Reischl, Godet, Aberle, Vilmar u. A.) [4]). Diese Folgerung ist aber nur dadurch veranlaßt worden, daß man das Abbrechen der Erzählung sich anders nicht erklären zu können glaubte [5]). Wie man aber dieses deuten mag, keinesfalls kann es, wenn die Apostelgeschichte in Rom geschrieben worden ist, besonders auffallend sein. Man kann die Annahme von Zwischenfällen (Verhinderung des Verfassers durch Abwesenheit, Tod oder Aehnliches)

---

1) Credner, de Wette, Bleek, Zeller, Reuß, Lekebusch, Güder, Tobler, Köstlin, Holtzmann, Ewald, Weizs., Meyer, Mangold, Keim, Weiß, Scholten u. A.

2) Schon Feilmoser (S. 177 Anm. 1) hat auf die Unsicherheit dieser inneren Gründe hingewiesen. Paulus, Grau u. A. schließen aus 21, 24, das Evangelium müsse vor der Zerstörung, aber nahe an 70 geschrieben worden sein, Nösgen findet nach Röm. 11, 25—28. Off. 11, 1. 2 die Zeit vor der Neron'schen Christenverfolgung damit verträglich, andere folgern aus demselben Verse die spätere Abfassung.

3) Nösgen sucht (S. 128 f.) aus den Anspielungen im Buche Baruch und im Testament der 12 Patriarchen den Beweis zu führen, daß unser Evangelium bald nach der Zerstörung Jerusalems benützt wurde.

4) Daß auch Hieronymus aus dem Schlußsatze der Apostelgeschichte für Zeit und Ort der letzteren diese Folgerung zog (Reithmayr S. 409 f.), ist bloß in Betreff des Orts richtig: cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, i. e. usque ad quartum Neronis annum, ex quo intellegimus, in eadem urbe librum esse compositum (de vir. ill. c. 7).

5) Dies wäre nach Hilgenfeld auch die Meinung des Muratorianums (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881. S. 141). „Auf die Frage: a quo loco vel qua ex causa das Lucasevangelium verfaßt sei, wird also die Antwort gegeben: Verfaßt hat es aus eigenem Antrieb der Deuteragonist des reisenden Paulus. Und wird das Marcusevangelium erst von den Vorträgen des Petrus in Rom hergeleitet, so haben wir hier am Ende die Quelle jener Ueberlieferung der Presbyter des alexandrinischen Clemens (Eus. Kp. 6, 14, 5), daß die beiden Evangelien mit Genealogien, des Matthäus und Lucas, zuerst geschrieben seien. Da Lucas in seinem zweiten Buche, der Apostelgeschichte (28, 30. 31), mit der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom abbricht, weder das Leiden des Petrus noch die Reise des Paulus von Rom nach Spanien (Röm. 15, 24. 28) miterlebt hat, wird man sein erstes Buch, das Evangelium, noch in seine Begleitung des reisenden Paulus zu setzen haben, d. h. früher als die Anwesenheit des Petrus in Rom, welche mit seinem Märtyrertode schloß." Vgl. aber zum Deuteragonisten S. 6 Anm. und zu Clemens Al. Marcus S. 26 f.

oder die Absicht, ein drittes Buch zu schreiben, für ungenügend halten, muß aber dann eine Erklärung für den Mangel aller Nachrichten über den zweijährigen Aufenthalt des Paulus in Rom suchen und kommt damit zu demselben Resultat, daß der Verfasser die Geschichte des Apostels nur bis Rom verfolgen wollte [1]). Der Schluß auf die Abfassungszeit bleibt also unsicher. 8, 26 kann nicht für die spätere Abfassung geltend gemacht werden (Schneckenburger, Hitzig, Maier, Keim u. a.; vgl. Aberle S. 83), spricht aber sicher auch nicht dagegen. Als obere Grenze muß schon mit Rücksicht auf den engen Zusammenhang mit der Apostelgeschichte die Gefangenschaft des Apostels, wahrscheinlich der Beginn der römischen Gefangenschaft angenommen werden.

Von den historischen Nachrichten kann wieder nur eine einzige auf einige Genauigkeit Anspruch machen, die viel bestrittene Stelle des Irenäus [2]). Ich habe mich schon früher für die historische Anordnung ausgesprochen (Matth. S. 47 ff. Marcus S. 46 f.) und muß bei dieser Ansicht stehen bleiben. Die entgegenstehende Bemerkung des Clemens Alexandrinus [3]), welche Godet für das einzige sichere Datum hält, ist nicht nur von allen andern Kirchenvätern widerlegt [4]), sondern erweist sich auch zu deutlich als Reflexion über die Bedeutung der Kindheitsgeschichte (Marcus S. 27). Gerade die Vorgeschichte des Lucasevangeliums hatte von den Häretikern die meisten Angriffe zu erdulden. Ein Evangelium mit einer Genealogie wurde ja wirklich zuerst geschrieben. Die späteren Väter setzten allerdings die Abfassung des Evangeliums auch früher an, aber sie hielten es mit dem Marcusevangelium ebenso. Beim Lucasevangelium ist zudem der Grund noch recht durchsichtig. Die weitaus größte Anzahl hat sich durch die vermeintliche Belobung des Lucasevangeliums durch Paulus irre führen lassen. Denn darüber ist heutzutage unter den Exegeten kein Zweifel mehr, daß Paulus an den genannten Stellen kein schriftliches Evangelium gemeint habe. Damit fallen Origines, Eusebius, Hieronymus, Ambrosius und viele Späteren außer Betracht [5]). Es bleiben nur noch einzelne genaue Zahlenangaben zu be-

1) Chrys. in act. ap. H. 55, 2: μέχρι τούτων τὸν λόγον ἵστησιν ὁ συγγραφεύς, καὶ ἀφίησι διψῶντα τὸν ἀκροατήν, ὥστε λοιπὸν ἀφ' ἑαυτοῦ συλλογίζεσθαι· τοῦτο καὶ οἱ ἔξω ποιοῦσι· τὸ γὰρ πάντα εἰδέναι, νωθῆ ποιεῖ καὶ ἐκλελυμένον· τοῦτο δὲ ποιεῖ, καὶ οἷα τὰ μετὰ ταῦτα οὐ λέγει, περιττὸν ὅσον πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας τοῖς συγγραφεῖσιν ἡγούμενος, καὶ ἀπὸ τούτων μανθάνοντας, τὸ προστιθέναι τῷ λόγῳ· πάντως γὰρ οἷα τὰ πρότερα, τοιαῦτα ἔσχε καὶ τὰ μετὰ τοῦτο· ἄκουε δὲ καὶ οἷα μετὰ ταῦτα γράφων πρὸς Ῥωμαίοις, φησίν, ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς.

2) Sie lautet, so weit sie das Lucasevangelium betrifft: καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον· ἐν βίβλῳ κατέθετο (Eus. 5, 10, 3), steht aber in einer Zusammenstellung sämmtlicher Evangelien. Unmittelbar vorher heißt es vom Marcusevangelium: μετὰ δὲ τὴν τούτων (τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου) ἔξοδον Μάρκος . . . καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.

3) Eus. 6, 14, 5: προγεγράφθαι ἔλεγον (sc. οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

4) Patrizi 1, 64: Lucam evangelium suum scripsisse post Matthaeum et Marcum nisi omnium superiorum aetatum auctoritates nihil pensi habeamus, dubitare non est.

5) Vgl. noch C. a Lap., der wegen 2 Kor. 8, 18 als unteren Termin das Jahr 58 annimmt, da nach Hieronymus das Evangelium in Achaja geschrieben worden sei. Die Berufung auf Ignatius ad Eph. ist aber auf Pseudo-Ignatius zu übertragen, der 15, 2 schreibt: ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, πρῶτον ἐποίησεν, καὶ τότε ἐδίδαξεν, ὡς μαρτυρεῖ Λουκᾶς, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. Auch was Augustinus über eine frühere Abfassung sagt, verräth die Absicht: eo quippe tempore scripserunt Marcus et Lucas, quo non solum ab ecclesia Christi, verum etiam ab ipsis adhuc in carne manentibus apostolis probari potuerunt (de cons. evv. 4, 8, 9).

rücksichtigen. Diese finden sich theils in den Unterschriften einzelner Handschriften, theils bei Euthymius und Theophylakt. Zu den ersteren ist Tischendorf ed. VIII p. 738 zu vergleichen [1]). Euthymius und Theophylakt geben gleichfalls das 15. Jahr an, so daß in der späteren Zeit bei den Griechen eine allgemeine Tradition vorhanden sein mußte. Diese verliert aber allen Werth, wenn man beachtet, daß der älteste Zeuge (K) aus dem 9. Jahrhundert stammt. Da nach der Apostelgeschichte Lucas vor der zweiten Reise mit dem Apostel nicht zusammen war, so hat sie auch innerlich keinen Halt. Die Notiz der arabischen Uebersetzung beruht aber auf einer Berücksichtigung von 2 Kor. 8, 18, wonach auch C. a Lap. aliquot ante ann. 58 die Abfassung ansetzt.

Daraus dürfte überzeugend hervorgehen, daß der einzige annehmbare Zeuge für die Abfassungszeit des Evangeliums Irenäus ist. Nach ihm ist die obere Grenze der Tod der Apostelfürsten, als untere, die nach dem Zusammenhange des Irenäus jedenfalls nicht weit herabzurücken ist, muß aus inneren Gründen das Jahr 70 angenommen werden, so daß der Zeitraum von 67—70 die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

2) Ueber den Abfassungsort des Evangeliums sind die Alten ebenso unsicher und uneinig. Hieronymus [2]) und Gregor von Nazianz [3]) verlegen das Evangelium nach Achaja und Böotien. Remigius, Thomas und die späteren Lateiner folgen dem Hieronymus, dessen Angabe durch die Nachrichten über die Transferirung der Gebeine des Lucas unterstützt wird [4]). Die oben angeführte arabische Uebersetzung spricht wenigstens für Griechenland (Macedonien). Ganz abweichend hievon verlegen die Syrer durchweg die Abfassung des Lucasevangeliums nach Alexandrien. Vgl. Tischendorf ed. VIII, 1 p. 738. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons. 1. 1881. S. 54 Anm. 3. Der einigemal erwähnte Aufenthalt des Lucas in Alexandrien und Aegypten (vgl. S. 4) wird wie beim Marcusevangelium (S. 45) Veranlassung hiezu gegeben haben [5]). Nur vereinzelt wird Rom als Abfassungsort genannt [6]). Die älteste und allgemeinere Angabe lautet also für Griechenland. Aber es ist nicht zu vergessen,

---

1) Praeterea multi (ut iam KS) subscriptiones auctas habent hunc in modum: εὐαγγ. κα. Λουκ. (S etc.) vel quod frequentius τὸ κα. Λουκ. (et K etc.) ἐξεδόθη μετὰ χρόνους ιε (15) τῆς του χῦ ἀναλήψεως. ar^{e} (arabische Uebersetzung des Erpenius): finitum est exemplar evang. apost. Lucae medici, quod scripsit Graece in urbe aliqua Macedoniae post ascensionem D. N. Jesu Christi ad caelum XXII anno, XIV Claudii Caesaris.

2) Prol. in Matth.: in Achaia Boeotiaeque partibus volumen edidit. Dazu bemerkt Vallarsi: plerique Mss. Bithyniaeque praeferunt, doch scheine dies spätere Correctur zu sein, welche aus der Annahme, daß Lucas in Bithynien gestorben sei, entsprungen sein dürfte.

3) Carm. 33, 11 de ver. S. Scr.:

Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ.
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς Ἀχαϊάδι·
Πᾶσι δ' Ἰωάννης, κήρυξ μέγας οὐρανοφοίτης.

4) Eine Unterschrift des cod. 293 lautet: ἐγράφη ἐν τῇ ἀττικῇ τῆς βοιωταίας καὶ ἐπεδόθη τῷ κρατίστῳ θεοφίλῳ ἐπισκόπῳ γενομένῳ μετὰ τοῦ θείου βαπτίσματος, ὑπαγορεύσαντος αὐτῷ ταῦτα τοῦ μεγάλου ἀποστόλου παύλου.

5) Die Verwandtschaft mit dem Hebräerbrief, dessen alexandrinische Adresse ohnehin fraglich ist, konnte doch nicht auf einen Verfasser führen (Köstlin S. 299 ff.). Die Nachrichten über den Aufenthalt des Theophilus in Alexandrien sind aber neu und unsicher (Hug, 2, 129).

6) d^{scr} (Scrivener): κόσμα ἰνδικοπλ. εἰς Λουκ. παραγραφή· ἰστέον ὅτι τὸ κα. Λουκ. εὐ. ὑπηγορεύθη ὑπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ. Letzteres hat auch cod. 18 mit der Correctur Παύλου für Πέτρου. codd. 5. 29: ὑπηγορεύθη ὑπὸ Παύλου ἐν ῥώμῃ.

daß die mehrerwähnte falsche Exegese ihr zu statten gekommen ist, während gegen die römische Abfassung der von Latinismen freie, gute griechische Stil zu sprechen schien (Köstlin S. 298. Vgl. dagegen 12, 58). Für diese aber fällt vor allem die Apostelgeschichte in das Gewicht, welche schon von den Alten nach Rom verlegt wird, und die Benützung des Evangeliums durch Justin und Marcion in Rom [1]). Sie hat deßhalb auch in neuerer Zeit viele Vertheidiger gefunden [2]). Die Nachrichten des Hieronymus und Gregor lassen sich insofern damit vereinigen, als Lucas nach dem Tode des Paulus mit dem Evangelium sich nach Achaja begeben zu haben scheint (Reithmayr, Schegg, Aberle). Feilmoser und der Anonymus [3]) halten an Griechenland fest, Godet entscheidet sich für Korinth, Köstlin, Overbeck, Hilgenfeld für Kleinasien. Letztere berufen sich auf die Bekanntschaft der Apostelgeschichte mit den Vorgängen in Ephesus (18, 24. 19, 41. 20, 16—38) und die Verwandtschaft mit dem Epheserbrief. Beide Gründe gehen über eine Vermuthung nicht hinaus.

§ 5.

Charakter und Composition des Evangeliums.

Der historische und religiöse Charakter des Evangeliums ist im Vorhergehenden hinlänglich erörtert worden [4]). Auch die Darstellung ist, soweit es die Frage nach den Quellen erforderte, berührt worden [5]), sie muß aber doch ihrer formellen Seite nach hier etwas eingehender betrachtet werden. Aus der Verwandtschaft mit der paulinischen Diction und dem einheitlichen Sprachcharakter muß geschlossen werden, daß unser Evangelium von einem selbständigen, der griechischen Sprache ziemlich mächtigen Schriftsteller verfaßt worden ist. Dafür spricht schon der klassische Prolog und wenn auch sonst im Evangelium der hebraisirende Sprachcharakter oft stärker als bei den andern Evangelisten hervortritt, so ist der Verfasser doch seines Stoffes Herr, zeichnet sich vielfach durch Klarheit und Correctheit aus und gibt immer wieder im Wortschatz und in der Grammatik Beweise seiner klassischen Gräcität (vgl. 14, 7—c. 15, c. 22. 23 und noch mehr die zweite Hälfte der Apostelgeschichte. Für einzelne Ausdrücke vgl. Hug 2, 143 f. Nösgen St. und Kr. 1877. S. 475 ff.). Er hat einen reicheren Wortschatz, gebraucht gern die Composita, den historischen Aorist

---

1) Daß sich das Evangelium erst von den östlichen Ländern nach und nach über Kleinasien nach Westen verbreitete, beweist sein verhältnißmäßig frühes Vorhandensein in den Händen Marcions (Nösgen S. 58) nicht, da dieser erst nach seiner Ankunft in Rom seine häretische Rolle spielte.

2) Hug, Zeller, Lekebusch, Ewald, Maier, Bisping, Reithmayr, Schegg, Holtzmann, Langen, Keim, Wittichen, Aberle, Scholten u. A.

3) Er nimmt die Verbreitung in Rom durch Lucas nach dem Tode des Paulus an (S. 303). Aehnlich erklärt es Patrizi (3, 6) aus der Adresse an die römische Kirche.

4) Nur als Recapitulation will ich die gewöhnliche Zeichnung des historischen Charakters hier erwähnen: 1. Reichthum — πᾶσιν (1, 3) — 2. Genauigkeit — ἀκριβῶς — 3. Zusammenhang und Fortschritt — καθεξῆς — (Godet 2, 447 ff. Köstlin S. 133 ff.). Der religiöse Charakter ist der Paulinismus im milderen Sinne, d. h. nicht im Sinne der Tendenzkritik noch in dem einer dogmatischen Formel.

5) Eine genaue Untersuchung hierüber findet sich bei Scholten, das Paulinische Evangelium, die aber mit Vorsicht zu gebrauchen ist. Besonders einseitig ist die Annahme von Stilverbesserungen gegenüber den Vorgängern. In Wirklichkeit ist es eben der eigene bessere Stil.

und zeigt in der Anwendung der Partikeln und Präpositionen eine große Gewandtheit.

Die Darstellung ist nicht ganz gleichartig [1]). Dies ist aber größtentheils eine Folge des verschiedenartigen Stoffes. Die beiden ersten Kapitel vereinigen die beiden Haupteigenthümlichkeiten der hebräischen Darstellung, die feierliche Einfachheit und die poetische Begeisterung, welche im Magnificat und Benedictus zwei unübertreffliche Hymnen geschaffen hat. Der erste, auf Galiläa bezügliche Theil enthält vorwiegend Geschichtserzählungen, in welchen der malende Lucas zwar seine Kunst auch verräth, aber doch vieles offenbar absichtlich kürzer darstellt als Marcus [2]), mit dem er sonst vielfach in den Detailangaben zusammentrifft (Hug, 2, 152). Für das erzählende Präsens oder Imperf. des Marc. wählt er gern den Aor. Anders ist es wieder im Reisebericht, welcher sich durch die herrlichen Parabeln auszeichnet. Diese sind zum Theil Muster von der Darstellung tiefer psychologischer Probleme und erhabener religiöser und ethischer Wahrheiten und Processe. Der blühende rhetorische Stil und die geschickte Unterordnung des Historischen unter die Lehrzwecke des vorwiegend didaktischen Abschnitts verleihen demselben eine anziehende Frische, so sehr man auch Einheit und Zusammenhang mitunter vermissen mag. In der Leidens- und Auferstehungsgeschichte zeigt sich Lucas nicht weniger selbständig, so daß seine Auffassung oft wesentlich von jener seiner Vorgänger verschieden zu sein scheint. In einzelnen Partien berührt er sich mit den paulinischen Briefen. Schon daraus erhellt, daß er ein reflectirender Schriftsteller ist und in seiner Darstellung auf die Verhältnisse seiner Zeit und Leser Rücksicht nimmt.

In der Eintheilung weicht Lucas in Folge seines Reiseberichts von der Dreitheilung des Matthäus und der Zweitheilung des Marcus ab. Denn der Reisebericht unterbricht den Gang der Geschichte so sehr und hat für den ganzen Charakter des Evangeliums eine so große Bedeutung, daß er nothwendig als ein besonderer Theil zu betrachten ist. Wie bei Matthäus ist eine Kindheitsgeschichte vorhanden (1, 5 — 2, 51), welche mit der Vorbereitung Jesu zum öffentlichen Lehramte (3, 1 — 4, 13) den **ersten Theil** oder die Vorgeschichte bildet (1, 5 — 4, 13). Der **erste Abschnitt** enthält die Verheißung des Täufers (1, 5—25) und des Erlösers (1, 26 — 38), den Besuch Marias bei Elisabet (1, 39—56), die Geburt und Beschneidung des Johannes (1, 57—80), die Geburt Jesu (2, 1—7), den Besuch der Hirten (2, 8 — 20), die Beschneidung und Darstellung im Tempel (2, 21—40) und den Besuch des Jesusknaben im Tempel (2, 41 — 51). Der **zweite Abschnitt** erzählt das Auftreten des Täufers (3, 1 — 20), die Taufe Jesu mit der Stammtafel (3, 21 — 38) und

---

1) Weizsäcker bemerkt sogar (S. 52 f.): „Sein Text ist daher der ungleichartigste, am auffallendsten aus ursprünglicher Einfachheit und charakterisirter Zuthat gemischt."

2) Hug 2, 143. 154. 162. Dies ist der richtige Kern an dem viel angerufenen Gesetze der Sparsamkeit, welches Resch als leitendes betrachtet, obwohl er auch hierin zu weit geht, indem er dem Lucas vorwirft, daß er die „concreten und anschaulichen Details der Marcusquelle größtentheils verwischt und bis zur Unkenntlichkeit abgeblaßt" habe (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 662). Nach den drei redactionellen Grundsätzen: Gesetz der Sparsamkeit, geographische Interesselosigkeit und chronologische Gewissenhaftigkeit (S. 659) läßt sich die Composition des Evangeliums nicht erklären. Eine relative Berechtigung ist denselben nicht abzusprechen, aber das Hauptgesetz der Composition muß ein anderes sein. Wiederholungen liebt er allerdings nicht (Simons S. 6).

die Versuchung Jesu (4, 1—13). Er stimmt also mit Ausnahme der Genealogie in der Anordnung mit dem betreffenden Abschnitte des Matthäusevangeliums überein, während der erste Abschnitt durchaus differirt.

Der zweite Theil (erster Haupttheil) umfaßt die Thätigkeit Jesu in Galiläa (4, 14 — 9, 50), wenn man von dem äußerlichen Merkmal des Verses 9, 51 ausgehen will. Man kann aber dafür auch als inneres Merkmal den Umstand angeben, daß in diesem Theile vorzugsweise Thaten, im Folgenden Lehren Jesu zur Darstellung kommen (Holtzm., Weizs., Grau, Hofmann) und an Apg. 1, 1: ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν erinnern. Doch würde diese Begründung streng genommen schon das Quellenverhältniß von Marcus und Redesammlung oder A (Urmarcus) und Λ (Urmatthäus, Holtzmann) voraussetzen, ohne daß die Schwierigkeiten wegen der Bergpredigt beseitigt wären. Die Erstreckung des zweiten Theiles bis 10, 24 (Aberle) wäre diesem Prinzip: Geschichte und Lehre entsprechender, ist aber aus äußeren Gründen und namentlich wegen des ganz neuen Inhalts von 10, 1 an zurückzuweisen. Es ist dem Lucas darum zu thun, die galiläische Wirksamkeit schneller abzumachen und nicht bis zum Beginn der letzten Katastrophe erstrecken zu lassen. Der Schwerpunkt seiner Darstellung fällt daher in den Reisebericht. Es drängt Jesu nach Jerusalem, wo die Propheten sterben müssen. Deßhalb ist schon hier die Abreise nach Jerusalem erwähnt und aus demselben Grund der Beginn eines neuen Theiles angezeigt. Die Zurückdatirung bis 9, 45 (Hofmann, Nösg.) läßt sich inhaltlich rechtfertigen, ist aber formell nicht zu empfehlen. Die Zusammenfassung 3, 1 — 9, 50 = Galiläa (Zeller) oder 3, 23 — 9, 50 (Hilg.) ist wegen der Vermischung der vorbereitenden und öffentlichen Thätigkeit zu verwerfen. Im Allgemeinen schließt sich Lucas hier in der Aufeinanderfolge genauer an Marcus an, doch hat er nicht nur am Anfang eine Umstellung, sondern auch später eine Erweiterung durch die Bergpredigt und die „kleine Einschaltung" (7, 11 — 8, 3) und eine Verkürzung durch Auslassung von Marc. 6, 45 — 8, 26. Als Unterabtheilungen ergeben sich 4, 14 — 6, 11: die Wirksamkeit Jesu bis zur Auswahl der Jünger und 6, 12 — 9, 50: die Wirksamkeit Jesu mit seinen Jüngern in Galiläa, beziehungsweise die Vorbereitung der Jünger für ihren späteren Beruf und die Ereignisse in Jerusalem [1]).

Der dritte Theil (zweite Haupttheil) führt sich als Bericht über eine Reise von Galiläa nach Jerusalem, als dem Orte der letzten Katastrophe, ein und erinnert wiederholt an diese Einführung (9, 51 — 18, 30). Er enthält neben manchen Erzählungen und Reden, welche die andern Synoptiker, besonders Matthäus, in die galiläische Wirksamkeit aufgenommen haben, eine größere Anzahl dem Lucas eigenthümlicher Erzählungen und viele Reden. Dieselben sind weder streng historisch noch auch immer logisch eng verbunden, bringen aber im Großen und Ganzen den paulinischen Charakter des Evangeliums am besten zur Anschauung. Der Schluß des 13. K. legt es nahe, den ganzen Bericht in 2 Theile zu zerlegen. Der erste Theil, welcher sich hauptsächlich auf die Jünger bezieht, zeigt noch mehr historische Entwicklung und erhält einen Abschluß mit

---

1) Vergleicht man die Anordnung mit Matthäus und Marcus, so anticipirt Lucas 4, 16—30 (Mt. 13, 53—58. Mc. 6, 1—6), ersetzt Mt. 4, 18—22. Mc. 1, 16—20 durch eine andere Berufung 5, 1—11, der er aber 4, 31—44 (Mc. 1, 21—39; vgl. Mt. 8, 14—17) vorausschickt. Dann folgt er bis 6, 19 dem Marcus (1, 40 bis 3, 19). Von da an geht er theilweise mit Matthäus, theilweise seine eigenen Wege bis 8, 3, um von dort bis 9, 50, von der Auslassung Mc. 6, 45—8, 26 abgesehen, wieder mit Marcus parallel zu gehen.

dem Hinweis auf das Schicksal Jerusalems. Der zweite Theil enthält Lehr- und Streitreden und Gleichnisse, welche die Hauptpunkte der paulinischen Lehre betreffen. 9, 51—10, 24 sind dem Jüngerunterricht gewidmet, 10, 25 — 11, 13 geben Aufschluß über die wichtigsten Pflichten des Christenthums (Liebe, Glaube, Hoffnung?), 11, 14 — 12, 12 bieten den jüdischen Gegensatz dazu, vor dem sich die Jünger hüten sollen, aber auch von Gott geschützt werden. 12, 13—53: Lossagung vom Geiste der Welt durch Vermeidung der Streitigkeiten und Sorgen um das Irdische und Vorbereitung auf die Parusie. 12, 54—13, 35: Strafe der Unbußfertigkeit. 14, 1—35: die Berufung zum Mahle des ewigen Lebens. c. 15: Rettung der Sünder durch die Liebe Gottes. c. 16: Erwerbung des ewigen Lebens durch rechte Anwendung der irdischen Güter und geduldige Ertragung des irdischen Elends. 17, 1—19: Werth der Nächstenliebe auf Grund des Glaubens. 17, 20 — 18, 30: Unterweisungen über die Ankunft des messianischen Reiches (Parusie). Weil Lucas 18, 15 wieder in den synoptischen Bericht einlenkt und von da wieder vielfach dem Marcus folgt, so könnte man den dritten Theil mit 18, 14 schließen. Doch spricht die stark hervorgehobene Leidensweissagung 18, 31 mehr für den Anfang eines neuen Theiles, da bei Lucas für diesen die Abreise aus Galiläa (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1) verloren gegangen ist.

Der vierte Theil (dritter Haupttheil) enthält den letzten Theil der Reise nach Jerusalem, den Aufenthalt daselbst, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt (18, 31—24, 52). Der erste Abschnitt geht bis 21, 38: die Reise von Jericho bis Jerusalem (18, 31—19, 48) und die Streitreden und die eschatologische Rede (20, 1—21, 38). Er wird eingeleitet durch die dritte Leidensweissagung, gibt in der Blindenheilung und der Einkehr bei Zakchäus ein Bild der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit, zu deren Benützung die Parabel von den Minen ermahnt. Der Einzug in Jerusalem erinnert an die schlechte Verwendung dieser Gaben beim jüdischen Volke. Die Streitreden und die eschatologische Rede bereiten das Ende vor. Der zweite Abschnitt (22, 1—24, 52) berichtet die Ereignisse der letzten Tage. 22, 1—38: Pascha, Abendmahl. 22, 39—53: Jesus in Gethsemani. 22, 54—71: Verleugnung Petri, Verspottung, Verurtheilung. 23, 1—25: Jesus vor Pilatus und Herodes. 23, 26—56: Kreuzigung, Tod und Begräbniß. c. 24: Auferstehung und Himmelfahrt. In diesem Abschnitte weicht Lucas von den andern Synoptikern bedeutend ab, während Marcus sachlich und formell sich eng an Matthäus angeschlossen hat. Lucas hat ihre Darstellung wohl gekannt, aber noch andere Quellen benützt und nach anderen Motiven verwendet.

§ 6.

Exegetische Literatur.

Auch hier muß ich mich unter Verweisung auf Matthäus S. 56—62 und Marcus S. 52—58 auf das Nothwendige und Wichtigere beschränken. Aus der mittleren und neuen Zeit kann ohne Schaden die compilatorische und allgemeinere Literatur übergangen werden.

1) Origenis Homiliæ XXXIX in evangelium Lucae, übersetzt von Hieronymus, Opp. III; Opp. Hier. VII, Migne Patr. l. 26. Die ersten 31 Homilien behandeln die Vorgeschichte, 32. 33 den Besuch in Nazareth, 34 den reichen Jüngling, 35 den Gerichtsgang (12, 58. 59), 36: qui voluerit animam salvare..

regnum Dei intra vos est (17, 21), 37 das Holen der Eselin, 38 das Weinen über Jerusalem, 39 die Leviratsehe. Die origenistische Methode (Allegorie) liegt offen vor, weßhalb sie Erasmus mit Unrecht verdächtigt. Die griechischen Fragmente in den Catenen stimmen auch im Allgemeinen damit überein [1]).

Eusebii fragmenta in Lucam, Mai nov. coll. I. Migne Patr. gr. 24 p. 530—606.

Athanasii fragmenta in Lucam. Opp. III. Migne 27 p. 1393—1404.

Cyrilli Alexandrini explanatio in Lucae evangelium, Mai II, Migne 72 p. 475—950. Stimmt öfter mit Origenes, doch ziemlich selbständig, fast ganz frei von Allegorie, mitunter sogar polemisch dagegen. Er geht selten auf die Worterklärung ein, legt aber einen großen Werth auf den Nachweis des Zusammenhangs [2]). Es existirt davon auch eine syrische Uebersetzung.

Titi Bostrensis commentarius in Lucam, Cramer, catena graeca 1844 II, aus dem Codex Coislanus in Paris. Es ist eine Compilation im griechischen Catenenstil aus Origenes, Chrysostomus, Cyrill u. a. Die Verwandtschaft mit dem Commentar des Cyrill setzt die Bekanntschaft voraus, so daß Titus († 383) jedenfalls nicht Verfasser des jetzigen Werkes sein kann. Eine lateinische Uebersetzung wurde zum ersten Male a. 1580 von Theodor Peltanus in Ingolstadt herausgegeben. Der Commentar des Victor von Antiochien in Marcum wurde mit herausgegeben. Beide wurden damals viel benützt.

Ambrosii expositio evangelii secundum Lucam libris X comprehensa. Opp. I, 1. Migne 14. Ein fast vollständiger Commentar, aus Origenes, Eusebius, Didymus compilirt, mit vielen Wortspielereien und Allegorien. Doch ist das Urtheil des Hieronymus [3]) zu hart, weßhalb Sixtus Senensis dasselbe dem Rufinus zuschreibt. R. Simon entschuldigt den Ambrosius mit dem Mangel an Zeit und der Bestimmung des Commentars für das gewöhnliche Volk (S. 206 ff. Vgl. Mai, nov. coll. IV, 1, 304 ff).

Augustini quaestionum evangeliorum libri II. Lib. II. quaest. in Lucam. Opp. II. Kein fortlaufender Commentar [4]), „sed pro arbitrio et tempore consulentis, cum quo legebatur, si quid ei videbatur obscurum."

2) Bedae in Lucae evangeliorum expositio, Opp. III, Migne 92. Ambrosius und Gregorius sind stark benützt. Oft schreibt er, namentlich wo Hieronymus zu Grunde liegt, seinen Marcuscommentar wieder aus.

Euthymius und Theophylakt haben gleichfalls das Lucasevangelium in der bekannten Weise commentirt.

Albertus Magnus, Postilla in Lucae evangelium. Hagenau 1504. Ein umfangreicher, sich an Hieronymus und Pseudo-Hieronymus anschließender Commentar in scholastischer Form. Er geht regelmäßig vom Wortsinn aus, verliert sich aber oft in mystische und allegorische Deutungen.

Von Erasmus habe ich, wenn nichts anderes bemerkt ist, die Annotationes

1) Vgl. R. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs. 1693. p. 85.

2) Die Notiz Matth. S. 57, daß zu den Evangelien von Cyrill nur Fragmente vorhanden sind, ist dahin zu ergänzen, daß sein Commentar zum Johannesevangelium in 12 Büchern mit Ausnahme des 7. und 8. Buches vollständig erhalten ist.

3) Prologus in translat. Hom. in Luc.: ante paucos dies quorundam in Matthaeum et in Lucam commentarios vos legisse dixistis, e quibus alter et sensibus hebes esset et verbis: alter in verbis luderet, in sententiis dormitaret.

4) Vgl. dazu: Jac. a Logenhagen, Commentaria in evangelium secundum Lucam ex omnibus Augustini operibus collecta. Antverpiae 1573.

in Novum Testamentum Basileae 1542 benützt. Sie sind philologisch genauer als die Paraphrases.

3) Alfonsi Salmeronis Toletani S. J. Commentarii in evangelicam Historiam. Coloniae Agrippinae 1602. Fließend geschrieben, aber etwas breit und im Beweisverfahren oft allegorisirend. Auch in der Patristik steht er dem folgenden Ordensgenossen nach.

Fr. Toleti S. J. presb. Card. commentarii in sacrosancti Jesu Christi D. N. evangelium sec. Lucam. Coloniae Agrippinae 1611. Er umfaßt nur die 12 ersten Kapitel, ist aber einer der besten Commentare über das Evangelium. Text und Noten sind getrennt. Jener gibt über den Sinn und Zusammenhang Aufschluß, diese rechtfertigen den Text mit einem großen Aufwand patristischer Kenntnisse [1]). In der Harmonistik, die er überall berücksichtigt, befolgt er die Methode der Combination, die man mit dem oft wiederkehrenden Satze: omnia consona sunt, quodque unus evangelista omisit, alius expressit charakterisiren kann. Der Verf. † 1596. Herausgeber ist Michael Vasquez.

Königsmann, Prolusio de fontibus comment., qui Lucae nomen praeferunt. Altonae 1798 und

Meijir, De Lucae ἀξιοπιστία. Hagae 1827 stehen mir nicht zu Gebote. Vgl. Langen, Einl. S. 48.

Schleiermacher, Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch. Berlin 1817. Ein Versuch, im Gegensatz zur Eichhorn'schen Urevangeliums- und Hug'schen Benützungshypothese, das Lucasevangelium als eine Sammlung einer großen Anzahl Einzelaufzeichnungen (Diegesen) zu erklären. Marcus wird hinter Matthäus und Lucas gestellt. Gegen Schleiermacher schrieb

Planck, Observationes de Lucae evangelio 1819. Von demselben Verfasser: Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien. Göttingen 1809.

Bornemann, Scholia in Lucae evangelium ad supplendos reliquorum interpretum commentarios. Lipsiae 1830. Eine reichliche philologische Nachlese eines Philologen.

Glöckler, Die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas in Uebereinstimmung gebracht und erklärt. Frankfurt 1834. Der Zusammenhang sei nicht ein chronologischer, sondern ein pragmatischer zum Zwecke, die Berechtigung der Heiden nachzuweisen.

Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Leipzig 1845. 2. A. 1852. Der Verfasser wird gewöhnlich „sächsischer Anonymus" genannt. Er ist ein Urpauliner. Das dritte Evangelium, im Verein mit Paulus von Lucas geschrieben, ist eine Satyre auf die judenchristlichen Urapostel, wie sie im Matthäusevangelium dargestellt sind. Ironie, Parteihaß und Bosheit sind die Waffen, mit welchen Paulus gegen seine Mitapostel kämpft. Eine geradezu erschreckende radicale Tendenzkritik, die man am besten ignorirte, wenn sie nicht seinerzeit eine Rolle gespielt hätte. Marcus an dritter Stelle.

Ritschl, Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, Tübingen 1846. Das Lucasevangelium nachmarcionitisch.

---

1) R. Simon p. 606: le Cardinal Tolet merite d'être mis au rang des plus habils Commentateurs du N. T. Il est néanmoins trop étendu et trop fecond en questions, qui l'éloignent de son sujet. p. 611: lorsqu'il s'agit néanmoins du sens literal, il considere plus la verité des choses en elles mêmes, que l'autorité des anciens Ecrivains Ecclesiastiques.

Schwanbeck, Ueber die Quellen der Schriften des Lucas. Darmstadt 1847. Er spricht dem Lucas die paulinische Richtung ab.

Oosterzee, Das Evangelium nach Lucas, theologisch homiletisch bearbeitet. Bielefeld 1859 (in Lange's Bibelwerk). 4. A. 1880.

Heubner, Erklärung der Evangelien Lucas und Johannes. 2. A. 1860.

Schegg, Evangelium nach Lucas übersetzt und erklärt. 3 Bde. München 1861—65. S. Matth. S. 61 und Marc. S. 56. Ebendaselbst Bisping, Meyer, Keil.

Grimm, J., Die Einheit des Lucasevangeliums. Beitrag zur Evangelien-Harmonie und biblischen Einleitung. Regensburg 1863. S. Matth. S. 61. Soeben ist desselben Verfassers 3. Band des Lebens Jesu erschienen.

Godet, Commentaire sur l'évangile de St. Luc. Neuchatel 1871. 2 vol. Deutsch bearbeitet von Wunderlich. Hannover 1872. Eine etwas weitläufige, aber lebendig geschriebene, gefühlsvolle Erklärung vom gläubigen reformirten Standpunkt aus. Traditionshypothese. Die historische Treue und die Glaubwürdigkeit des Lucas wird warm vertheidigt. In der Textkritik ist er kein Freund der Alexandriner.

Hofmann, Die h. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 8, 1. Das Evangelium des Lucas c. 1—22, 66. Mit einem Anhange 22, 66—24, 53 enthaltend. Nördlingen 1878. Große Selbständigkeit und viel Geist, aber ebenso viel Willkür und Gewaltthätigkeit. Der dogmatische Standpunkt ist schwer zu definiren; gläubig, aber nicht streng orthodox. Von katholischer Literatur ist eigenthümlicher Weise durchgehends Bisping, aber auch nur Bisping (Arnoldi und Grimm einigemal genannt) berücksichtigt, während doch der Verfasser in seinen singulären Deutungen oft mit Schegg zusammentrifft.

Vilmar, Praktische Erklärung des Neuen Testaments. Aus dem handschriftlichen Nachlaß der akadem. Vorlesungen her. v. Ch. Müller, Pfarrer zu Fürstenau. 1. Theil. Gütersloh 1879. (Collegium Biblicum. Des N. T. 1. Theil.) Kurze, auf Willen und Gemüth berechnete Erklärung vom orthodoxen lutherischen Standpunkte aus. Er nimmt auf die kirchlichen Festzeiten und die Officien Rücksicht.

Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Abhandlung der theologischen Facultät an der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg. Bonn 1880. Er geht von der Richtigkeit der Marcushypothese und der Logia des Papias als einer vorwiegend Redestoff enthaltenden Schrift des Apostels Matthäus aus, verhält sich ablehnend gegen Holtzmann und Weiß, indem er den Urmarcus und die Benützung der Logia durch Marcus negirt, sucht aber für das dritte Evangelium die Benützung der Logia und des Matthäusevangeliums nachzuweisen. Doch constatirt er bloß die Thatsache der Abhängigkeit ohne das Wie? und Warum? im Einzelnen zu beantworten. Im Uebrigen befolgt er die Methode seines Lehrers Holtzmann.

Scholten, Das Paulinische Evangelium. Kritische Untersuchung des Evangeliums nach Lucas und seines Verhältnisses zu Marcus, Matthäus und der Apostelgeschichte. Nach eigenhändiger Ueberarbeitung (sc. der Ausgabe 1870) des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt v. D. Redepenning. 1881. Extreme antijudenchristliche-paulinische Tendenz nach dem Vorgange des sächsischen Anonymus. Als Quellen werden der Proto-Marcus, der kanonische Matthäus und noch andere Schriften bezeichnet. Anzuerkennen sind die gründlichen philologischen Nachweise, welche aber vielfach im Interesse der Tendenz unrichtig verwerthet

werden. Die Unterscheidung zwischen vermeintlicher Geschichte, die Lucas, beziehungsweise der Redactor, bona fide schrieb, und wirklicher Geschichte wird noch viel mehr als von Simons verwerthet. In vielen Beziehungen ist mit diesen Ideen verwandt die Dissertation seines Schülers

Joannes Lambrechts, Specimen exegetico-theologicum, quo e sermonis narrationisque diversitate, Marcum inter et Lucam, hunc illius textu usum esse colligitur. Lugduni Batavorum. 1863. Marcushypothese. Mc. 1—13 von Lucas benützt und stilistisch verbessert.

Zu den Hilfsmitteln vgl. Marcus S. 57 f. Von der Kühner'schen Grammatik wurde die 2. A. 1870 benützt. Wo ich mit den Hauptkritikern im Texte übereinstimme, habe ich deren Namen (T. = Tischendorf, Tg. = Tregelles) weggelassen. Außerdem habe ich die neue englische Bibelausgabe: The New Testament in the original Greek by Westcott and Hort, Cambridge and London 1881 zu Rathe gezogen. Der zweite Band ist für die Beurtheilung der Quellen der Textkritik von großem Interesse. Sie ist mit H. citirt. Die neueste Stereotypausgabe der kleinen Tischendorf'schen Ausgabe des N. T. von O. v. Gebhardt, Leipzig 1881 hat dieselbe eingehend berücksichtigt.

Erklärung.

---

§ 7.

Der Prolog [1]).

1, 1—4.

Lucas ist der einzige unter den Evangelisten, welcher sein Evangelium, abweichend von der jüdischen Sitte, nach griechisch-römischem Gebrauch mit einem Vorworte einleitet. Er gibt in demselben Rechenschaft über seine Berechtigung zum Schreiben, seine Quellen und seinen Zweck. Das Proömium ist in musterhafter klassischer Form geschrieben [2]). Leider ist aber der Inhalt so gehalten, daß dieses älteste Schriftstück, welches uns über das neutestamentliche Schriftthum Kunde gibt, zu den dunkelsten und schwierigsten Stellen zu zählen ist [3]). Lucas setzte die Bekanntschaft mit den mehr angedeuteten als beschriebenen Verhältnissen bei seinen Lesern voraus, so daß die späteren Generationen nur auf Vermuthungen angewiesen sind, welche je nach dem Standpunkte des Exegeten sehr verschieden ausfallen. Der Prolog wurde für alle möglichen Auffassungen des Evangeliums als Beweis beigezogen. Sicher kann aus ihm aber nur gefolgert werden, daß dem Evangelium des Lucas bereits mehrere Versuche vorausgegangen sind, den von den Augenzeugen überlieferten Stoff schriftlich zu verarbeiten. Weil aber diese Arbeiten für den von Lucas verfolgten Zweck, seinem Theophilus in den Reden, in welchen er unterrichtet worden war, die Sicherheit zu gewähren, nicht oder nicht ganz geeignet waren, so sah sich Lucas veranlaßt, auf Grund von genauen, bis auf die Urquellen zurückgehenden Nachforschungen, eine eigene Evangelienschrift zu verfassen, in welcher er relative Vollständigkeit und Sicherheit zu geben verspricht. Die Absicht, eine streng historisch-chronologische Schrift zu schreiben,

---

1) Als Ueberschrift haben ℵBF T., H. bloß κατὰ Λουκᾶν, das durch Itala- und Vulgatacodices unterstützt wird. Auch D und Syr[cur] haben an der Spitze nur κατὰ Λουκᾶν, schicken aber voraus: εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην ἐτελέσθη ἄρχεται εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν. Dagegen lesen ACDLΔ al., Tg., εὐαγγέλιον κ. Λ., das schon wegen der Analogie beizubehalten ist. Die Rec.: τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον hat nur Minuskeln für sich.

2) Godet glaubt (1, 5), es könne an Stilschönheit mit dem Prolog nur der Schluß der Apostelgeschichte und der Brief an die Hebräer verglichen werden.

3) Toletus z. St., Hug 2, 116. Schegg 1, 19. Reuß 5. A. 1874. S. 202. Vgl. Aberle, Theol. Quartalschr. 1863. S. 98 ff. Einl. S. 69 ff. Dagegen finden Thiersch (Versuch S. 162), Patrizi (de evv. 3, 5), J. Grimm (Einh. S. 99 ff.) und alle strengen „Historiker“ im Proömium einen „klaren Wortlaut“. Auch W. Grimm (Jahrb. f. deutsche Theol. 1871. S. 33) meint, daß das Proömium des Lucasevangeliums seinem Wortverstande nach dem unbefangenen Ausleger kaum Schwierigkeiten bieten könne. Vgl. daselbst auch die reiche Literatur. Auffallend bleibt es aber immerhin, daß die Ausleger von jeher Schwierigkeiten darin gefunden und gerade die jetzt als selbstverständlich betrachtete Erklärung nur selten und halb entdeckt haben.

wie neuerdings immer mehr angenommen wird, läßt sich ohne ungehörige Pressung der einzelnen Ausdrücke aus dem Wortlaute nicht ableiten und wird im Evangelium selbst in diesem Umfange auch nicht bestätigt. Noch weniger ist eine apologetische Beziehung auf die Schriften oder die Schrift (Aberle, l. c.) der Vielen im Prolog zu erkennen [1]).

V. 1. Ἐπειδήπερ kommt im N. T. und den LXX sonst nicht vor, ist aber bei den Attikern und Späteren häufig = quandoquidem = sintemal, alldieweil, weil nun einmal. Die Vulgata übersetzt: quoniam quidem. ἐπεί gibt den Grund (quoniam), δή die unbestreitbare Richtigkeit desselben (Bäuml. Griech. Gramm. 2. A. § 669) = quidem an. περ = durchaus, allerdings hat an relative Wörter angehängt die abgeschwächte Bedeutung: bekanntlich, nemlich (Bäuml. 624. 682). Es erstreckt seine Wirksamkeit zugleich auf den Hauptsatz oder ein Glied desselben (Kühn. 510, 5, 731) und drückt das Ebenmaß zwischen dem Inhalte beider Theile aus (Hofm.). Die Erklärung der πολλοί hängt von der näheren Bestimmung des V. 2 ab. So viel ist aber unzweifelhaft, daß Lucas christliche Schriftsteller meint und sich mit ihnen prinzipiell V. 3 auf gleiche Linie stellt. Jenes ist auch allgemein zugestanden [2]), das andere aber neueren Datums. Die Kirchenväter und alten Exegeten haben unisono an die Verfasser apokrypher oder häretischer Schriften gedacht. Schon Origenes [3]) bezieht den Tadel nicht bloß darauf, daß sie „absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia persilierunt“, sondern auch auf die häretischen Bestrebungen. Denn man kann die Aufzählung [4]) nicht bloß für eine beispielsweise Aufzählung nicht inspirirter Schriften (Toletus, Thiersch S. 162) halten, sondern muß sie als Erklärung der multi ansehen. Dies wird denn auch stehende Ansicht, indem von der Parallele mit den falschen Propheten des alten Testamentes ausgegangen (Ambr.) und bald mehr positiv das Häretische (Ambr., Hier., Aug., Epiphan., Beda), bald mehr negativ der Mangel der Inspiration und in Folge davon das Voreilige, Unfertige oder Ungenügende des Unternehmens getadelt wird [5]). Maldonat macht zuerst darauf aufmerksam, daß die häretischen Evangelien sämmtlich jünger seien als das Lucas-

1) Die Frage, ob das Proömium auch zu der Apostelgeschichte gehöre, bejahen Königsmann, Hug, Credner, Olshausen, Schleiermacher, Baur, Renan, verneinen Schneckenburger, Thiersch, W. Grimm u. A. Letzteres mit Recht, denn 1. paßt der Wortlaut (1, 2) nicht zur Apostelgeschichte und 2. ist es unwahrscheinlich, daß bei der Abfassung des Evangeliums die Apostelgeschichte schon geplant war. Vgl. die ausführliche Begründung bei W. Grimm l. c. S. 65 ff., der aber als dritten Grund eine angeblich unausgleichbare Differenz über die Himmelfahrt anführt.

2) Gegen Aberle, der darunter die jüdischen Verfasser der Anklageschrift gegen Paulus in Rom verstanden wissen will (Theol. Q. 1855. S. 217. 1863. S. 98 ff. Einl. S. 72).

3) Hom. 1 in Luc. De la Rue III, 932. In der Anm. griech. nach Grabe. Vgl. Titus Bostrensis ad l.

4) Multi igitur conati sunt ordinare narrationem de his rebus, quae manifestissime cognitae sunt in nobis. Ecclesia quatuor habet evangelia, hæreses plurima: e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium .... Scio quoddam evangelium, quod appellatur secundum Thomam, et iuxta Matthiam, et alia plura legimus ... Illi tentaverunt atque conati sunt de his rebus scribere, quae in nobis manifestissime sunt compertae.

5) Ambros., Hieron., August. (de cons. evv. 4, 8, 9); Epiphan. (h. 51, 7: Kerinth und Merinth), Euseb. (3, 25, 15), Kosmas Indikopl., Euthym., Theophyl.; Beda, Erasmus, Jans., Grot., Lucas Brug., a Lap. u. A. Auch noch R. Simon, Köstlin.

evangelium, ἐπεχείρησαν nicht nothwendig einen Tadel involvire und deßhalb kein Grund vorliege, unter den πολλοί nicht Matthäus und Marcus zu verstehen, die von den andern formell ausgeschlossen werden. Trotzdem polemisirt noch a Lapide gegen Maldonat, weil Matthäus und Marcus nicht multi seien und recurrirt wieder zu den Apokryphen [1]). Dennoch drang Maldonats Auffassung allmählich durch, wenn auch mit der nothwendigen Modifikation, daß neben diesen beiden noch andere Schriften dem Lucas vorgelegen haben. Dieselben werden gewöhnlich als „wohlgemeinte, aber nicht zufriedenstellende Aufsätze" betrachtet (Salmeron, Feilmoser, Reithmayr, Bleek, Schegg, Bisping, Reischl u. A.) [2]), ohne daß aber die beiden ersten Evangelien von allen und im ganzen Umfange vorausgesetzt werden. Doch liegen die Gründe hiefür außerhalb des Prologs [3]). Nach V. 2 und 3 ist über die πολλοί kein Tadel ausgesprochen, sondern eine Gleichberechtigung mit Lucas angezeigt, so daß nichts hindert, auch die zwei ersten Evangelien unter die πολλοί zu subsumiren, wofür noch die eifrigen Nachforschungen des Lucas sprechen. Eine freie Benützung der schriftlichen Quellen ist aber schon durch die nachdrückliche Hervorhebung der Tradition angedeutet. (August.) [4]). ἐπιχειρέω = Hand anlegen, etwas unternehmen, wird von den griechischen und lateinischen Exegeten stets als Tadel sei es der Gesinnung oder des Vermögens oder der Berechtigung aufgefaßt (vgl. noch Bornemann, Ebrard, Köstlin, Reithmayr u. A.). Es ist auch Apg. 9, 29. 19, 13, in den einzigen Parallelen das N. T., von mißglückten Versuchen gebraucht. 2 Macc. 7, 19 hat es dieselbe Bedeutung, aber 2, 29 steht es ohne diese Färbung. Auch bei den Griechen ist es eine vox ambigua, aus welcher für die Charakterisirung des Unternehmens noch nichts gefolgert werden kann [5]). Höchstens kann das Unzureichende der genannten Schriften für den Zweck des Lucas ausgedrückt sein. ἀνατάσσεσθαι kommt wie διήγησις im N. T. nicht mehr vor und sonst nur noch bei Plutarch. Es heißt: der Reihe nach etwas wieder durchgehen und prüfen, der Reihe nach anordnen (Plut. mor. p. 968 C). Das Medium ist dynamisch (Krüg. 52, 8. Kühn 375, 4, 97f.) [6]). Ueber die Art der Anordnung des wieder

---

1) Tolet will zwar ἐπεχείρησαν nicht in malam partem nehmen und schließt die häretischen Evangelien ihres späteren Ursprungs wegen aus. Aber doch kann er Matthäus und Marcus nicht einreihen, jenen wegen der hebräischen, diesen wegen der lateinischen Sprache. Daher: nonnulla vana et falsa continentia evangelia ac imperfecta.

2) Hug (2, 162) zählt auch das Nazaräer- und Ebionitenevangelium zu diesen weiteren Schriften der Vielen.

3) So sagt W. Grimm (l. c. S. 61): „Daß zu den πολλοῖς auch der Verfasser unseres zweiten kanonischen Evangeliums nicht zu rechnen sei, kann für Alle, die wie ich die Abhängigkeit dieses Evangelisten von unserem Matthäus und Lucas anerkennen, keinem Zweifel unterliegen". Es lasse sich, zumal bei einer Vergleichung unserer synoptischen Evangelien, mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß jene verloren gegangene Evangelien im Wesentlichen das Gepräge der Quellen werden getragen haben, aus welchen sie geflossen seien. 1. Beim mündlichen Unterricht gebe man keine Biographien, sondern Sammlungen von Denkwürdigkeiten. 2. Die mündliche Ueberlieferung ist treu im Kern, aber nicht in Nebenumständen. 3. Sie ist religiös-didaktisch.

4) L. c. De omnibus ergo fecit sermonem, eligendo de omnibus unde faceret sermonem, quae iudicavit apta et congrua sufficere officio dispensationis suae.

5) Vgl. Xen. Cyrop. 2, 2, 23. Passow 1, 1, 38. W. Grimm l. c. S. 37 f.

6) Also nicht: digerere, contexere (Erasm.). Schon Maldonat: distincte atque dilucide narrando explicare. W. Grimm (Lex. S. 28) nach Plut. sollert. anim. c. 12: aliquid ex ordine iterum perlustrare et explanare.

Geprüften ist damit nichts ausgesagt, aber auch kein Tadel (Hofm.) ausgesprochen διήγησις = Erzählung (2 Macc. 2, 32. 6, 17. Joseph vit. 65 und Griechen)[1]. Dem Zusammenhange nach ist eine zusammenhängende Erzählung der πράγματα gemeint. Der Singular ist distributiv (Win. 27, 1, 164). πληροφορεῖν von πλῆρος φέρειν = voll machen, erfüllen (2 Tim. 4, 5. 17. Apg. 12, 25) mit dem Accusativ der Person: volles Maß bringen, volle Ueberzeugung leisten (Phot. bibl. p. 41, 29. Passow), im Passiv von Personen: die Ueberzeugung empfangen oder haben[2], von Sachen ist es nur hier gebraucht, wird aber von den Griechen ebenso erklärt[3]. Auch die Lateiner suchen die Uebersetzung der Vulgata: quae completae sunt so zu deuten[4]. Dagegen blieben andere beim einfachen Wortlaute der Vulgata: welche unter uns vollendet, vollbracht worden sind (Apg. 19, 21)[5], stehen und dieser ist auch vorzuziehen. Schon in der Erklärung des Ambrosius scheinen mir die beiden Momente für diese Auffassung zu liegen: cum fidem effectus adstruat, exitus probat. Die Heilsthatsachen sind vollständig erfüllt, weil ihre Wirkung vor aller Augen liegt, ihr Ausgang die Einsicht in die ganze Entwicklung gestattet. Wie die Apostelgeschichte eine Fortsetzung des Evangeliums ist, so sind die Schicksale der Kirche eine Erklärung ihrer Institution (vgl. 1 Kor. 9, 2). In diesem Sinne konnte Lucas sagen, daß die Heilsthatsachen zu seiner Zeit zur Vollendung gelangt seien und deßhalb der geeignete Zeitpunkt zur Darstellung gekommen sei. Daraus läßt sich leicht die Folgerung des Ambrosius gewinnen und die andere Bedeutung von πληροφ. ableiten. Die Erfüllung verschafft Ueberzeugung und Glauben. Die Erfüllung von Weissagungen (Lessing, Lekebusch, Thiersch, Kuhn, Bisp., Schegg, Ebrard, Godet u. A.) müßte jedenfalls deutlicher angezeigt sein (vgl. Mc. 1, 2. 3). ἐν

---

1) An den ersten Stellen wird die Darstellung des historischen Stoffes διήγησις genannt. Eus. 3, 24, 7 gebraucht das Wort vom Johannesevangelium und 3, 40, 10 von einer (mündlichen) Erzählung, welche Papias von den Töchtern des Philippus erhalten habe. Thom. M. p. 96, 8 R.: διήγησις ὅλον τὸ σύγγραμμα, διήγημα δὲ μέρος τι bei Pass. 1, 684 und Lob. ad Phr. p. 465.

2) Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 4, 12. Clem. Rom. 1, 42, 3. 54, 1. Ignat. ad Magn. 8, 2. 11, 1. Vgl. Hebr. 10, 22 und Koh. 8, 11.

3) Peschittho; Orig. Hom. 1: res, quae confirmatae sunt ... Effectum suum Lucas indicat ex sermone, quo ait: In nobis manifestissime sunt ostensae, i. e., πεπληροφορημένων (quod uno verbo Latinus sermo non explicat). Certa enim fide et ratione cognoverat, neque in aliquo fluctuabat, utrum ita esset, an aliter. Eus. 3, 25, 15: ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγιων. Athan., Tit. Bostr., Euthym.: τουτέστι περὶ τῶν βεβαιωθέντων ἐν ἡμῖν, τοῖς ἀληθέσι μαθηταῖς τοῦ κυρίου. Theophyl.: ἐν ἀληθείᾳ καὶ πίστει βεβαίᾳ καὶ μετὰ πάσης πληροφορίας. Ebenso Beza, Calvin, Salm., Grot., Bengel, Olsh., Ew., Meyer, Holtzm., Weizs., Rösg. u. A.

4) Ambros.: quae completae sunt vel quae in nobis redundant. Quod enim redundat nulli deficit: et de completo nemo dubitat, cum fidem effectus adstruat, exitus probat. .. Ergo fundatus in petra, et qui omnem fidei sumpserit plenitudinem, firmamentumque constantiae, recte dicit: quae in nobis completae sunt. Jansen beruft sich hierauf für: rerum certissimae fidei, aut quarum certa est fides und Maldonat gibt diese Erklärung als Resultat der ganzen Geschichte der Exegese, welches durch V. 2 bestätigt werde: probat enim his verbis τὴν πληροφορίαν, i. e. certam illam persuasionem et fidem, und erklärt den Plural entweder als pluralis auctoris oder durch die Subsummirung des Theophilus oder aller Gläubigen. Tolet, Lucas, a Lap.

5) Luther, Paulus, de W., Köstlin, Bleek, Reischl, Bisp., Schegg, W. Grimm, Weiß, Hofm. u. A. Erasmus kann dagegen der Vulgata gar keinen Sinn abgewinnen: quaeso quis ex hac interpretatione percipere queat, quid senserit evangelista?, weil er die gewöhnliche Bedeutung des πληροφορεῖσθαι allein anerkennt.

ἡμῖν kann auch bei dieser Erklärung nicht bloß von Lucas (Orig., Tit.), sondern nur von den Christen (nicht Zeitgenossen, Bleek) verstanden werden (Ambr., Euth.), denn die Vollendung ist nur den Christen bekannt und bewußt (Just. c. Tr. 81 p. 308 A.) Ein Unterschied zwischen innerhalb und außerhalb der Christengemeinde umlaufenden und angenommenen Berichten und Erzählungen (Rösg. St. und Kr. 1876. S. 269) ist nicht beabsichtigt.

V. 2. Καθώς gehört noch zum Vordersatz [1]) und gibt die nähere Erklärung zu ἀνατάξασθαι (Beda, Tolet), nicht eine Begründung für πεπλ. [2]) παρέδοσαν zeigt, daß die Quelle der πολλοί wie des Lucas in erster Linie die apostolische Ueberlieferung war, denn παραδιδόναι = in die Hände überliefern (die Schriften) ist eine einseitige Deutung Hug's (2, 118), welche den biblischen Sprachgebrauch (1 Kor. 11, 2. 23. 15, 3. 2 Petr. 2, 21. Jud. 3) und die ganze Exegese [3]) gegen sich hat. Ausgeschlossen kann aber die schriftliche Ueberlieferung auch nicht werden (de W., Schegg, W. Grimm, Rösg., Scholt. u. A.), da eine Wahrheit schriftlich überliefert worden sein kann, ohne daß man dem zu Belehrenden das Buch in die Hand gibt [4]). Der Nachdruck liegt auf der Auctorität der Ueberliefernden im Unterschied zu der späteren Generation. Aber auch dieser Unterschied ist nicht auf die Spitze zu treiben, denn auch ein Augenzeuge kann eine Schrift verfassen, wie die Augenzeugen überliefert haben. Die Tradition der andern stimmt mit seinem Erfahrungswissen überein und bietet eine weitere Bürgschaft. αὐτόπται und ὑπηρέται sind durch den gemeinsamen Artikel, wenn nicht als dieselben Personen, so doch als eine Kategorie bezeichnet [5]). Sie werden wegen des ὑπηρέται gewöhnlich von den Aposteln im engeren Sinne gedeutet (Orig., Ambr., Euth. u. A.) [6]), können aber auch im weiteren Sinne verstanden werden, da Lucas nur die erste Quelle für die πολλοί angeben will. Dieselben werden Augenzeugen und Diener des Wortes genannt, weil es Augenzeugen gab,

---

1) Salmeron umgekehrt: nam si ad praecedentia referrentur, nullus alius esse posset sensus nisi quod . . tradiderant, plures aggressos completarum rerum atque certissimarum narrationem conscribere.

2) So fast alle, welche die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes festhalten. Orig. Hom. 1: Nec putemus oculis istis carnalibus firmitatem fidei dari, quam mens et ratio tribuit. Infideles quique credant signis atque portentis, quae humana acies contuetur. Fidelis vero magis prudens atque robustus rationem sequatur et verbum, et sic diiudicet quid verum, quidve falsum sit. Ambr., Theoph., Jans. Lucas Br. bezieht es auf beides.

3) Iren. 3, 14, 2: sic igitur et Lucas nemini invidens, ea quae ab iis didicerat, tradidit nobis, sicut ipse testificatur dicens (1, 2). Vgl. 3, 1, 1. Just. Ap. 1, 66 p. 98 B. Eus. 1, 11, 9. 3, 25, 6.

4) In letzterem Falle müßte γράμματα oder etwas Aehnliches als Object beigesetzt sein. Vgl. Xen. Cyr. 8, 6, 17: παραδέχεσθαι τὰ γράμματα καὶ παραδιδόναι und C. J. 123, 38. 49. 50. 53, wo der Ausdruck von Obrigkeiten gebraucht ist, die ein überkommenes Inventar ihren Nachfolgern aushändigen (Pass. 2, 678 f.). Für die schriftliche Ueberlieferung s. Corderius cat. gr. Antw. 1630 (Patr. apost. ed. Funk II p. 299 Anm. 2, ed. Gebhardt, Harn. et Zahn I p. 194): ὡς παρέδοσαν ἡμῖν ὅ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβειος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί.

5) Die Verbindung mehrerer Subjecte unter einem Artikel zeigt nicht immer die Identität, sondern oft nur die enge Zusammengehörigkeit an (Buttm. 85 f. Win. 19, 4, 121. Kühn. 463, 2, 528).

6) Orig.: igitur apostoli ipsi viderunt sermonem, non quia aspexerant corpus Domini salvatoris, sed quia verbum viderant. Ambr.: utramque igitur virtutem sanctus evangelista apostolis defert, non solum enim viderunt, sed etiam ministri, inquit, verbi fuerunt. Euth.: λέγει δὲ τοὺς τῆς δωδεκάδος τῶν μαθητῶν . . ὑπηρέτας δὲ τούτους ὠνόμασεν ὡς ὑπηκόους καὶ ὡς ἀποσταλέντας εἰς τὸ κήρυγμα τῆς πίστεως.

welche nicht Diener geworden sind (γενόμενοι)[1]), und Diener, welche nicht Augenzeugen waren. Die Unterscheidung zwischen beiden wurde von einigen Exegeten (Maldon., Grot., Fr. Luc., bedingungsweise Jans.; Olsh., Reischl, Bisp., W. Grimm) mit Rücksicht auf die seligste Jungfrau und die Eltern des Täufers gemacht. Schon Beda weist darauf hin, daß in vielen Dingen auch die Apostel nicht Augenzeugen waren [2]). Da aber die alten Exegeten hierauf nicht reflectiren und die neueren dem Sprachgebrauche gemäß fast durchaus die alte Erklärung festhalten, so darf man sich für die andere Deutung jedenfalls nicht auf die Geschichte der Exegese berufen [3]). Ebenso wenig spricht diese für die Beziehung τοῦ λόγου zu ὑπηρέται allein, denn die alten Exegeten dachten an diese Beschränkung nicht, weil sie λόγος persönlich vom Gottmenschen erklärten (Orig., Hier., Cyr., Ambr., Athan., Euth., Lap.) [4]) und die späteren (Erasm., Jans., Mald., Beza, Grot., Tolet, Fr. Luc., Bleek, Schegg, u. A.) folgten dem natürlichen Sprachgefühl. Höchstens kann man zugeben, daß „τοῦ λόγου keineswegs auch zu αὐτόπται gezogen werden muß" (Meyer, Weiß). Ist λόγος nach Apg. 6, 4 = דָּבָר = Sache, Angelegenheit (Erasm., Jans., Mald., Grot., de Wette, Bleek, Bisp., Schegg u. A.), so ist kein Hinderniß vorhanden, λόγου auf beide Substantive zu beziehen. Bleibt man aber bei dem verbum Dei κατ' ἐξοχήν, d. h. dem evangelium (Tol., Fr. Luc., de Wette (3. A.), Meyer, Godet, W. Grimm, Weiß, Nösg.) stehen (vgl. Apg. 6, 2. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 17, 11) [5]), so ist allerdings die Beschränkung auf ὑπηρέται vorzuziehen. Doch ergibt sich die Schwierigkeit, daß zu αὐτόπται etwas anderes (τῶν πραγμάτων Grimm, vgl. Hofm.) ergänzt werden muß. ἀπ' ἀρχῆς = von Anfang an weist nicht auf die Geburt, beziehungsweise die erste Lebensgeschichte Jesu zurück (Mald., Olsh., Bisp., W. Grimm, Hofm.), sondern bezeichnet den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit (Euth., Theophyl., Jans., Fr. Luc., Schegg, Meyer, Bleek, Holtzm., Grau, Weiß, Nösg.), deren Augenzeugen die Apostel waren (Apg. 1, 22. Mc. 1, 1) [6]). Da Lucas V. 3 für sich selbst ein weiteres Zurückgehen (ἄνωθεν) in Anspruch nimmt, so ist anzunehmen, daß die ihm vorliegenden Evangelien wenigstens nicht mit der gleichen Genauigkeit die erste Zeit berücksichtigten. Dies trifft selbst beim Matthäusevangelium zu, welches die Vorgeschichte des Täufers ganz übergeht und die Geburt Jesu nur nebenbei erwähnt. Eine geringere Glaub-

1) Tolet, Godet u. A. beziehen γενόμενοι zu beiden Prädicaten.

2) Et ipsi (Matthaeus et Joannes) enim in multis quae scriberent ab iis qui infantiam, pueritiam, genealogiamque eius scire et gestis interesse potuerant, audire opus habebant.

3) „Denn daß unter den αὐτόπταις und ὑπηρέταις τοῦ λόγου die nämlichen Personen verstanden werden müssen, ist eine willkürliche Behauptung einiger Ausleger" (Bisp.) ist also gleichfalls willkürlich.

4) Hier. praef. in Matth.: qui ab initio ipsi viderunt sermonem et ministraverunt ei. Cyr.: τοῦ λόγου δὲ τοῦ ἐνυποστάτου καὶ ζῶντος αὐτόπτας εἰπὼν τοὺς ἀποστόλους.

5) Fr. Luc. verweist noch auf διάκονος τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 3, 7. Kol. 1, 23. 1 Thess. 3, 2) und διακονία τοῦ λόγου (Apg. 6, 4). Letzteres spricht aber für die andere Auffassung, denn die διακονία kann nicht allein von der Verkündigung des Wortes im engeren Sinne verstanden werden (2 Tim. 4, 5).

6) Hofmann glaubt, man hätte die andere Erklärung gar nicht versucht, wenn man beachtet hätte, daß ἀπ' ἀρχῆς nicht im Gegensatz gegen eine Zeit, wo sie noch nicht Augenzeugen ... waren, sondern im Gegensatz gegen diejenigen gemeint ist, die es erst später geworden sind und also nur von Späterem, nicht von Früherem unmittelbare Kenntniß hatten. Allein dies beweist für keine der beiden Erklärungen etwas, denn auch die zweite läßt diese Unterscheidung zu und braucht nicht mit Hofmann den Dienst der Augenzeugen von der einfachen Mittheilung des Gewußten zu deuten.

würdigkeit ist aber deßhalb der Vorgeschichte nicht beizulegen (Holtzm. u. A.), denn Lucas betont es ja ausdrücklich, daß er das Ergebniß genauer Nachforschungen überliefere. Mit ἡμῖν, unter welchem Lucas selbst inbegriffen ist, hat sich Lucas deutlich in die Klasse der Nichtaugenzeugen versetzt [1]). Das Matthäusevangelium ist aber dadurch nicht aus der Reihe der πολλοί ausgeschlossen, da durch παρέδοσαν die schriftliche Ueberlieferung nicht verneint ist, und Matthäus ohngeachtet seiner eigenen Erfahrung auch aus anderer Quelle schöpfte. Unterscheidet man also die Subjecte von παρέδοσαν und die πολλοί nach den Kategorien der primären und der secundären Autorität (Holtzm., Weiß, Simons), so ist diese Unterscheidung doch nicht so exclusiv, daß nicht auch ein Subject von παρέδοσαν zugleich ein pragmatischer Schriftsteller sein könnte. Dagegen kann nicht umgekehrt Marcus oder Urmarcus (Holtzm.) unter V. 2 gestellt werden, weil die Augenzeugen Subject sind und der Gewährsmann des Marcus doch nicht Verfasser des Evangeliums ist. Die Benützung der πολλοί ist nicht negirt, wenn auch Lucas sein Werk dem Werke jener an die Seite stellt. Denn er mußte sie wenigstens näher kennen, um sie mit seinem Evangelium in Parallele stellen zu können. Die Schwierigkeit, den Matthäus und Marcus in Rom zu kaufen oder abzuschreiben wird Holtzmann (S. 248) wohl selbst nicht mehr als genügenden Einwand gegen die Benützung betrachten.

V. 3. Mit ἔδοξεν κἀμοί beginnt der Nachsatz, denn gehörte schon V. 2 zum Nachsatze, so müßte er anders eingereiht sein, etwa: ἔδοξε . . ἀκριβῶς, καθώς . . σοι γράψαι (Hug). δοκεῖ μοι im Sinne: ich bin der Ansicht, halte für gut, beschließe, mit hinzugefügtem Subject oder folgendem Infinitiv ist ein gut griechischer Ausdruck. Also ἔδοξε κἀμοί = beschloß auch ich, habe auch ich beschlossen oder: habe auch ich mich entschlossen [2]). Der Ausdruck kommt im N. T. nur bei Lucas vor (Apg. 15, 22. 25. 28). Nach letzterer Stelle lesen einige Italacodices und die gothische Uebersetzung: et spiritui sancto und auch einzelne Exegeten finden darin die göttliche Anleitung angedeutet (Ambr., Beda, Mald., Luc.) [3]). Zunächst ist es parallel einem vorausgesetzten ἔδοξεν πολλοῖς [4]). Da aber der zu ähnlichem Unternehmen antreibende Geist ein verschiedener sein oder doch in verschiedener Weise wirken kann, so folgt daraus nicht, daß Lucas von dem gleichen Geiste wie jene beseelt war. An sich ist anzunehmen, daß er nicht ohne reifliche Ueberlegung und inbrünstiges Gebet an seine Arbeit gieng und also des göttlichen Beistandes sicher war. Ueber den speciellen Beistand, den wir mit dem Worte „Inspiration" bezeichnen, ist dadurch noch nichts entschieden. Wir wissen aber aus dem Leben des Apostel Paulus, daß der h. Geist bei wichtigen Entschlüssen immer seine Weisungen erkennen ließ (Apg. 13, 2. 4. 16, 7 ff.) und daß sich die zum Dienste des Evangeliums ausgewählten Gehilfen besonderer Gnadengaben erfreuten (1 Kor. 12, 4 ff.). Deßhalb ist es wahrscheinlich, daß Lucas den göttlichen Beistand, weil selbstverständlich, gar nicht

---

1) Theophyl.: ἐκ τούτου (V. 2) δῆλον, ὅτι οὐκ ἦν ὁ Λουκᾶς ἀπ' ἀρχῆς μαθητής, ἀλλ' ὑστερόχρονος· ἄλλοι γὰρ ἦσαν οἱ ἀπ' ἀρχῆς μαθητευθέντες (ἀπόστολοι . .), οἳ καὶ παρέδοσαν αὐτῷ κτλ.

2) Euth.: τουτέστιν ἀρεστὸν ἐφάνη. Aberle (Quartalschr. 1855) und Bucher: so habe ich mich endlich genöthigt gefunden.

3) Ambr.: non enim voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei qui in me, inquit, loquitur Christus. Beda: non quasi a se sibi visum, sed spiritu sancto instigante sibi quoque visum significat.

4) Thiersch bemerkt (S. 166), daß Lucas statt ἔδοξε κἀμοί auch ἐπεχείρησα κἀγώ hätte sagen können.

besonders erwähnt [1]). Er will nur den Grund hervorheben, aus dem er trotz der vielen Vorgänger eine neue Darstellung versuchen will und eine solche zu geben befähigt und berechtigt ist. κἀμοί = auch mir, sc. wie jenen [2]). παρακολουθεῖν = begleiten, nachfolgen als Gehilfe oder Schüler [3]), in übertragenem Sinne = mit den Gedanken folgen, einer Sache nachgehen, sie verstehen, begreifen (Pass., Born., Grau) [4]). Zwar zeigt eine nähere Untersuchung der einschlägigen Stellen [5]), daß παρακολουθεῖν vorwiegend die Nähe des Beobachters beim Schauplatze der Begebenheiten voraussetzt, so daß er einen besseren Ueberblick über das Ganze hat als einer, der sie bloß „παρὰ τῶν εἰδότων" erfährt, aber man kann trotzdem daraus nicht mit Hug schließen, daß Lucas seine Anwesenheit auf dem Schauplatze der Geschichte ausspreche [6]), wo er beobachtend zur Uebersicht der Begebenheiten gelangen konnte (S. 122. 126), sondern im äußersten Falle könnte man folgern, daß Lucas seine Bekanntschaft mit Land und Leuten ausdrücken wollte [7]). Für die Erklärung: nachforschen, ergründen spricht auch das Particip, das wie gewöhnlich temporal mit nachdem aufgelöst werden muß. Das hypothetische „wäre" (Meyer, Bisp., Weiß, W. Grimm) ist unnöthig, da der Zusammenhang das παρακολουθεῖν als einfache Thatsache, welche den Entschluß des Lucas rechtfertigt, erscheinen läßt. Deßhalb würde es sich empfehlen, das Particip mit weil aufzulösen (Peschittho, Jans., Mald., Hug), wenn der Artikel nicht fehlen würde. Das Perfect soll die andauernde Beschäftigung mit diesen Nachforschungen ausdrücken. Die „ausdrückliche Ableugnung jedes schriftstellerischen Verhältnisses zu jenen πολλοί" (Nösgen) ist aber eingetragen. ἄνωθεν mit Bezug auf die Zeit = vom Anbeginn, vom ersten Ursprung an (Apg. 26, 5) [8]). Es ist mit παρακ. zu verbinden und bezeichnet den Anfang der ganzen Geschichtserzählung, nicht der einzelnen Begebenheiten. Als dieser Anfang erscheint bei Lucas die Geschichte

---

1) Eine Berufung auf die Inspiration „als den stärksten Beweis seiner Glaubwürdigkeit, ja Untrüglichkeit" (W. Grimm S. 46) scheint uns für den Fall, daß er sich derselben bewußt war, freilich am natürlichsten, aber es fragt sich, ob dies für einen Apostelschüler angieng (Salm.) und seinem Zwecke, den übernatürlichen Glauben durch natürliche Mittel in Geist und Herz zu befestigen, dienlich war. Die Kirchenväter verweisen für Marcus und Lucas nicht auf die Inspiration, sondern auf ihr Verhältniß zu Petrus und Paulus, weil es ihnen darum zu thun war, die Glaubwürdigkeit auch vom natürlichen Standpunkte aus zu erweisen.

2) Albert. M.: inter alios evangelistas, qui ante me scripserunt.

3) Vgl. Just. c. Tr. c. 103 p. 331 D und Papias bei Eus. 3, 40, 4.

4) Euth.: παρακολούθησιν τὴν γνῶσιν ὑποληπτέον ἐπὶ τοῦ παρόντος ῥητοῦ. Itala und Vulgata übersetzen assequi, das bildlich verstehen, begreifen heißt: nihil eorum investigare, nihil assequi potuisse (Cicero vgl. Georges 6. A., S. 484). Ebenso Orig., Eus., Ambr., Beda.

5) Jos. c. Apion. 1, 10. Polyb. 1, 67, 12. Lucian Lupith. t. 9 B p. 46. Demosth. de cor. 33. 53 al. vgl. Hug 2, 121 Anm. 1 und Grimm S. 46 f.

6) Orig. in Luc. 1: quoniam ea quae scripturus est, non rumore cognoverit, sed ab initio ipse fuerit consecutus. Darauf bezieht sich Erasmus: neque vero desunt, qui ex occasione huius verbi sic interpretantur, Lucam interfuisse omnibus quae scribit. Er und Jansen setzen dafür das frequentative assectari: significat autem παρακ. magis assectari aliquid, et alieni semper assidere et adesse.

7) Für παρακολουθεῖν = studiren vgl. Polyb. 3, 22, 2: παρακολουθῆσαι σαφῶς ταῖς μὲν κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν καὶ Λιβύην πράξεσιν ἀπὸ τῆς τῶν κατὰ Πύρρον ὑπὸ Τιμαίου συγγραφέντων καιρῶν ἐξηγήσεως εἰς τὴν Καρχηδόνος ἅλωσιν.

8) Vulg.: ab initio. Ambr.: a principio. Euth.: ἀντὶ τοῦ ἀπ' ἀρχῆς αὐτῶν. Vgl. Phil. vit. Mos. 2, 9: ἠρχαιολόγησεν ἄνωθεν ἀρξάμενος τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Eus. 1, 2, 8: ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστόν, ὅτι . . ., οἰκονομίας, . . κατάρξασθαι.

des Täufers, mit welcher er über seine Vorgänger hinausgeht. Wie man auch αὐτόπται und ὑπηρέται erklären mag, so hindert doch nichts hier eine Nachforschung bei Augenzeugen, die Nichtapostel waren, anzunehmen, denn V. 2 gehört zum Vordersatze und Lucas will sich damit ein Mehreres vor den Vielen vindiciren. πᾶσιν wird allgemein [1]) auf πράγματα bezogen. Vollständigkeit kann aber Lucas doch nicht angestrebt haben, da πᾶσιν nur die Gesammtheit der Erlösungsthatsachen (V. 1), aber nicht die Zusammenfassung aller einzelnen Begebenheiten anzeigt. Sonst wäre noch irgend eine Verstärkung zu erwarten [2]). Etwas gezwungen ist die von Ambrosius zu anderen (Beda, Lucas u. A.) übergegangene Erklärung, daß Lucas wohl allem nachgeforscht, aber nicht alles aufgeschrieben habe [3]), obwohl man dieselbe mit der Modification annehmen kann, daß er nur das seinem Zwecke Entsprechende niedergeschrieben hat [4]). ἀκριβῶς kann neben πᾶσιν nicht auf die Reinheit der religiösen Vorstellungen gehen (Scholt. S. 248. Apg. 18, 26. 26, 5). καθεξῆς im N. T. nur bei Lucas (Apg. 11, 4. 18, 23; Luc. 8, 1. Apg. 3, 24), bei den Griechen Plutarch, Aelian. Es kommt von κατὰ ἑξῆς = der Reihe nach, darnach. Die Griechen sagen gewöhnlich ἐφεξῆς, das in Verbindung mit διϊέναι, διηγεῖσθαι u. A. der Reihe nach, hintereinander durchgehen, erzählen heißt. Die Lateiner übersetzen ex ordine, die älteren Exegeten, so weit sie darauf eingehen (Jans., Mald., Salmer., Grot., Tolet, Luc., Lap.), verstehen aber darunter nicht die historisch-chronologische, sondern mehr die systematische Ordnung, welche bloß in den Hauptgedanken die historische Aufeinanderfolge festhalte. Die meisten neueren Exegeten (Hug, Maier, Meyer, Wies., J. Grimm, Bisp., Godet, Grau, Weiß u. A.) erklären das Wort von der chronologischen Reihenfolge. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es diese Bedeutung haben kann, aber ebensowenig, daß es dieselbe nicht haben muß. Wenn also die „Harmonisten" [5]) das Wort weiter fassen, so sind sie philologisch durchaus berechtigt dazu. Lucas widmet wohl den chronologischen Angaben eine größere Aufmerksamkeit, aber doch trifft dies hauptsächlich

---

1) Außer Syrmax. Euseb. 3, 4, 7: ὃ (εὐαγγέλιον) καὶ χαράξαι μαρτυρεῖται (Λουκᾶς), καθὰ παρέδοσαν αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καί φησιν ἐπάνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι. Maier (S. 100) nennt dafür noch Irenäus und Clemens Alex. (?). Jener zählt adv. h. 3, 14, 3 die dem Lucas eigenthümlichen Erzählungen auf. Vgl. S. 20 Anm. 3.

2) Vgl. z. B. Thuk. 1, 22: τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ . . . ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶ ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβείᾳ περὶ ἑκάστου ἐπεξελθών. J. Grimm (S. 101) setzt Thuk. 2, 1 willkürlich πᾶσιν = ἑκάστοις.

3) Ambr.: assecutum itaque se non pauca dicit, sed omnia: et assecuto omnia visum est scribere non omnia, sed ex omnibus (Joh. 21, 25) . . Advertis enim quod consulto etiam ea quae ab aliis sunt scripta praeteriit. Lucas: particulatim omnia, ut decet historicum; nectamen absolute omnia, sed pleraque omnia, saltem nullo eorum praeterito, quae situ necessaria videbantur et opportune occurrebant. Vgl. auch Chrys. H. 1 in Act.: οὐκ εἶπε πάντα, ἀλλὰ περὶ πάντων· ὡς ἂν εἴποι τις ἁδρομερῶς καὶ παχυμερῶς· ἢ περὶ πάντων λέγει τῶν συνεχόντων καὶ κατεπειγόντων. Deßhalb ist πᾶσιν auch kein Hinderniß, den Matthäus unter die Quellen zu versetzen.

4) Aug. de cons. ev. 4, 8, 9: de omnibus ergo fecit sermonem, eligendo de omnibus, unde faceret sermonem, quae indicavit apta et congrua sufficere officio dispensationi suae. Vgl. Erasm. (ann. et paraphr.). Damit fallen auch die Bedenken hinweg, welche man hieraus gegen die Benützung der ersten Evangelien erhoben hat. Denn Lucas hätte, wenn er Vollständigkeit anstrebte, jedenfalls von dem reichen Material des Matthäusevangeliums etwas erfahren müssen (gegen Nösgen S. 68).

5) Lichtenstein, Ebrard (siehe Meyer-Weiß S. 250 Anm. 1). Reischl verbindet beides (theils chronologisch, theils Sachordnung). Aehnlich Schegg und Hofmann.

nur für die Wendepunkte der Geschichte zu und gestattet den Schluß auf alles Einzelne nicht [1]). Er hat vielmehr Rücksicht genommen auf den vorausgehenden Unterricht des Theophilus, der kein historischer gewesen ist. κράτιστος ist Superlativ von κρατύς (κρατερός) = stark, mächtig [2]); davon abgeleitet: vornehm (nobilissimus, illustrissimus vgl. 2 Macc. 4, 12). In diesem Sinne war das Wort ein Epitheton der Oberpriester und Priesterinnen, der Aufseher über die heil. Gebäude und Spiele, der Stellvertreter des Monarchen in den Provinzen, der Aufseher über die Gefälle des Kaisers (Hug 2, 129). Paulus gibt dem Procurator diesen Titel (Apg. 23, 26. 24, 3. 26, 25) [3]). Daraus folgt, daß Theophilus eine ehrenvolle Stellung in der Gesellschaft einnahm. Zwar wurde das Epitheton auch als Zeichen der Freundschaft angewandt [4]) und könnte dafür die Auslassung desselben Apg. 1, 1 angeführt werden (W. Grimm S. 51 und Lex. S. 249) [5]), aber dieser Gebrauch war doch sehr selten und auch bei hoch gestellten Personen, selbst dem Kaiser wurde in der Anrede oft nur der Name genannt (Otto p. 54). Eine Tradition über Theophilus hat sich nicht erhalten. Aus den geographischen Angaben der Apostelgeschichte läßt sich folgern, daß er kein Palästiner oder Antiochener war (Hug. 2, 129) [6]). Wurden die Schriften in Rom und für römische Christen geschrieben, so muß er ein römischer Staatsbeamter gewesen sein (Eutychius von Alex., vgl. Hug 2, 129; Eichhorn, Ew., Maier, Bisp., Patrizi, Holtzm., Langen, Beyschlag, Aberle), andernfalls wäre er in Griechenland oder Asien zu suchen (Schegg u. A. vgl. Oecumen. und Glosse bei Euth.). Was Hug gegen Kreta, Athen und Macedonien vorbringt, ist ohne Belang. Aber jedenfalls müßte es ein römischer Beamter gewesen sein. Wenn ihn Nösgen wegen 2, 1 und 3, 1 und seiner Auffassung des Evangeliums, das gegen judaistische Beunruhigungen des Theophilus von Seiten der Judaisten in Syrien und Kleinasien gerichtet sei, zum Schatzungsbeamten im Gebiete des

1) Hug, J. Grimm u. A. betonen besonders Thuk. 2, 1: γέγραπται δὲ ἑξῆς ὡς ἕκαστα ἐγίγνετο κατὰ θέρος καὶ χειμῶνα. Dies klinge wie eine Paraphrase zu unserem streitigen καθεξῆς (Grimm). Wenn aber Thukydides für sein ἑξῆς die Paraphrase nothwendig hatte, so muß die Bedeutung desselben doch nicht so selbstverständlich sein. Dies ist bei unserem καθεξῆς um so weniger der Fall, da alsbald γράψαι folgt (Langen S. 47).

2) Hesychius: κράτιστος· ἰσχυρότατος, δυνατώτατος. Orig. (Hier.): si quis Theophilus est, iste optimus et fortissimus est, hoc quippe significantius graeco sermone dicitur κράτιστος. Nemo Theophilus infirmus est.

3) Daher vielleicht die Bemerkung Theophylakts: ἐπὶ τῶν ἀρχόντων καὶ ἡγεμόνων ἐγένετο, die auch bei Euthymius interpolirt ist. Pilatus redet in der apokryphen Relation an Tiberius den Kaiser mit κράτιστε an. Ebenso Cyrill Alex. c. Jul. prooem.: ὁ κράτιστος Ἰουλιανός (Otto ep. ad Diogn. p. 53 sq.).

4) Theophr. Charact. c. 5. Jos. Antt. 4, 6, 8. Dion. Hal. de oratt. ant. 1: ὦ κράτιστε Ἀμμαῖε. Vgl. Wetst. a. l. und Davidson, Introd. 1, 187.

5) Mit Berufung auf Josephus, der den Epaphroditus, dem er seine Selbstbiographie und seine Schrift gegen Apion dedicirte, de vita c. 76 und cont. Apion. 1, 1 mit κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε, dagegen c. Ap. 2, 41 einfach Ἐπαφρόδιτε anredet. Dieser Epaphroditus war der Gönner des Josephus, ein gebildeter und charakterfester Mann, aber von einer amtlichen Stellung ist nichts bekannt.

6) Baron. ad ann. 58, Hilgenf., Meyer, Godet, Weiß vermuthen seine Identität mit jenem Theophilus, von welchem Clem. Recogn. 10, 17 gesagt wird: Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate (Antiochia) sublimior. Die Ueberschrift des siebten (unechten) Briefes des Seneca an Paulus lautet in den besseren Codices: Annaeus Seneca Paulo et Theophilo salutem (Hilgenf. Einl. S. 555 Anm.). Nicephorus (4, 25) macht ihn zum Bischof von Antiochien, die apost. Const. (7, 46, 1) zu dem von Cäsarea.

Königs Agrippa II macht [1]), so hat er den Privatcharakter des Evangeliums weit überschätzt und seine Tendenz mindestens einseitig bestimmt. Die Etymologie θεόφιλος = Gott liebend oder von Gott geliebt, Gottes Freund legte die Vermuthung einer Fiction sehr nahe (Orig. [2]), Ambr., Epiphan. [3]), Salvianus, Beda, Schneckenburger, Reithmayr, Zeller, Anonymus, Volkm., Aberle, Einl. S. 67, anders QS. 1855. S. 223 f.), doch sprechen sich Erasm., Mald., Luc., Tol. schon wegen des Epitheton gegen die Annahme einer Fiction aus und Maldonat bemerkt zu der Erklärung der Väter [4]) mit Recht: sed moraliter, ut doceant, si nos Theophili, i. e., pii fuerimus, et nobis hoc esse scriptum evangelium. — V. 4. ἐπιγινώσκω = erkennen, wieder erkennen wird gewöhnlich nach Mt. 11, 27. 1 Kor. 13, 12 von der genauen, sicheren Erkenntniß erklärt (accurate cognoscere Meyer, Weiß, W. Grimm u. A.). Die alten Exegeten haben nach dem Vorgange Theophylakts sich für agnoscere oder recognoscere entschieden: ut secundo maiorem accipias scientiam (Erasm., Jans., Mald., Luc.) [5]), weil es sich nicht um den Gegensatz zu den andern Evangelienschriften (Euth., Jans.), sondern zum mündlichen Unterricht handelt. Aber eine genaue Erkenntniß ist damit doch zugegeben. κατηχῶ = benachrichtigen, unterrichten; es bezeichnet hier den mündlichen Unterricht, welcher den Neophyten gegeben wurde, daher: Katechese, Katechumenen, Katechet. Das Wort haben im N. T. nur Lucas und Paulus, im Passiv mit dem Accusativ der Sache (Apg. 18, 25. Gal. 6, 6) und περί τινος (Apg. 21, 21. 24). Darnach wurde auch die Attraction gewöhnlich aufgelöst: τῶν λόγων, περὶ ὧν κατ. (It., Vulg., Beda, Euth. [6]), Theophyl., Jans., Mald. u. A., Bleek, Wilke, de W.). Da aber auch in diesen Stellen das nähere Object im Accusativ steht oder mit ὅτι gegeben ist, so haben die neueren Exegeten (Köstlin, Ew., Thiersch, Mey., Schegg, Godet, Weiß, W. Grimm,

---

1) Stud. und Krit. 1879. S. 57 führt er hiefür C. J. Graec. 2980 an: τὸν κράτιστον ἐπίτροπον εἰκοστῆς κληροισμιῶν Ῥωμῆς Ἰταλίας.

2) Hom. 1: putat aliquis, quod ad Theophilum quemdam evangelium scripserit: omnes qui nos auditis loquentes, si tales fueritis ut diligamini a Deo, et vos Theophili estis, et ad vos evangelium scribitur. Griechisch bei Grabe. Diese Erklärung sieht einer homiletischen Ausnützung des Namens weit ähnlicher (Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881. S. 147) als dem Bestreben, der Widmung der lucanischen Schriften die Bedenken über den Privatcharakter derselben zu beseitigen (Overbeck, Zur Geschichte des Kanons. 1880. S. 92). Aeltere Zeugnisse als Origenes sind nicht vorhanden. Daß man aber die Sache meist voraussetzte oder nicht an den Widerspruch der Widmung dachte, widerlegt die Stelle des Epiphanius, der beide Erklärungen zulässig findet, obwohl zu seiner Zeit niemand an dem kanonischen Charakter zweifelte. Der Grundsatz, daß die universelle Bestimmung zu postuliren war, ist Angesichts der Pastoralbriefe und des Philemonbriefes nicht so unbedingt richtig, aber sicher war die Widmung einer für weitere Kreise bestimmten Schrift nichts Seltenes (vgl. Tolet gegen Chrys. und Oecum.).

3) H. 51, 7: εἴτε οὖν τινι Θεοφίλῳ τότε γράφων τοῦτο ἔλεγεν, ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι.

4) Uebrigens setzen Chrys. Hom. 1, 2 in Act., August. de cons. ev. 4, 8, 9. Oecumenius und Euthymius ohne Weiteres eine historische Persönlichkeit voraus.

5) Schon ein alter Scholiast bei Cramer, Cat. gr. II p. 417. Vgl. Aberle Q.S. 1863. S. 104.

6) Ἵνα πλέον κατάσχῃς τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων τῆς πίστεως, περὶ ὧν κατηχήθης, ἤγουν περὶ ὧν ἐδιδάχθης. Da διδάσκειν περί τινος = über etwas belehren, vorkommt (Thuk. 3, 71), so muß hier auch κατ. περί in gleicher Weise erklärt werden. Vgl. Plut. de fluv. 8, 2. 17, 1: κατηχηθεὶς περὶ τῶν συμβεβηκότων. Doch kommt διδάσκεσθαι nur mit dem Accusativ vor. Ebenso κατηχεῖσθαι Jos. vit. 65. Clem. Hom. 1, 13. Const. ap. 3, 5. 7, 29. 8, 6.

Hofm.) [1]) die andere Auflösung vorgezogen: περὶ τῶν λόγων, οὓς κατ., so daß περί zu ἐπιγ. τὴν ἀσφ. gehörte, obwohl man bei ἀσφ. den Genitiv erwarten sollte (ἀσφ. τοῦ λόγου Xen. Mem. 4, 6, 15). In der apostolischen Zeit gieng die Taufe dem Katechumenat voran, so daß Theophilus nicht bloß im Christenthum orientirt oder für dasselbe interessirt (Bleek), sondern bereits in die Kirche aufgenommen war. Von wem er den mündlichen Unterricht erhalten hatte, ist nicht angedeutet. Die aus unserem Verse abstrahirte Bemerkung, daß Theophilus ein Schüler des Lucas gewesen sei (Theophyl.), hat in dem allgemeinen Ausdruck keinen festen Grund. λόγοι übersetzt die Vulgata mit verba, während sie λόγος V. 2 mit sermo wiedergegeben hat; jenes sind die einzelnen Theile dieser Lehre, beziehungsweise des ganzen Christenthums, also die einzelnen Lehrpunkte und Erzählungen des apostolischen Unterrichtes [2]), nicht die πράγματα V. 1 (Mald., Luc., Hug, Ew., Bleek, W. Grimm u. A.) [3]), obwohl richtig ist, daß λόγος häufig = Geschichte, Geschichtswerk, Geschichtsbuch gebraucht wird (Pass. 2, 78, 1) und Apg. 1, 1 hiefür spricht. ἀσφάλεια = Sicherheit (certitudo), nicht = τὸ ἀσφαλές (Köstlin, W. Grimm), als ob der mündliche Unterricht nicht ganz sicher oder irrthumsfrei gewesen wäre. Denn der Gegensatz ist nicht die unzuverläßige Berichterstattung (Hug), sondern die größere Sicherheit und Ueberzeugungskraft der schriftlichen Darstellung an sich [4]). Im mündlichen Unterricht muß weit mehr auf die individuellen Bedürfnisse Rücksicht genommen und auf den Willen eingewirkt werden. Die schriftliche Unterweisung appellirt zugleich an den Verstand und bewirkt die reflexionsmäßige Ueberzeugung. Schon Theophylakt hat die beiden Gründe angegeben: 1) weil das Gehörte leicht vergessen wird und 2) weil man sich im mündlichen Unterricht mehr gehen läßt, während man sich beim Schreiben über alles Rechenschaft gibt. Dogmatisch und historisch fällt ihm aber nicht zusammen (Simons).

---

1) C. a Lapide hat schon daran gedacht, indem er interpretirte: ut cognoscas ea, quae de Christo edoctus es, esse certissima, firmissima et solidissima.

2) Τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων τῆς πίστεως. Euth., Theophyl., Erasm., Meyer, Bisp., Holtzm., Schegg, Weiß, Nösg.

3) Beda steht in der Mitte: eorum, de quibus eruditus es verborum promittitur veritas exprimenda. Scilicet ut quo quid ordine de Domino vel a Domino gestum dictumve sit agnoscere queat.

4) Dazu kann mit Recht Xen. Mem. 4, 6, 15 (ἀσφάλεια λόγου) verglichen werden, denn ist dieses „kraft des dasigen Zusammenhangs die rechte Sicherheit der philosophischen Entwicklung oder Beweisführung" (W. Grimm S. 53), so haben wir hier die Sicherheit der historischen Darstellung in der Schrift. Freilich ist nicht der geschichtliche Inhalt des Christenthums, sondern die paulinische Lehre des mündlichen Unterrichts (Köstlin, Grau, Godet, Simons) vorausgesetzt. Diese bedurfte eines Beweises auch wenn nicht specielle judaistische Angriffe vorausgegangen sind. Godet (1, 16 Anm. 1) verweist auf die katholischen Missionäre Huc und Gabet, welche in ihrer Voyage en Tartarie 2, 136 erzählen, daß genaue historische Angaben viel größeren Eindruck machten als Raisonnements. Uebrigens gilt dies bloß für den ersten Vortrag, der Beweis muß doch folgen: a fide ad intellectum. Im Lucasevangelium sind außerdem die Reden in ausgiebiger Weise benützt, so daß man allerdings von einer Ergänzung des Marcusev. sprechen könnte (Grau 1, 282).

Erster Theil.

Die Vorgeschichte. Kindheitsgeschichte und Vorbereitung Jesu.

1, 5 — 4, 13.

I. Die Kindheitsgeschichte.

1, 5 — 2, 52.

Die Kindheitsgeschichte gehörte nicht zur Aufgabe der apostolischen Verkündigung (Matth. S. 63. Marc. S. 58), aber wenn wir auch keinerlei Nachricht darüber haben, daß sich das Bedürfniß nach derselben einstellte, so mußte sich doch, je mehr die Person Christi zum Gegenstande der christlichen Betrachtung gemacht wurde, die Reflexion auf die Hauptpunkte derselben werfen. Verweist der Apostel Paulus auf den γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυείδ κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3), ἐγεγηρμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυείδ (2 Tim. 2, 8), so mußte er doch eine Ausgleichung mit seiner Lehre vom Sohne Gottes geben. Ein Schüler aber, der es sich zum Zwecke gesetzt hatte, eine Darstellung des paulinischen Evangeliums zu versuchen, um die Sicherheit des katechetischen Unterrichtes zu verleihen, mußte gerade auch hierin über den gewöhnlichen Stoff der Predigt und Katechese hinausgehen. Lucas hat also die Kindheitsgeschichte in den Kreis seiner Darstellung gezogen, um dem paulinischen Evangelium die sichere Unterlage zu verschaffen. Der Vorgang des Matthäus (Simons) konnte nicht maßgebend sein, und das Fehlen der Geburtsgeschichte bei Marcus beweist noch nicht die Abhängigkeit des Lucas von Matthäus. Daraus folgt aber auch, daß er dieselbe nur insoweit berücksichtigte, als dies sein Zweck erforderte. Vollständigkeit darf man bei ihm nicht erwarten und es begreift sich, daß seine Darstellung wesentlich von der des Matthäus differirt, ohne daß ihm diese unbekannt gewesen wäre [1]). Indem er den Standpunkt der Prophetie und jüdischen Messiashoffnung, welcher das 1. Evangelium beherrscht, beiseite läßt, weist er

---

1) Ist die Bedingung nöthig, daß jeder Schriftsteller den andern nicht gekannt hat, um den Versuch der Ausgleichung anzunehmen (Godet, 1, 135), so steht es mit derselben nicht günstig. Glaubt aber Godet, daß was man den Bericht des Matthäus nenne, diesen Namen nicht verdiene, sondern vielmehr ein didactisches Exposé sei, so liegt ja der richtige Weg nicht fern. Matthäus wollte den Messias aus Davids Stamm, welcher von seinem Volke verworfen, von den Heiden aufgesucht und angebetet wurde, vor Augen führen. Daher referirt er andere Thatsachen und berührt Manches nebensächlich, das erst durch Lucas verständlich wird. Insbesondere ist kein Widerspruch zwischen den Engelsoffenbarungen an Joseph bei Matthäus und der Verkündigung des Engels an Maria bei Lucas (Schleierm. S. 46 ff.). Maria überließ sich und das Geheimniß der Führung Gottes. Warum es ein Wunder gewesen wäre, wenn Maria den Joseph nicht zu ihrem Vertrauten gemacht und Joseph dem Berichte Marias und dem Zeugnisse des Priesterhauses nicht geglaubt hätte (Keim 1, 364), hat Keim nicht erwiesen. Psychologisch ist bei der Unfaßlichkeit des großen Geheimnisses beides leicht erklärlich.

nach, wie das große Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes von der Weisheit und Kraft des göttlichen Geistes vorbereitet und vollbracht worden ist. Jesus brauchte Zeugen seiner wunderbaren Menschwerdung, aber das Wunder konnte nur durch die Diener der göttlichen Offenbarung, die Engel, bezeugt werden. Die Menschwerdung war eine Erniedrigung und Entäußerung des Gottessohnes (Phil. 2, 6—8), deßhalb werden gerade die niederen, demüthigen Seelen auserwählt, damit sie unter der unscheinbaren Hülle den Sohn des Allerhöchsten erkennen und anbeten. Zacharias und Elisabet mit dem Vorläufer des Herrn, die Hirten an der Krippe, Symeon und Anna im Tempel bilden so ergreifende Gruppen um die seligste Jungfrau mit ihrem göttlichen Kinde, daß sie mehr als alles Andere geeignet sind, den Glauben an den in Knechtsgestalt erschienenen Erlöser zu wecken und zu befestigen. In der Kindheitsgeschichte hat es der gemüthsvolle Lucas ganz besonders verstanden mit dem empfindsamen Gemüthe auch den überlegenden Verstand gefangen zu nehmen [1]). Das Bild der seligsten Jungfrau, welches sich aus den hier zur Darstellung kommenden Stoffen wie von selbst zusammenfügte, ist ein derartig zartes und liebliches Frauenbild, daß es nur vom christlichen Gemüthe vollständig gewürdigt werden kann. Die edelste jungfräuliche Keuschheit und Schamhaftigkeit sind gepaart mit tiefster Demuth und Gottergebenheit, das Bewußtsein der eigenen Niedrigkeit mit dem freudigsten Dankgefühle gegen die Gnade Gottes. Sie ist die Einzige, welche mit der Virginität Mutterglück und Mutterfreuden vereinigt. Ist Lucas auch „das erste Organ des verherrlichenden Gedenkens" (Lehner S. 185), so ist er dies nur durch einfache Erzählung der ergreifenden Thatsachen. Zu diesen Bildern haben die Weisen aus dem Morgenlande, deren Erwähnung bei Matthäus ihren Grund in der Prophetie und antijüdischen Tendenz hat, nicht mehr gepaßt. Die Flucht nach Aegypten und der Kindermord stehen damit im Zusammenhang. Das Gesetz der Sparsamkeit (Simons) würde die Auslassung der Weisen nicht motiviren, aber das typologische Interesse bei den andern hat Simons mit Recht für Matthäus geltend gemacht.

Neben der Auserwählung des Niedrigen und Verachteten bemerkt man aber in der Kindheitsgeschichte auch den universellen Charakter des Erlösungswerkes, das andere Moment im paulinischen Evangelium. Wohl hat die ganze Geschichte nach Form und Inhalt ein hebräisches Colorit. Die Gerechtigkeit der alttestamentlichen Personen wird betont (1, 6. 2, 25. 36), die genaue Erfüllung der alttestamentlichen Vorschriften selbst dem göttlichen Kinde gegenüber hervorgehoben (1, 59. 2, 21 ff. 39. 41 f.), und im Gruß des Engels, im Magnificat und Benedictus sind zahlreiche Reminiscenzen an die jüdische Theokratie [2]), aber doch

1) „Es herrscht darin jene ruhige, weiche, fast elegische Stimmung, wie sie gegen das Ende des Römerbriefes, vom achten Kapitel hervortritt, und wie sie namentlich durch die drei letzten Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser, Philipper hindurchgeht" (Anon. S. 218).

2) Deßhalb hat Marcion die Vorgeschichte (1, 1—4, 15) verworfen und das Evangelium überhaupt verstümmelt. Diese Eigenthümlichkeiten der Kindheitsgeschichte sprechen aber entschieden für ihre Ursprünglichkeit. Denn vom Standpunkte der späteren Geschichte, welche Israel im schlimmsten Lichte zeigte, hätte ein Verfasser schwerlich eine so alttestamentliche Färbung gewählt. Die Gleichförmigkeit der Sprache in den Gesängen mit der des ganzen Evangeliums spricht doch nicht für die freie Composition derselben (Zeller S. 434), denn die Spuren des A. T. sind doch sehr kenntlich und die Einwirkung der LXX ist nicht außer Acht zu lassen. Der aramäische Charakter der Quellen erklärt die Gleichmäßigkeit des Stils auch in fremden Partien.

folgt hieraus nicht, daß Lucas damit dem jüdischen Standpunkte eine bleibende Berechtigung innerhalb des Christenthums zugestand und wesentlich von Paulus abweicht (Zeller). Denn die Darstellung bleibt nicht „ganz und gar bei diesem jüdischen Messiasbegriff" stehen, welcher den Messias nur als den Herrscher über das Haus Israel (1, 32 f.), den Erlöser Israels (1, 54 f. 68 ff.) u. s. w. kennt, sondern wenn 2, 32 nicht über den alttestamentlichen Messiasbegriff hinausgeht, so ist dieser eben selbst universal. Daß aber 1, 48. 51. 53. 79. 2, 10. 34 von einer universellen (oder gar antijüdischen) Bestimmung des Messias nicht die „leichteste Spur" sei, geht doch weit über die gesunde Exegese hinaus [1]). Der Universalismus des Heiles ist 2, 31 ff. deutlich ausgesprochen, denn daß das Heil den Völkern von Israel komme ist echt paulinisch. Ja der Hinweis auf den Sturz der Mächtigen und die Erhöhung der Demüthigen (1, 52) auf das Zeichen, dem widersprochen wird (2, 34), die Erlösung von den Sünden (1, 77) beweist, daß die geläuterte, geistige Auffassung von dem universellen Heil des messianischen Reiches zu Grunde liegt.

Es kommen also gewisse Ideen, welche aus den paulinischen Briefen geläufig sind, zur Darstellung, aber es sind Ideen, welche in der Geschichte verwirklicht, von Gott selbst zur Ausführung gebracht worden sind. Lucas hat sie seinem Zwecke entsprechend verwendet, aber er hat nichts zu diesem Zwecke erfunden, nicht die Engel, Hirten, den Symeon, die Anna als Idealgestalten eingeführt (Keim), sondern nach genauen Nachforschungen die für sich sprechenden Thatsachen mitgetheilt. Zum Beweise der historischen Glaubwürdigkeit will ich nicht auf einzelne chronologische Notizen hinweisen. Denn mit etwa ein paar Ausnahmen (1, 26. 56. 2, 2) lauten dieselben so unbestimmt (1, 5. 39, 2, 1) oder hängen so mit dem jüdischen Gesetze zusammen (1, 59. 2, 21 f. 42), daß für den historischen Charakter daraus wenig abzuleiten ist. Aber die ganze Darstellung ist so einfach, nüchtern und keusch, daß sie unmöglich eine Erfindung oder phantastische Ausschmückung (Schleierm. S. 24. 46) sein kann. Eine Vergleichung mit den betreffenden Abschnitten der apokryphen Evangelien beweist evident, wie sehr unserer Kindheitsgeschichte das Siegel der Wahrheit aufgedrückt ist. Man betrachte nur die wenigen Bemerkungen, welche Lucas nach seiner Art in kurzen Sentenzen über die Entwicklung des Jesuskindes seiner Erzählung einreiht (2, 40. 46 ff. 52), und man wird sich bald überzeugen, daß ein Schriftsteller, welcher die Kindheitsgeschichte des göttlichen Kindes mit seiner Phantasie ausschmücken wollte, nicht in dieser naiven Weise schreiben konnte. In der Form erkennt man wohl mitunter den Einfluß des A. T., aber eine Erfindung auf Grund alttestamentlicher Vorgänge oder Prophetien, wie die Mythenhypothese will, ist undenkbar, weil die Nachahmung weit über dem Vorbilde stände und der einfache Charakter den Mythen fehlt. Ein Wunder steht allerdings in der Mitte der Darstellung, die Menschwerdung, aber ohne dieses gibt es keine h. Schrift, kein Christen-

---

1) Vgl. Anonym. S. 218 ff., dem Holtzmann (S. 400) beistimmt: „Ueberall ist der Rohstoff gut jüdisch; er ist aber so von paulinischem Geiste durchhaucht, daß er in dieser künstlerischen Vollendung die in der That passendste Vorrede bildet zu einem Evangelium, dessen eigenthümlicher unterscheidender Charakter der paulinische ist". Geht auch der Anonymus in der Spiritualisirung der hebraisirenden Ausdrücke viel zu weit, so ist doch die Verweisung auf Röm. c. 9. Phil. 3, 3. Gal. 3, 7—14 ff. Eph. 3, 2-7. Kol. 1, 12—18 u. A. ganz geeignet, die Versuche, die Kindheitsgeschichte des Lucas wegen ihres Particularismus anzugreifen, entschieden zurückzuweisen.

thum [1]). Die Unbegreiflichkeit dieses Wunders veranlaßte auch die seligste Jungfrau, alles bei sich zu behalten und die Offenbarung und Weiterführung des von Gott eingeleiteten Erlösungswerkes ruhig Gott zu überlassen. Deßhalb spricht der spätere Unglaube der Brüder Jesu, der aber von den Synoptikern nur berührt, von Johannes (7, 5) in einem Falle besonders erwähnt ist, nicht gegen die Wahrheit der Kindheitsgeschichte, selbst wenn diese Brüder diesen Namen im eigentlichen Sinne geführt hätten. Daß aber Maria selbst den Unglauben getheilt habe folgt aus Mt. 12, 46. Mc. 3, 21. 31. Lc. 8, 19 nicht, das Johannesev. nennt aber die Mutter an der citirten Stelle gar nicht. Mußte denn Maria nothwendig vor ihrer Umgebung auf die wunderbare Kindheitsgeschichte zurückweisen? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß sie, wie Jesus selbst sich nur allmählich und Wenigen offenbarte, alles bis nach der Auferstehung bewahrte? Aehnlich verhält es sich aber mit den wunderbaren Vorgängen der Kindheitsgeschichte überhaupt.

Die Kindheitsgeschichte enthält sieben Erzählungen: 1. Die Verkündigung der Geburt des Täufers 1, 5—25. 2. Die Ankündigung der Geburt Jesu 1, 26—38. 3. Der Besuch Marias bei Elisabet 1, 39—56. 4. Die Geburt und Beschneidung des Täufers 1, 57—80. 5. Die Geburt Jesu und die Hirten 2, 1—20. 6. Die Beschneidung und Darstellung im Tempel 2, 21—40. 7. Der Besuch des zwölfjährigen Jesu im Tempel 2, 41—52. Die 3 ersten bilden die Vorbereitung auf die 3 folgenden und die siebente schließt die Kindheitsgeschichte ab mit einem Beispiel der hohen Weisheit des Kindes, welches vom Kindes- zum Mannesalter überleitet [2]).

§ 8.

Die Ankündigung der Geburt des Täufers.

1, 5—25.

Lucas geht hier plötzlich aus dem schönen griechischen Stil des Prologs in eine stark hebraisirende Darstellung über [3]). Da diese weder eine Eigenthümlichkeit des lucanischen Stiles ist noch auf Absichtlichkeit beruhen kann, so erübrigt nur die Annahme, daß die Quellen des Lucas für diesen Theil aramäisch waren oder in hebraisirender Uebersetzung vorlagen. Jenes ist wahrscheinlicher als dieses. Lucas mußte und wollte aber dem Inhalte entsprechend auch den Ton beibehalten.

---

1) Der Anstoß an diesem Geheimnisse ist es auch in letzter Instanz allein, was Keim gegen die Jungfrauengeburt einnimmt. Aber er gibt zu, daß Paulus (1 Kor. 15, 45—49. 8, 6. 10, 1—4. 2 Kor. 3, 18. 4, 4. 5, 17. 8, 9. Röm. 5, 12—21. 8, 29. 32) Jesus als den vom Himmel gekommenen verklärten Menschen, als Ebenbild Gottes, den eigenen Sohn u. s. w. darstellt (1, 345) und das vierte Evangelium diese „erhabene Anschauung" krönt. Trotzdem weiß er sich Angesichts des übermenschlichen Charakters Jesu der Anerkennung nicht zu entziehen, „daß in der Person Jesu eine höhere menschliche Organisation durch den der geschöpflichen Production unscheinbar zur Seite laufenden schöpferischen Willen Gottes ins Dasein getreten ist". Dadurch wird aber das Geheimniß nicht begreiflicher.

2) Nösgen (St. und Kr. 1876. S. 276) hält 4, 1 für das Ziel der Vorgeschichte. Kap. 1, 5 ff. stelle jene Thatsachen zusammen, durch deren Ineinandergreifen die Geburt Jesu als die Geburt dessen, der vom Engel geschildert war, für Maria selbst ein Gegenstand freudigen Glaubens und dadurch erst durch sie möglich ward, Kap. 2 weise die Erfüllung des Vorausverkündeten an Jesus nach, Kap. 3 zeige, wie Jesus durch den Täufer und vom Himmel her als der mit dem h. Geist Erfüllte legitimirt wurde.

3) Vgl. Guillemard, Hebraisms in the Greek Testament. Cambridge 1879. p. 12 sq.

Die ehrwürdigen Gestalten des A.T. sollten auch in ihrer alterthümlichen Kleidung erscheinen. Waren seine Leser auch nicht besonders vertraut mit dem jüdischen Leben, so mußten sie doch im katechetischen Unterrichte einigermaßen mit dem Gesetze bekannt gemacht werden und konnten sich nun an diesen edlen Früchten desselben erfreuen, ohne durch den Gegensatz gestört zu werden. Der vorliegende Abschnitt läßt sich in 3 Theile zerlegen. V. 5—7 werden Zacharias und Elisabet geschildert, V. 8—20 wird die Ankündigung des Täufers und das Zeichen für die Wahrheit derselben, V. 21—25 die Erfüllung der Drohung und Ankündigung erzählt. Das alttestamentliche Priesterthum wird gewürdigt, in einem edlen Vertreter den Vorläufer desjenigen zu erzeugen, welcher ein Hoherpriester für alle Völker und Zeiten werden wollte. Der Tempel in Jerusalem ist der Ort, wo die erste Verkündigung stattfindet, denn er ist das Vorbild des neuen Tempels, der nicht mehr an einen Ort gebunden ist, sondern an allen Orten auf der Erde errichtet wird, daß Gott bis ans Ende der Erde von allen Völkern ein wohlgefälliges Opfer dargebracht werde.

V. 5. *) Ἐγένετο = er trat auf ist stärker als ἦν (vgl. Mc. 1, 4. Joh. 1, 6). Vulg.: fuit, wozu Erasmus: ἐγένετο erat potius. Es ist unnöthig dem Aramaismus zu lieb ἐγένετο = וַיְהִי zu nehmen und ἦν zu ergänzen (Godet). Die Construction ist hebraisirend. Im Griechischen läßt sich dieselbe mit persönlichem Subject nicht nachweisen. Auf hebräischen Einfluß weist auch ἐν ταῖς ἡμέραις, das gewöhnlich zu allgemeinen Zeitbestimmungen gebraucht wurde (Esth. 1, 1 vgl. Mt. 2, 1 S. 95). Als solche ist es auch hier beim Beginn der Erzählung aufzufassen, denn es ist nirgends angedeutet, daß Lucas damit die Signatur der Zeit geben (Euth.) [1]) oder an den Verlust des Scepters für das Haus Juda (Theophyl. [2]), Jans., Mald., a Lap., Vilmar) erinnern wollte. Schon vor dem Idumäer Herodes [3]) war die Herrschaft von Juda gewichen (Gen. 49, 10), aber jetzt erst sollte dieselbe in einer den Juden unerwarteten Weise von dem David'schen Friedensfürsten wieder ergriffen werden [4]). Die Voreltern des Herodes sollen aus Askalon stammen (s. Win. R.W. 1, 481, Anm. 4). Ueber ihn selbst vgl. Matth. S. 95. Rieß (das Geburtsjahr Christi. Freiburg 1880) sucht nachzuweisen, daß Herodes an Ostern 753 gestorben und demgemäß das erste Jahr der 37jährigen Regierung das Jahr 716 gewesen sei. Der einzige beachtenswerthe Grund ist aber die Mondsfinsterniß vom 9/10 Jan. 753, dem gegenüber namentlich die römischen Gleichzeitigkeiten des Josephus um so mehr ins Gewicht fallen,

---

) Der Artikel vor βασιλέως fehlt ℵBL. Da derselbe das Gewöhnliche ist (Win. 20, 3, 130), so ist er verdächtig. ἡ γυνὴ αὐτοῦ ist Correctur, lies γυνὴ αὐτῷ (ℵBC D L). Die Schreibart Ἐλισάβετ ist allein richtig. B liest überall Ἐλεισάβετ, ebenso D hier, aber sonst nicht, ℵ V. 7. 13. 24. 36. 40. 41 und C V. 7. Ἐλισάβεθ: D, c. f. q (It.) for. per (Vulg.) Go.

1) Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις γεγενημένων διηγήσασθαι μέλλει, παρασημειοῦται τὸν καιρὸν τῆς Ἡρώδου βασιλείας εἰκότως, ἵνα γένηται δῆλος καὶ ὁ χρόνος αὐτῶν.

2) Doch nennt er und seine Nachfolger auch die Gewohnheit der hebräischen Historiographie und den Zweck der Sicherheit, den Lucas erreichen wollte. Tolet erkennt den Hebraismus an, sagt aber doch: est autem apposita locutio, ut tempus regni huius saeculi, dies appelletur, ad brevitatem eius indicandam.

3) Ἡρώδης wird von ἥρως Held = Ἡρωΐδης von Helden abstammend abgeleitet. Das Etym. M. schreibt auch (p. 437): Ἡρῴδης. Auch einige Inscriptionen sprechen dafür. Den Namen führten zwei griechische Rhetoren (Westerm., griech. Beredſ. 86, 3 bei Paſſ. 1, 1360). Ueber das Wort bei den Griechen vgl. Pauly, Real-Enc. 2. A. 1 S. 2096 ff. Teuffel, Röm. Literaturgesch. S. 832.

4) Vgl. Schäfer, Bibel und Wissenschaft, Münster 1881. S. 58.

als auch für das J. 750 eine Mondsfinsterniß auf den 12/13 März nachgewiesen ist und die Zeitumstände zwar schwieriger unterzubringen sind [1]), aber doch die Annahme nicht unmöglich machen. Ἰουδαία ist für ganz Palästina gesetzt (7, 17. 23, 5. Apg. 2, 9. 10, 37. 11, 1. 19). ὀνόματι = mit Namen ist bei den Griechen neben ὄνομα, τοὔνομα selten (Krüg. 46, 4, 3), bei Lucas häufig (auch Mt. 27, 32. Mc. 5, 22). Ζαχαρίας = זְכַרְיָה und זְכַרְיָהוּ = Jahve gedenkt [2]). ἐφημερία, nur bei den LXX, wohl von ἐφημέριος, ον das auch mit drei Endungen vorkommt [3]), ist substantivisch gebraucht. Es ist Uebersetzung von מִשְׁמֶרֶת = Wache, Wachposten (Neh. 12, 9. 13, 30 vgl. 7, 3 1 Chron. 25, 8. 2 Chron. 31, 16) und מַחֲלֹקֶת Abtheilung, Klasse, insbesondere von den Abtheilungen der Priester (und Leviten) 2 Chron. 31, 2. 15. 35, 4. Gewöhnlich wird es mit διαίρεσις (1 Chron. 27, 1 ff. 8, 14) oder auch διάταξις (2 Chron. 31, 16) übersetzt. Letztere Stelle ist besonders instructiv, weil in ihr beide Wörter vorkommen und daraus folgt, daß ἐφημερία = מש׳ vom Dienst und = מח׳ von der den Dienst versehenden Abtheilung gebraucht wird. Josephus gebraucht für dieses πατριάς und ἐφημερίς (Antt. 7, 14, 7. Vit. 1). David hatte gegen das Ende seines Lebens zur besseren Ordnung des h. Dienstes die ganze Priesterschaft nach den 24 Vaterhäusern (בֵּית אָבוֹת, οἶκος πατριᾶς) in 24 Klassen eingetheilt (Nehem. 12, 24. 1 Chron. 24, 3 ff. 2 Chron. 8, 14. 23, 8. 31, 17. 35, 4. Jos. Antt. 7, 14, 7), 16 aus dem Hause Eleazar und 8 aus dem des Ithamar. Jede Klasse hatte einen besonderen Vorsteher (Neh. 11, 13. 12, 7. 1 Chron. 24, 4. 6. 2 Chron. 36, 14) und verrichtete, nach dem Loose abwechselnd, eine Woche lang von Sabbat zu Sabbat, den h. Dienst (2 Kön. 11, 9. 2 Chron. 23, 4 ff.) [4]). Die einzelnen Geschäfte wurden täglich durch das Loos bestimmt (Mischna Joma 2, 3 ff. Tamid c. 3 hal. 1 bei Lightf. p. 714). Die Anordnung bestand auch in der nachexilischen Zeit fort (Jos. Vit. 1. c. Ap. 2, 7. Lightf. p. 708 sq.). Die Abtheilungen waren aber nur aus den 4 mit Esra zurückgekehrten Priesterfamilien, welche über 4000 Genossen zählten, unter den alten Benennungen gebildet. Von einer solchen „Tagreihe" oder „Tagklasse" ist ἐφημερία hier zu verstehen. Die Uebersetzung der Vulgata de vice Abia entspricht insofern dem Sinne als vor dem Exil die 24 Klassen nach den 24 Vorstehern gebildet waren. Die 8. Klasse hatte durch das Loos der Nachkomme Eleazars Abia erhalten (1 Chron. 24, 10). Nach Wieseler ergibt sich hieraus als Datum Juli 749 oder Jan. 750, nach Stawars harmonirt damit das Geburtsdatum Jesu, 25. Dez. 749. Da aber für den regelmäßigen Wechsel keine Gewähr vorliegt, so ist auch die einzige mögliche Rechnung von der Zerstörung Jerusalems rückwärts unsicher. Zu γυνὴ αὐτῷ ist ἦν zu ergänzen (Buttm. 119, 20, 3. Win. 64, 2, 544). ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών = aus den Töchtern Aarons. Die Priester durften nur unbefleckte Jungfrauen oder ehrbare Wittwen israelitischer Herkunft heirathen (Lev.

---

1) Vgl. auch Quandt, Chronologisch-geographische Beiträge. 1872. S. 9 f. Keil, Commentar zu Lucas S. 213 Anm. 1. Schegg, das Todesjahr des Königs Herodes. München 1882.

2) Hier. in Joel prooem.: μνήμη κυρίου, i. e. memoria Domini. Zach. 1, 1.

3) Die Ableitung vom Adjectivstamm ἐφήμερο, wie σοφία von σοφο, = eine „Reihe die einen Tag dauert und sich Tag für Tag erneuert", eine Tagreihe (Schegg), entspricht der griechischen Etymologie (Krüg. 41, 8, 2), ist aber wegen des Adjectivums ἐφημέριος unnöthig.

4) Vgl. Stawars, Quartalschr. 1866. S. 201 ff. Scholz, Alterthümer 1868. 1 S. 77 f. Keil, Archäologie, 2. A. 1875. S. 198. Schäfer, Die relig. Alterthümer 1878. S. 57 f.

21, 7. Ezech. 44, 22 Esr. 10, 18). Die Wittwe mußte nach Ezech. 44, 22 eine Priesterwittwe sein [1]). Der Stamm war nicht vorgeschrieben, aber doch scheint die Verehelichung mit einer Priestertochter der Familie eine höhere Weihe verliehen zu haben [2]). Aus diesem Grunde, und nicht bloß im Interesse historischer Genauigkeit hat Lucas wohl die Notiz hinzugefügt. Denn wenn er auch V. 6 die persönliche Unbescholtenheit hervorhebt, so ist damit doch der Adel der Abstammung nicht als unwesentlich für die Sache dargestellt [3]). Ἐλισάβετ von אֱלִישֶׁבַע = deus est iuramentum s. sacramentum d. h. der bei dem ich schwöre, so daß das nomen proprium eine Gottesfürchtige, Verehrerin Gottes bezeichnet [4]). Denselben Namen führte die Frau Aarons (Ex. 6, 23).

V. 6 *) Δίκαιος = gerecht, rechtschaffen ist durch ἐναντίον τοῦ θεοῦ näher bestimmt. Die wahre Gerechtigkeit = Rechtbeschaffenheit muß in allem mit dem Willen Gottes übereinstimmen [5]). Genes. 7, 1: ὅτι σὲ (Νῶε) εἶδον δίκαιον ἐναντίον μου. [6]) ἐν. τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָֹה (Judith 13, 20). Die Sacherklärung von δίκαιοι ist in dem gleichfalls hebraisirenden Participialsatz πορευόμενοι κτλ. gegeben. πορεύεσθαι ἐν = הָלַךְ בְּ (1 Kön. 8, 61. Ps. 78, 19. 1 Petr. 4, 3). Aehnlich werden στοιχεῖν und περιπατεῖν gebraucht. Nur bei ὁδῷ und ὁδοῖς bleibt ἐν weg (Buttm. 160. Win. 31, 9, 205). δικαίωμα heißt bei den Griechen: gerechte Handlung, gerichtliche Bestrafung, Rechtsgrund (Thuk. 1, 41, 1. 5, 97). Da bei Gott der Rechtsanspruch eo ipso zur Rechtsbestimmung wird, so ist δικ. von den LXX für חֹק, חֻקָּה, מִשְׁפָּט, מִצְוָה, im Plur. פִּקּוּדִים = gesetzliche Vorschriften, Satzungen gebraucht (Deuter. 4, 1. 6, 2. Ps. 119, 93). Im N.T. δικαίωμα τοῦ θεοῦ Röm. 1, 32; δικαιώματα τοῦ νόμου 2, 26 vgl. 8, 4; δικαιώματα λατρείας Hebr. 9, 1. In Verbindung mit ἐντολή Gen. 26, 5. Deut. 4, 40. Ein wesentlicher Unterschied besteht demnach zwischen beiden nicht [7]), denn die Unterscheidung zwischen Moral- und Criminalbestimmungen

---

1) Nach Jos. Antt. 3, 12, 2 und Phil. mon. I opp. 2, 229 eine beliebige.

2) Jos. c. Ap. 1, 7. Antt. 13, 10, 5. Win. R.W. 2, 273.

3) Ambr.: non solum igitur a parentibus, sed etiam a maioribus sancti Joannis nobilitas propagatur; non saeculari potestate sublimis, sed religionis successione venerabilis. Tales enim maiores habere debuit praenuntius Christi; ut non repente conceptam, sed a maioribus acceptam, et ipsi infusam iure naturae praedicare fidem Dominici videretur adventus. Paulinus, Euth., Theoph., Jans., Mald., a Lap., Mey., Reischl, Weiß u. A.

4) Daß bei den Hebräern die Namen häufig mit der Bestimmung der Personen zusammenhängen, ist bekannt. Wenn man aber Zacharias und Elisabet mit Bezug auf das Benedictus als diejenigen erklären muß, an denen Gott Barmherzigkeit gethan, daß er „eingedenk sei" seines Bundes „des Eides, den er geschworen" (Tol., a Lap., J. Grimm), so wird die Deutung zur Spielerei.

) Statt ἐνώπιον ist das ungewöhnliche ἐναντίον (אBC) zu lesen.

5) Orig. H. 2: difficilis res est in conspectu Dei iustum esse, ut non ob aliam causam quid boni facias nisi propter ipsum bonum, et Deum tantum quaeras boni operis retributorem. Ambr., Greg., Beda, Euth.: τοῦτον (θεὸν) ἔχοντες ἔφορον τῆς δικαιοσύνης αὐτῶν. Aug. limitirt: quia quidquid eis inerat iustitiae, non erat ad homines simulatum (de pecc. mer. 2, 13, 20).

6) Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen, 1881. S. 59 bezeichnet als den Grundbegriff von צדק den „Zustand, der einer irgendwie zu bestimmenden Norm entspricht". צַדִּיק steht oft in solchen Stellen, wo die pietas, die Rechtbeschaffenheit in Gestalt eines gottgefälligen Wandels und der Frömmigkeit in Betracht kommt (S. 20. 25).

7) Euth.: τὰς νομικὰς ἐντολὰς ὠνόμασε καὶ δικαιώματα, ὡς δικαιοσύνης μεστάς, καὶ ὡς δικαιούσας τοὺς μετιόντας αὐτάς. Theophyl.; Keil, Hofm.: ἐντολαί insofern die Gebote sagen, was thun, δικ. insofern sich in ihnen ausprägt, was von Gottes wegen Rechtens ist.

(Bengel, Godet) ist schon an sich im A. T. unzulässig [1]). Dagegen können die δικ. als die der ganzen Gesetzgebung zu Grunde liegenden Rechtsnormen, die ἐντολαί als die einzelnen Gesetzesbestimmungen betrachtet werden [2]). Die Unterscheidung nach lex naturalis et positiva (Grot.) hat in Röm. 2, 26 einen Anhalt, trifft aber für die Juden nicht zu. ἄμεμπτοι = untadelig wird entweder proleptisch: so daß sie untadelig waren (vgl. 1 Theſſ. 3, 13. Phil. 2, 14 f. Win. 66, 3, 580. Mald., Born., Mey., Bisp., J. Grimm) oder adverbial = ἀμέμπτως von der Art und Weise des Wandels erklärt (Orig. iuste iustum. Deuter. 16, 20: sub querela, um Menschen zu gefallen; Ambr., Theophyl., de Wette, Hofm. u. A.). Aber der einfache Wortlaut spricht für das Adjectiv als Prädicat der Personen (Schegg, Weiß): denn sie wandelten als untadelige in den Geboten des Herrn. Dies beweist, daß sie einen hohen Grad von Gerechtigkeit erreicht hatten. Denn ἄμεμπτοι kann sich nur auf die Untadelhaftigkeit vor Gott (Orig., Schegg), oder vor Gott und den Menschen (Ambr., Beda, Mald.), nicht bloß vor den Menschen (Aug., Theophyl., Erasm., Janſ., Tol.) beziehen, da der Participialsatz eine nähere Erklärung zu δίκαιοι ἐναντίον τοῦ θεοῦ gibt. Daß aber diese Gerechtigkeit nicht absolut zu nehmen ist, versteht sich nach der h. Schrift von selbst und ist wohl auch von Origenes, Ambr. u. A. nicht anders gemeint. Von größerer Bedeutung ist die Frage, ob dieselbe eine innere, eine Glaubensgerechtigkeit sei, wie die meisten Väter und Exegeten meinen, oder nur eine äußere, gesetzliche Gerechtigkeit, wie Augustinus [3]) im Kampfe gegen den Pelagianismus behauptete. Da aber Augustinus selbst nur die gänzliche Sündenlosigkeit nach 1 Joh. 1, 8 ausschließt und seine Thesis in gleicher Weise auf die Gerechten des Christenthums ausdehnt (ep. 177, 18; de perf. iust. 11, 24), so ist seine Abweichung von den andern Vätern keine prinzipielle. Es ist also eine wirkliche Gerechtigkeit anzunehmen, die freilich nur im Glauben an die Verheißungen des Messias ihre geistige Wurzel haben kann (Röm. 4, 1 ff.). — V. 7 bildet nicht einen Gegensatz zum Vorhergehenden, sondern den Uebergang zum Folgenden. Denn die Kinderlosigkeit galt bei den Juden zwar für ein Unglück und eine Schmach (V. 25. Pſ. 113, 9. Pſ. 127. 128. Jeſ. 4, 1. 44, 3), aber doch nicht für ein Zeichen des göttlichen Mißfallens (Sepp, Bisp., Godet, J. Grimm, Vilmar). Es waren viele fromme Frauen unfruchtbar und galten doch als Muster wahrer Israelitinnen. Schon das Beispiel der Sara und Anna beweist, daß die göttliche Vorsehung in außerordentlichen Fällen zur Vorbereitung ihrer Werkzeuge gerade solche Mütter auserwählte, welche vorher unfruchtbar waren. Dies schließt freilich nicht aus, daß die Kinderlosigkeit auch als Strafe

1) Auch für „la multitude des ordonnances lévitiques particulières" entspricht δικ. nicht. So Tolet. Umgekehrt a Lap.: omnia Dei mandata, h. e. praecepta caerimonialia.

2) Orig. H. 2: quando bene et recte de aliquibus iudicamus, in iustificationibus Domini gradimur. Quando hoc aut illud facimus in mandatis illius ambulamus. Dazu Ambros.: prius enim mandatum, secunda est iustificatio. Itaque cum mandatis caelestibus obedimus, in mandatis incedimus Domini; cum iudicamus et congrue iudicamus, tenere Domini iustificationes videmur. Beda.

3) De grat. Christi 1, 48, 53: dictum enim est, quantum mihi videtur, secundum quamdam inter homines conversationem probabilem atque laudabilem, quam nullus hominum iuste posset in accusationis et criminationis querelam vocare. De peccat. mer. 2, 13, 20 vergleicht er diese Gerechtigkeit mit der iustitia in lege, welche Paulus von sich aussagt, Phil. 3, 7: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. Vgl. noch ep. 177, 16. In der ep. ad Algas. qu. 8 scheint Hieronymus derselben Ansicht zu sein, vgl. aber dazu die ep. ad Rusticum.

erschien (Gen. 20, 18. Hos. 6, 14, 15. Win. RW. 1, 656) und der Kindersegen als solcher betrachtet wurde, weil an die leibliche Fortpflanzung die Verheißung geknüpft war. Jedenfalls ist aber Deuter. 7, 14 nicht exclusiv zu verstehen. καθότι, gewöhnlich καθ' ὅ τι, ist die attische Conjunction für das spätere καθώς = inwiefern, insofern, deßhalb weil (dieweil, sintemal); im N. T. nur bei Lucas (19, 9. Apg 2, 24. 45. 4, 35), bei den LXX Tob. 1, 12. 13, 4. Lucas gibt den Grund für die bisherige und natürlicherweise auch für die Zukunft zu erwartende Kinderlosigkeit an. 1. Elisabet war unfruchtbar und 2. beide waren schon alt. Durch den zweiten Punkt ist der erste als unzweifelhaft hingestellt und die folgende Empfängniß auch äußerlich über die Grenzen der Natur hinausgerückt. Aber an sich ist das vorgerückte Alter kein Grund für den Mangel eines Kindes, sondern schneidet nur für die Zukunft die Hoffnung ab. Deßhalb kann καὶ ἀμφότεροι κτλ. nicht mehr von καθότι abhängen (Ew., Godet). Beide Ehegatten werden genannt, weil der anzukündigende Sohn ganz als Geschenk Gottes erscheinen soll. προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις = בַּיָּמִים בָּאִים (Gen. 18, 11. 24, 1. Jos. 13, 1. 23, 1) = sie waren in vorgerücktem Alter (1, 18. 2, 36), wofür die LXX πρ. ἡμερῶν oder ἡμέραις setzen. Die Griechen gebrauchen dafür τῇ ἡλικίᾳ (Lys. p. 169, 37), ταῖς ἡλ. (Diod. 12, 18), τήν ἡλ. (Herodian 2, 7, 7. 2 Macc. 4, 40. 6, 18).

V. 8. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν = וַיְהִי בְּכַהֲנוֹ. ἱερατεύω (LXX für כִּהֵן, Jos. Antt. 3, 8, 1 Herodian, Paus.) im N. T. nur hier = den Priesterdienst haben, versehen, sonst ἱεράομαι. ἔναντι oft bei den LXX und den Griechen, im N. T. noch Apg. 8, 21. ἔναντι τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָֹה vor Gott, d. h. im Tempel. Da die Priester täglich im Heiligen das Rauchopfer anzündeten (Ex. 30, 7 f. Num. 17, 5), sich also vor dem Allerheiligsten befanden, so erklärt Maldonat ante Deum von der Gegenwart vor Gott im Allerheiligsten [1]). Die Beziehung zu ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφ. = nach der Ordnung seiner Tagreihe vor Gott, d. i. die vor Gott war (Schegg), ist gegen den Gedanken, da augenblicklich nicht die Tagreihe, sondern Zacharias vor Gott war. — V. 9. Lucas setzt nach ἐγένετο δέ bald καί (5, 1. 9, 28. Apg. 5, 7) bald einfach das Verbum finitum (2, 1. 6. 8, 40. 9, 37. 11, 14. 27). κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερ. = nach der Sitte des Priesterthums, wird häufig mit V. 8 verbunden (Beda, Theophyl., Erasm., Jans., Mald. — fortasse melius — Bl., Ew., Godet), so daß sich ἔθος auf die von David getroffene Einrichtung bezöge, aber τὸ ἔθος paßt besser zum Folgenden. Es war Sitte, daß zum Räuchern täglich aus der Klasse, welche den Wochendienst hatte, ein Priester ausgeloost wurde (Lightf. p. 714) [2]). Das Loos galt im Alterthum, und namentlich bei den Juden, für den Ausdruck des göttlichen Willens (Num. 26, 55 f. 33, 54. Jos. 14, 2 u. A. Win. R.W. 2, 31) [3]). Das Geschäft der Räucherung galt für besonders ehrenvoll und war ursprünglich dem Hohenpriester vorbehalten (Ex. 39, 7 f. Jos. Antt. 13, 10, 3). Deßhalb wurde der Räuchernde für seine Woche nicht mehr zur Loosung zugelassen. Dies

---

1) Quod (Sanctum) quia erat e regione secundi tabernaculi, quod vocabatur Sanctum sanctorum, ubi propter arcam testamenti, quae ibi erat (sc. fuerat) dicebatur, Dominus habitare, coram Domino aut ante Dominum esse dicebatur.

2) Die Erklärung Maldonats bei der Verbindung ἔλαχε θυμιᾶσαι: ut non sit sensus, exiisse sorte secundum consuetudinem sacerdotii, sed secundum sacerdotii consuetudinem Zachariam incensum posuisse würde eine andere Stellung verlangen: ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι κατὰ τὸ ἔθος.

3) Ambr.: qui enim sorte legitur non comprehenditur.

gab auch Veranlassung, den Zacharias zum Hohenpriester zu machen [1]). Dagegen entscheidet schon die Erwähnung des Looses (Lyr., Jans., Mald., Tob., a Lap. u. A.). Andernfalls hätte sich der Evangelist V. 5 wohl auch nicht mit dem einfachen ἱερεύς τις begnügt. θυμιάω (Inf. Aor. θυμιᾶσαι, nicht θυμιάσαι vgl. Win. 6, 50) = räuchern, nur hier im N. T., aber bei den LXX und Griechen. Der Genitiv hängt von ἔλαχε ab (Buttm. 231. Win. 44, 4, 304). Ueber das wohlriechende Räucherwerk, welches täglich Morgens und Abends auf dem Rauchopferaltar vom Priester (Hohenpriester) angezündet wurde vgl. Scholz 1, 162 f. Lightf. 715. Weil das Loosen berichtet wird, so ist das Morgenopfer gemeint. εἰσελθών kann jedenfalls nicht zu ἔλαχε gehören: nachdem er eingetreten war, erhielt er das Loos (Schegg), denn die Dienste wurden vor dem Betreten des Heiligen verloost [2]), noch kann aus ἔλαχε τοῦ θυμ. der Dienst des Räucherns in der factischen Vollziehung deducirt werden [3]), was gegen den einfachen Wortsinn streitet, sondern εἰσελθών folgt entweder dem ἔλαχε zeitlich nach (Luth., de W., Bl.) oder ist besser mit dem Infinitiv allein zu verbinden (Vulg., Ew., Bisp., Reischl, Godet, Hofm., Win. 45, 6, 331). Müßig ist der Zusatz für heidenchristliche Leser trotzdem nicht. Selbstverständlich mußte freilich der, welcher den Dienst erhalten hatte, eintreten, aber die Feierlichkeit der Ausübung des Dienstes kann wohl durch den Zusatz hervorgehoben werden wollen. ναός ist das Tempelgebäude — sanctum et sanctissimum — im Unterschiede vom ganzen Gebäudecomplex des Heiligthums — ἱερόν —, steht aber hier speciell vom Heiligen, in welchem der Rauchopferaltar stand. — V. 10. Während der Priester im Heiligen das Räucherwerk darbrachte, betete das in den Vorhöfen befindliche Volk (Lightf. p. 716). Der Ausdruck πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ = die ganze Volksmenge weist nicht auf eine Festversammlung hin (Cajet.), sondern hebt den Gegensatz zu dem allein ins Heilige eingetretenen Priester hervor (Jans., Mald.). Das Volk durfte das Heilige nicht betreten und der Erzählung nach waren mit Zacharias auch keine weiteren Priester oder Leviten hineingegangen. ἦν ist mit προσευχόμενον, nicht mit ἔξω (Mey.) zu verbinden. Solche schildernde Umschreibungen sind bei Profan- und heiligen Schriftstellern häufig (Krüg. 56, 3, 1. Buttm. 264 ff. Win. 45, 5, 326 ff.). ἡ ὥρα τοῦ θυμιάματος die für das Räucherwerk bestimmte Zeit, d. h. in welcher das Räucherwerk angezündet wurde: die Stunde des Rauchopfers. Der Genitiv ist Gen. obj. in weiterem Sinne zur Bezeichnung zeitlicher Beziehungen wie ἡμέρα ὀργῆς Röm. 2, 5 (Win. 30, 2 176 f. Krüg. 47, 7, 5). Daher steht θυμίαμα metonymisch für θυμίασις die Räucherung (Weiß, Keil u. A.).

V. 11. Ὤφθη = es erschien, hat sich gezeigt, denn im N. T. wird der Aorist des Passivs häufig reflexiv gebraucht (Buttm. 45 f. Win. 39, 2, 245). Von Engelserscheinungen steht ὤφθη noch 22, 43. Apg. 7, 30. 35. Vgl. Ex. 3, 2. Richt. 6, 12. 13, 2 u. A. [4]). αὐτῷ ist Dat. pers., also nicht = ὑπ' αὐτοῦ.

---

1) Evang. Jac. c. 8. Aug. in Joann. 49, 27. Chrys. in Joann. H. 16, 1. Ambr., Beda, Euth. Doch ist bei letzterem die Stelle nicht sicher. Es soll kein Priester in seinem Leben mehr als einmal das Glück gehabt haben, das Rauchopfer darzubringen. B. Joma f. 26, 1: traditio, neminem unquam bis suffitum adolevisse. Quaenam est ratio? Dixit R. Chanina: propter divitias. Wetst.

2) Ambr.: sorte ergo legebatur ut introiret in templum sacerdos.

3) „Nach seinem Eintritt in den Tempel überkam er auf Grund des Looses diesen Dienst." Meyer, Weiß.

4) Sonst ἐφάνη Mt. 1, 20 φαίνεται 2, 13. 19 in Verbindung mit κατ' ὄναρ, vgl. 2 Macc. 3, 33. 10, 29. 11, 8. Jans. c. 2 p. 18: non ἐφάνη .. sed ὤφθη, h. e. visus est, ne intellegatur imaginaria et phantastica apparitio, sed corporalis visio.

Der, welchem die Erscheinung zu theil wurde, hatte nichts dazu beigetragen, sondern wurde plötzlich von derselben überrascht [1]). Die Sichtbarwerdung der Erscheinung hängt vom Willen des Erscheinenden ab (Orig. [2]), Ambr.). V. 19 spricht nicht dagegen (Mald.). Die Erscheinung bei hellem Tage, in wachem Zustand gegenüber Mt. 1, 20. 2, 13. 19 ist schon Matth. S. 85 besprochen ἄγγελος κυρίου = מַלְאַךְ יְהוָה. V. 19 wird sein Name genannt. ἐκ δεξιῶν (τῶν δεξιῶν) von der Rechten, rechts (Krüg. 68, 17, 3. Kühn. 447 C, 472). Die rechte Seite bedeutet Heil und Glück (Ambr. nach Ps. 16, 8. 121, 5. Beda, Euth., Mald., Wetst., Schöttg. u. A.) vgl. Mc. 16, 5 [3]). Doch ist nach der h. Schrift (Ps. 110, 1. Mt. 22, 44. 26, 64. Mc. 12, 36. Lc. 20, 42. Apg. 2, 35. Hebr. 1, 13 u. A.) die Rechte der Platz der Ehre und Auszeichnung. Hier „für den Engel, nicht für Zacharias" (Schegg, Hofm.). Aus diesem Grunde ist die rechte Seite auch nicht nach der Stellung des Zacharias (Godet), sondern nach dem Altar zu bestimmen. Da dieser gegen Westen stand, so ist die rechte Seite Süden. — V. 12. Zacharias erschrak wegen des Unverhofften der Erscheinung (Orig. [4]), Beda [5]), Theoph., a Lap., Bisp., Schegg) vgl. Dan. 10, 7. Gen. 18, 26 f. Richt. 6, 22 ff. u. A. Der Charakter der Erscheinung, welcher dem mit den häufigen Engelserscheinungen im A. T. wohl vertrauten Priester [6]) nicht unbekannt sein konnte, vermehrte wegen der eigenen Sündhaftigkeit (Jans.) die Angst des Herzens. Die Furcht vor dem Tode (Euth., Jans. an 3. Stelle, Mald., Luc., Tol.) würde eine Erscheinung Gottes voraussetzen (Ex. 33, 20). Doch wird dieselbe auch bei der Erscheinung des Engels des Herrn erwähnt (Richt. 6, 22 f. 13, 22), weil durch den Engel der Herr spricht. Zu φόβος ἔπεσεν ἐπ' αὐτόν (נָפַל עַל־) vgl. Ex. 15, 16. Jud. 15, 2. Apg. 19, 17. Die Griechen setzen den Dativ (Gen. 15, 12). — V. 13. Zu μὴ φοβοῦ .. εἰσηκούσθη vgl. Dan. 10, 12. Der Verkündigung geht stets die Beruhigung voraus (Athan., Hier. [7]), Theophyl.), ohne daß diese das Zeichen der himmlischen Erscheinung im Unterschiede von der dämonischen wäre (Beda [8]), Mald., a Lap.).

---

1) Ambr.: nam qui ante non praesentitur, sed repentino videtur aspectu, apparere memoratur.

2) Hom. 3: ea quae sunt superna et divina, ea cum in praesenti fuerint, non videntur nisi ipsi voluerint : et in voluntate eorum est videri vel non videri .. et hoc non tantum in praesenti saeculo dicimus, sed etiam in futuro, cum migraverimus e mundo, quod non omnibus vel Deus vel angeli appareant.

3) Meyer, Bisp., de Wette, Keim, Sepp. Letzterer nimmt aber die Linke des Altars an, denn unsere Linke sei für die Himmlischen die rechte, und darum die glückbedeutende Seite. Er kann sich aber nur auf Sevachim f. 64, 2 berufen: ascendunt via dextra, descendunt eadem; via dextra est via sinistra. Servius erklärt: sinistrum prosperum, quia caeleste est, quae enim nobis laeva sunt, caelestibus dextra sunt.

4) Hom. 4: nova quippe facies humanis obtutibus se praebens turbat mentem, animumque consternat.

5) Humanae fragilitatis est spiritalis creaturae visione turbari.

6) Weil die letzte Erscheinung bei Nacht dem Zacharias zu theil geworden (Zach. 1, 8), bei Tage dem Daniel (10, 4) und Ezechiel (Ez. 1, 1), so glaubt Vilmar (S. 31), sei die Erscheinung unerwartet und Furcht erregend gewesen.

7) Zu Mt. 28, 10: et in veteri et in novo T. hoc semper observandum est: quod quando augustior aliqua apparuerit visio, primum timor pellitur, ut, sic mente placata, possint quae dicuntur audiri.

8) Angelicae bonitatis est, paventes de aspectu suo mortales mox blandiendo solari. At contra daemoniacae est ferocitatis, quos sui praesentia territos senserit ampliori semper horrore concutere, quae nulla melius ratione quam fide superatur intrepida.

Auch die Erkenntniß der himmlischen erregt Furcht und verlangt Beruhigung (Tob. 12, 16 f.). Die Bitte des Zacharias wird von den meisten Exegeten (Chrys. [1]), Aug. . . Ew., Reischl, Mey., Weiß) von der Bitte um die Ankunft des messianischen Reiches erklärt. Viele neuere Exegeten (Mald. [2]), Beng., Olsh., de W., Bl., Bisp.; Schegg, Godet, Vilmar) denken an die Bitte um Nachkommenschaft. Hiefür wird der Zusammenhang angerufen, denn καὶ ἡ γυνή κτλ. scheint die Begründung für die Erhörung zu enthalten, während der Engel von dem Messias gar nichts sagt. Dennoch hat die erste Erklärung entscheidende Gründe für sich. Denn 1. ist es unwahrscheinlich, daß der Priester bei seiner amtlichen Function, wenn überhaupt, so private Bitten vorgetragen hat, 2. konnte er nach V. 7 keine Hoffnung mehr auf Kinder haben und 3. schenkt er der Verheißung einer Nachkommenschaft nicht einmal Glauben (V. 18) [3]). Das Beispiel der Anna (1 Sam. 1, 2) trifft nicht zu, weil diese noch im zeugungsfähigen Alter stand (1 Sam. 2, 21). Wenn sie überzeugt war, „non esse impossibile apud Deum omne verbum", so dachte Zacharias daran gar nicht mehr. Dies läßt sich nicht aus einer Inconsequenz, welche unserer moralischen Natur entspricht, erklären (Godet) und die Vergleichung mit Apg. c. 12 scheitert daran, daß dort das Gebet der Gemeinde für Petrus genannt ist. In unserem Falle ist aber dieselbe Person für das Gebet in eigener Angelegenheit und den Zweifel an der Erhörung Subject. Das Anstößige des Inhalts verliert sich etwas, wenn man die Bitte in eine frühere Zeit verlegt (Mald., Hofm.), das Aeußerste, was a Lapide noch zugibt, aber die einzige Parallelstelle (Apg. 10, 4) hat den Plural. Daß er aber früher überhaupt um Nachkommenschaft gebetet hat, ist bei einem Israeliten selbstverständlich (Tol., J. Grimm u. A.). Die Schwierigkeit des Zusammenhanges verschwindet, wenn man sich auf den höheren Standpunkt der göttlichen Providenz stellt, wonach mit der Einführung des Vorläufers die unmittelbare Vorbereitung der Erlösung beginnt (Chrys. [4]), Aug., Beda, Theophyl., Jans.). Seine Bitte wurde in einer Weise erhört, welche ihm persönlich zu

---

1) Cat. Cramer: ὑπὲρ ἁμαρτημάτων δεομένου καὶ συγγνώμην αἰτοῦντος τοῖς συνδούλοις.

2) Er beruft sich auf Ambrosius, aber auffallenderweise nur auf I, 30, wo das Beispiel von Jacob (Gen. 49, 28) und Abraham (21, 2) allerdings dafür sprechen, denn Ambrosius fährt fort: Zacharias exauditur. Aber er sagt unmittelbar vorher (29): plena semper, et redundantia sunt divina beneficia, non exiguo constricta numero, sed uberi bonorum coacervata congestu; ut hic primo precationis fructus, deinde sterilis partus uxoris, tum laetitia plurimorum, et magnitudo virtutis. Altissimi quoque propheta promittitur: quin etiam, ne qua esset dubitatio, futuri quoque vocabulum designatur. Tantis igitur supra votum fluentibus, non immerito diffidentiae poena silentium est. Hieraus schließt Jansen mit größerem Rechte, daß nach Ambr. Zacharias nicht bloß erhalten habe um was er für sich und das Volk gebeten, sondern auch das „quod petere non audebat et impetrare desperabat."

3) Aug. Quaest. ev. II c. 1: quod Zacharias orans pro populo, audit ab angelo, Exaudita etc., primo hoc adtendendum est, quia non est verisimile, ut cum pro populi peccatis vel salute vel redemptione ille offerret, si quidem populus eum exspectabat offerentem, quod potuerit relictis publicis votis homo senex, uxorem habens anum, pro accipiendis filiis orare: praesertim quia nemo orat accipere, quod se accepturum esse desperat. Vgl. Serm. 291 in nat. Joann. Bapt.

4) Cat. Cram.: ποία δὲ αὕτη ἀκολουθία . . καὶ τοῦ ἀκουσθῆναι ἀπόδειξιν ποιεῖται, τὸ τεχθήσεσθαι αὐτῷ παῖδα τὸν Ἰωάννην; καὶ μάλα εἰκότως· ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτημάτων τοῦ λαοῦ παρεκάλει, ἔμελλε δὲ τίκτειν τὸν υἱὸν βοῶντα, ἴδε ὁ ἀμνός . . εἰκότως φησὶν ἠκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ τέξῃ υἱόν. Deßhalb ist es unnöthig wegen des Zusammenhanges die Bitte um Nachkommenschaft neben der Hauptbitte zuzulassen (Reischl, Keil).

größter Freude gereichen mußte. Wie dies geschah erzählt Lucas im Folgenden. Denn daß καί nach hebräischem Sprachgebrauch für enim zu nehmen sei (Mald.), ist unerwiesen und hier unnöthig. Zu γεννήσει σοι vgl. Gen. 17, 19: Σάρρα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱόν. Mt. 1, 21 fehlt das σοί, weil Joseph nicht der Vater des Kindes war. Mit καὶ καλέσεις κτλ. fügt der Engel zur Verkündigung einen Befehl. Die gleiche Wendung steht Mt. 1, 21 (S. 86). Sie ist hebräisch (Gesen. Lex. 8. A. 756) und deßhalb ist ὄνομα αὐτοῦ Objectsaccusativ, Ἰησοῦν Prädicatsaccusativ (Schegg, W. Grimm, Mey., Weiß u. A.) [1]): du wirst ihn mit dem Namen Jesus, d. h. ihn Jesus nennen, nicht: du wirst (den Laut) Jesus als seinen Namen nennen (Fritzsche, früher auch Meyer), denn diesem entspräche וְקָרָאתָ יֵשׁוּעַ שְׁמוֹ, nicht אֶת־שְׁמוֹ (Schegg). Ἰωάννης*) = יְהוֹחָנָן (2 Chron. 17, 15. 23, 1), contrahirt יוֹחָנָן (2 Kön. 25, 23. 1 Chron. 3, 15. 24 u. A.) = Jahve ist gnädig, Gotthold. In wichtigen Fällen wurden die Namen von Gott beigelegt oder verändert (Abraham, Jakob, Josias), um die Bedeutung und den Beruf des Namensträgers damit anzuzeigen. Auf die V. 14 genannte Freude kann sich dieser Name jedenfalls nicht allein beziehen. Vielmehr will die Heiligung des durch Gott den Eltern geschenkten Kindes angedeutet werden. Johannes war von Gott begnadigt und sollte zur Gnade führen [2]). — V. 14. Die Freude des Vaters über die Geburt ist zunächst die natürliche Vaterfreude (Orig.), welche bei Zacharias doppelt stark sein mußte. χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις = Freude und Frohlocken. Das Benedictus ist ein beredter Beweis für beide, zugleich aber auch ein Zeugniß dafür, daß die Freude einen tieferen Grund in der prophetisch erkannten Bestimmung des Knaben und der damit vorbereiteten Erlösung hatte. Natürliches und Uebernatürliches sind also im Herzen des Zacharias wunderbar verschlungen. Die Freude der Vielen über die Geburt des Kindes könnte gleichfalls von der Freude der Bekannten und Verwandten verstanden werden (V. 58), darf aber, weil zu selbstverständlich, nicht bloß hierauf bezogen werden. Der Engel konnte nur die höhere Freude meinen, welche denen zu theil wurde, die durch die Bußpredigt des Johannes zum Messias geführt wurden (Beda, Euth., Jans., Mald.). γένεσις**) = Geburt (Mt. 1, 18. Jud. 12, 18, Griechen). Ein Parallelismus zu V. 13 (Schegg): „dein Gebet ist erhört worden und dir wird sein Freude; Elisabet wird einen Sohn gebären und viele werden frohlocken" ist vorhanden, wenn man V. 13 und 14 bloß auf die Geburt bezieht. V. 14 will aber allgemeiner andeuten, welche Hoffnungen sich von Seiten der Eltern und des Volkes an die Geburt knüpfen werden. — V. 15 gibt hiezu den Grund an. Denn warum man erst hier die Erklärung des Namens

---

1) Die Griechen haben die Construction ὀνομάζειν und καλεῖν τινα (τινι) ὄνομά τι gleichfalls (Krüg. 46, 13. Kühn. 411, 3, b, 275 f.), aber bei ihnen ist τινα der transitive und ὄνομα der Accusativ des Inhalts.

*) ℵB^3D Tg., H. Ἰωάνης. Aber die Bezeugung ist doch zu schwach und an den verschiedenen Stellen zu schwankend. Besonders sprechen die Versionen dagegen. Die LXX schreiben: Ἰωανάν, Ἰωανής (2 Chron. 28, 12), Ἰωνά (2 Kön. 25, 23), Ἰωνάν (Nehem. 6, 18).

2) Euth.: σημαίνει χάριν ἢ χαράν .. ὡς κεχαρισμένον ἐκ κοιλίας μητρός, εἴτουν πεφιλημένον Θεῷ, ἢ ὡς χαρᾶς αἴτιον τοῖς τε γεννήτορσι καὶ ἄλλοις πολλοῖς ὡς ἐφεξῆς γενήσεται δῆλον. C. a Lapide bringt auch diesen Namen mit dem Benedictus zusammen (misericordia et gratia). Ihm folgt J. Grimm, 1, 88.

**) Γεννήσει der Rec. ist bloß durch GXΓ bezeugt. Vgl. Mt. 1, 18, wo dem Zusammenhange nach γέννησις leichter aufgenommen werden konnte. Hier geht zudem γεννήσει V. 13 voraus.

suchen soll (Schegg) [1]), ist unklar, da sich die Beziehung auf V. 14 ganz natürlich ergibt. μέγας ἐνώπιον κυρίου = groß vor dem Herrn wird gewöhnlich von der wahren Größe im Gegensatz zu der oft scheinbaren Größe in den Augen der Menschen, von der eminenten Tugend des Täufers erklärt (Orig., Ambr., Beda, Euth., Theophyl. u. s. w.). Diese Erklärung ist auch trotz der Vieldeutigkeit des ἐνώπιον durch analoge Fälle vollständig gesichert (1, 6. 16, 15. Apg. 4, 19. 1 Joh. 3, 22. 1 Tim. 2, 3. 5, 4). Maldonat hat zuerst eine zweite versucht, indem er groß vor dem Herrn = sehr groß oder mächtig interpretirt [2]), und in Lucas Brug. und Schegg Nachfolger gefunden (nach 2 Kön. 5, 1). Allein der Ausdruck ist je nach dem Zusammenhange zu deuten (Tol.), das Folgende beweist aber, daß Johannes nicht im Sinne von Nimrod oder Naaman groß sein, sondern daß er durch ascetische Strenge und Bußeifer die Größe seines Seelenadels zeigen wird [3]). σίκερα = שֵׁכָר ist indeclinabel, nur der Genitiv σίκερος findet sich bei Eus. (praep. ev. 6, 10, 8). Das Wort ist im A. T. öfter mit οἶνος (יַיִן) verbunden (Lev. 10, 9. Num. 6, 3. Richt. 13, 4. 7) oder zu οἶνος in Parallele gesetzt (Jes. 5, 11. 24, 9 u. A.). Es wird von den Talmudisten auf den alten Wein bezogen (Lightf. p. 717 sq.) [4]), bezeichnet aber wahrscheinlich einen künstlichen Wein, den man aus Getreide, Obst, Honig, Datteln u. A. bereitete (Tit. Bostr. [5]), Hier. [6]), und kann daher allgemein mit: Berauschendes, Rauschtrank (μέθυσμα Richt. 13, 4. 7. 14. Mich. 2, 11), hitziges Getränk übersetzt werden [7]). Da Num. 6, 3 unter den Verpflichtungen der Nasiräer in erster Linie die Enthaltung von Wein und Berauschendem angeführt wird [8]) und 1 Sam. 1, 11 Anna für den zu erbittenden Sohn dasselbe verspricht [9]), so wird Johannes gewöhnlich für einen lebenslänglichen Nasiräer gehalten (Beda, Jans., Mald. und alle Neueren). Schegg, Hofmann und Keil bestreiten es, denn die Worte selbst sprechen keineswegs dafür und spätere Belege, daß Johannes Nasiräer war, fehlen, die Enthaltung von geistigen Getränken finde sich auch außerhalb des Nasiräats. Die Formel des Nasiräers laute: Kein Messer komme über sein Haupt (Richt. 13, 5). Allein Num. 6, 4 f. kommt das Verbot des Scheer-

---

1) Jans. 2, 19: secundum Caietanum redditur hic ratio nominis, quare scilicet dicendus erat Joannes, h. e. Dei misericordia et donum. Sed rectius accipitur reddi ratio eius quod mox praecessit, nempe gaudii. Tolet: quidam recentiores.

2) Aut valde magnum futurum, ut Hebraica sit phrasis, qua coram Domino magnus dicitur, sicut dicitur Nimrod (Gen. 10, 9) venator fuisse robustus coram Domino, i. e. robustissimus. Cf. Mt. 11, 11. Lc. 7, 78.

3) Hofmann, Keil: „nach dem Maße des Gottes Israels, eine heilsgeschichtliche Größe," übersehen den sprichwörtlichen Charakter der Phrase. Dasselbe geschieht bei Tolet, der coram Domino = coram Messia s. Jesu nimmt, weil Johannes in seiner Gegenwart sein Amt verwaltete.

4) Id est, Judaeis interpretantibus, nec male, vinum novum et vetus.

5) Σίκερα δὲ ἐστὶ πᾶν τό μέθην μὲν ποιεῖν δυνάμενον, οὐκ ὂν δὲ ἐξ ἀμπέλου.

6) Zu Jes. 28, 5: siceram autem omnem potionem, quae inebriare potest, et statum mentis evertere : quam proprie Aquila ebrietatem transtulit : sive illo frumento, sive hordeo, sive milio, pomorumque succo et palmarum fructu et alio quolibet genere conficiatur. Cf. ep. ad Nepot. de vita clericorum: sive illa quae frumento conficitur, sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmorum fructus exprimuntur in liquorem coctisque frugibus aqua puingior coloratur.

7) Codex Teplensis: Bier. Die Augsburgerbibel (1477): Saurtranck.

8) Ἀνὴρ ἢ γυνὴ ὃς ἂν μεγάλως εὔξηται εὐχὴν ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν κυρίῳ, ἀπὸ οἴνου καὶ σίκερα ἁγνισθήσεται.

9) Καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται, καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

messers erst nachher [1]) und 1 Sam. 1, 11 geht das Verbot des Weines wenigstens in den LXX voran. Die Mutter des Simson durfte während ihrer Schwangerschaft weder Wein noch starkes Getränk trinken (Richt. 13, 1. 7. 13). Daraus folgt, daß der Engel den zukünftigen Johannes nach der Art eines Nasiräers darstellen wollte [2]). Dabei ist aber sicher nicht der Nasiräercharakter, sondern die Enthaltsamkeit das Ausschlaggebende, sonst hätte das zu letzterer in keiner Beziehung stehende Nichtscheeren des Haares nicht unerwähnt bleiben dürfen. Die Enthaltung von berauschenden Getränken beobachteten auch die Rechabiten (Jerem. c. 35) und die Essener. Statt des positiven Charakters des Nasiräats, welcher in dem religiösen Motiv, der Liebe zu Jahve des Heiligen Gottes (ἅγιος θεοῦ Richt. 16, 17) lag und in der Weihung des Haupthaares für Jahve den äußeren Ausdruck fand, erhält Zacharias die Zusicherung, daß sein Sohn vom h. Geist erfüllt sein, also ein Nasiräer im höheren Sinne sein werde. Dies steht also nicht im Gegensatz zu dem negativen Charakter, sondern dieser bildet die natürliche Voraussetzung für die übernatürliche Durchdringung vom h. Geiste, welche ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ beginnt. ἔτι = noch gibt keinen guten Sinn, wenn man auch zu ἐκ κοιλ. nach Mc. 7, 4. 10, 10 ein „gekommen" ergänzt (Weiß), denn „daß er eben erst aus dem Mutterleibe gekommen, also noch im frühesten Kindesalter vom Geiste erfüllt sein wird", wäre doch nichts Anderes, als daß er schon im Kindesalter erfüllt wäre, falls man nicht ein „befindlich" ergänzen will. Dann ist es aber einfacher zu sagen: schon vom Mutterleibe an. Aber auch die Auflösung in zwei Momente: ἔτι ὢν ἐν und ἐκ τῆς κοιλ. (Jans. [3]), Fritzsche, de W., Bl., Mey., Bisp., God.) ist nicht nothwendig, denn ἔτι wird in der That mit Beziehung auf die Vergangenheit in der Bedeutung: schon gebraucht [4]) und findet sich in Verbindung mit ἀπ' ἀρχῆς (Plut. cons. ad Apoll. p. 104) und ἐκ βρέφεος (Anthol. 9, 567, 1. W. Grimm S. 177 [5]), so daß man ἔτι ἐκ κ. nicht mit noch (Reischl, Schegg, Keil u. A.), sondern ohne Weiteres mit: schon vom Mutterleibe an übersetzen darf [6]). ἐκ ist also temporal, nicht local und nur insofern prägnant als ein hier beginnender, durch das ganze Leben fortdauernder Zustand gedacht ist [7]). Die Heiligung im

1) Vgl. Scholz 2, 316. Dies kann nicht durch eine Klimax: „er enthalte sich des Weines, des Scheerens, der Verunreinigung" umgedeutet werden. Denn es wäre vorher festzustellen, welches das Niederere ist. Der 3. Punkt gilt wahrscheinlich nur von dem zeitweiligen, nicht von dem lebenslänglichen Nasiräat (Scholz S. 318). Die Verführung eines Nasiräers zum Weintrinken wurde schwer geahndet (Am. 2, 12) und der fehlende Nasiräer durch Streiche bestraft (Maccoth 3, 7. Nasir 4, 3. 6, 4).

2) Die Mischna bringt zwar kein Beispiel eines lebenslänglichen Nasiräers (Schegg), aber wenn sie zwischen Simsonnasiräer und ewigem Nasiräer unterscheidet, so muß die Sache doch praktisch gewesen sein. Werden auch nur Simson (Richt. 13, 5. 7) und Samuel (1 Sam. 1, 11) als lebenslängliche Nasiräer genannt, so berechtigt dies doch, für die außerordentliche Erscheinung des Johannes dasselbe anzunehmen. Als weiterer Nasiräer wird Jacobus, der erste Bischof von Jerusalem dargestellt (Heges. bei Eus. h. e. 2, 25, 6).

3) In utero et deinceps semper.

4) Plat. Men. p. 93A. Dion. Hal. Ant. 5, 46. Pass. 1, 1204.

5) Euth.: ὅτι ἐκ βρέφους ἐνδύσεται τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν, προειδότος τοῦ θεοῦ τὴν πολιτείαν. Jans.: iam inde ab utero.

6) Weizs. läßt ἔτι ganz aus: vom Mutterleib an. Vilmar an 2. Stelle: schon, indem er aus dem Mutterleibe kommt, nach Luther: „er wird noch im M." Uebrigens hat schon der Codex Teplensis: „noch in dem Leib seiner Mutter."

7) Vgl. Jes. 48, 8, wo Gott das Haus Jacob anredet: ἔγνων γάρ, ὅτι ἀθετῶν ἀθετήσεις, καὶ ἄνομος ἔτι ἐκ κοιλίας κληθήσῃ. 49, 1. Gen. 25, 22 ff. Gal. 1, 15: ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός. Apg. 3, 2. Ps. 22, 10: ἀπὸ γαστρός, Ps. 51, 3: ἀπὸ μήτρας.

Mutterleibe wird V. 41 erklärt. Derselbe Ausdruck ist V. 41 von Elisabet und V. 67 von Zacharias gebraucht, um den prophetischen Erguß derselben zu motiviren. In der Apostelgeschichte wird er von der Mittheilung des h. Geistes (2, 4. 4, 13. 13, 9) zum Zwecke des muthvollen, von Wundern und Zeichen begleiteten Auftretens gebraucht. An unserer Stelle ist aber nicht zu verkennen, daß das Hüpfen des Kindes im Mutterleibe zur Begrüßung des Herrn (V. 44) nur eine wunderbar veranlaßte, dem Kinde unbewußte Aeußerung des h. Geistes war, aber doch nicht die einzige Folge der Erfüllung mit dem h. Geiste sein kann. Aber auch für die spätere Zeit des Johannes tritt diese Seite zurück. Er ist kein Wunderthäter und kein Prophet, sondern mehr als ein Prophet, weil er durch Wort und That der unmittelbare Vorläufer des Messias ist. Er ist nicht groß in den Augen der Welt, sondern vor Gott. Daher ist die Erfüllung vom h. Geiste mehr von der heiligmachenden Gnade (gratia iustificans et sanctificans) als der zu außerordentlichen Werken befähigenden Gnadengabe (gratia gratis data) zu verstehen. Auch Apg. 2, 4 ist die Sendung des h. Geistes nicht auf letztere zu beschränken oder diese auch nur in erste Linie zu stellen, wenn sie auch begreiflicherweise als das augenfällige Moment allein genannt wird. Wenn die Väter auch die exsultatio betonen, so ist ihnen doch die sanctificatio selbstverständlich. Sie stellen den Johannes als Sündelosen mit Jeremias (1, 5) zusammen (Athan., Ambr., Thom. u. A.), reden vom Empfange des h. Geistes (Orig.), der göttlichen Gnade (Cypr.), der gratia Spiritus und der gratia sanctificandi (Ambr. [1]), Cyrill., Greg., Beda u. A.). Thomas und die späteren Exegeten (Jans., Luc., Tol., Sylveira u. A., Reischl, J. Grimm, z. Theil Schegg) betonen die Tilgung der Erbsünde. Bisping hält am prophetischen Geiste fest, die neueren protestantischen Exegeten bleiben bei dem allgemeinen Ausdruck stehen (schon Grotius). — V. 16 schildert den Erfolg, welchen der streng ascetische, vom h. Geiste erfüllte Johannes bei seinem Volke haben wird. πολλοί vgl. 3, 7 ff. υἱοὶ Ἰσραήλ ist hebräische Wendung = בְּנֵי יִשְׂרָאֵל = Israeliten (Mt. 27, 9. Apg. 9, 15. 10, 36. 2 Kor. 3, 7. 13). ἐπιστρέφω = zurückführen, bekehren,

1) Nondum enim erat illi spiritus vitae, sed spiritus gratiae. Denique et alibi vivendi substantiae praecurrere sanctificandi gratiam potuimus advertere (Jer. 1, 5). Alius enim est spiritus vitae huius, alius gratiae. . . . Cui enim adest spiritus gratiae, nihil deest. Et cui spiritus sanctus infunditur, magnarum plenitudo virtutum est. Der Ausdruck: nondum . . . gratiae hat zu überflüssigen Erörterungen Anlaß gegeben (Thom. Summ. 3 qu. 2 ar. 27 ad 1. Jans. 2 p. 20), als ob Ambr. eine sanctificatio vor einer formatio annehme. Aber das Folgende beweist, daß ihm der spiritus vitae huius seinen Anfang „nascendo" nimmt und der spiritus gratiae „non alvo matris" ausgeschlossen ist. Aus demselben Grund sind dem Augustinus (ep. ad Dard. 187, 10, 32) alle nicht nati auch nicht renati und so sehr er in der exsultatio des Kindes eine Wirkung des h. Geistes erkennt, so kann er doch bei ihm und Jeremias nicht eine eigentliche sanctificatio zugeben: illa sanctificatio, qua efficimur et singuli templa Dei, et in unum omnes templum Dei, non est nisi renatorum, quod nisi nati homines esse non possunt. Daß aber nasci diese enge Bedeutung = in lucem prodire nicht hat, sondern = ins Dasein, in die Existenz treten, werden ist, haben schon alte Exegeten (Thomas, Jans., Tol. u. a.) dem Augustinus entgegengehalten. Gregorius sagt geradezu: prius, ut ita dixerim renatus quam nasceretur (Mor. 3, 5). Vgl. Mt. 1, 20: quod in ea natum est. Darauf gründet sich auch die Nothtaufe noch nicht geborener Kinder. Ein Trost für die Mütter todtgeborener Kinder liegt an sich in der Stelle nicht, weil die sanctificatio hier eine exceptionelle ist. Doch zeigt sie, daß Gebet und Flehen zu Gott auch in diesen Angelegenheiten Gott wohlgefällig ist. Wurde Johannes vor Eintritt des Bewußtseins vom h. Geiste erfüllt, so ist zugleich ein Argumentum für die Kindertaufe gegeben, in welcher das Bewußtsein des Täuflings noch unentwickelt ist.

הֵשִׁיב, denn sie hatten sich von Gott abgewandt und der Sünde ergeben. Daraus folgt aber nicht, daß κύριος ὁ θεός allgemein von Gott (Tolet, Meyer, Weiß u. A.) und nicht von Christus (so Ambr., Beda, Euth.[1]), Jans., Mald., Bisp., Schegg u. A.) zu verstehen sei, denn die Bekehrung zum wahren Gott (Apg. 26, 20) ist auch eine Bekehrung zum Messias. Johannes hat auch die Buße gepredigt, um die Herzen dem kommenden, schon erschienenen Messias zuzuwenden. Nur in diesem Sinne gelten von ihm die Prophetien (Mal. 3, 1. 23). Dafür spricht aber ganz entschieden auch — V. 17, worin Johannes als Vorläufer des Messias dargestellt wird. Wohl ist ἐνώπιον αὐτοῦ contextmäßig nur auf κύριον τὸν θεὸν V. 16 zu beziehen[2]), aber Johannes gieng nur vor Christus her, also muß αὐτοῦ zugleich auf Christus gehen, d. h. der Messias als Gott bezeichnet werden (Jans., Mald., Tol., Geß u. A.)[3]). Bei den Propheten (Jes. 40. Mal. 3, 1. 23) wird zwar der Eintritt der messianischen Zeit als Einzug Jahve's, der in dem Messias zu seinem Volke kommt, dargestellt, aber dadurch ist wenigstens ein göttliches Wesen des Messias nicht verneint. Die Ankunft Jahve's ist die Ankunft des Messias selbst, nicht eine bloße Theophanie. καὶ αὐτός verbindet nicht mit πολλούς: viele wird er zu Gott bekehren, und er selbst (Meyer, Weiß), noch bildet es einen Gegensatz zu κύριον (de W., God.), sondern es führt den, welcher die genannte Wirkung auf die andern hervorbringt, seinem Berufe und Auftreten nach ein. Es zeigt, wie er zu diesem Erfolge gelangt. καὶ αὐτός ist bei Lucas so gewöhnlich (1, 22. 2, 28. 16, 24 u. A.), daß αὐτός weder einen Nachdruck hat noch einen Gegensatz bildet (Buttm. S. 94 f.). προέρχομαι = voran-, vorausgehen (Xen. Cyr. 6, 3, 9), vor jemanden hergehen (ἔμπροσθεν Gen. 33, 3. 14). Daher ἐνώπιον αὐτοῦ = vor ihm her (local). Johannes wird mit Elias verglichen, insofern er 1. den Geist und die Kraft desselben hat, 2. die gleiche sittliche Erneuerung anbahnt. Da Elias als Typus prophetischen Eifers galt (1 Kön. 19, 10), so ist das πνεῦμα vor allem der prophetische Geist des Vorläufers (Orig., Greg., Beda, Tol. u. A.), die Gnade des h. Geistes (Tit., Euthym.) ist zu allgemein. δύναμις kann nur nach der Vulgata (virtus) von der moralischen Tüchtigkeit erklärt werden (Ambr.: Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung). Es ist auch nicht die Wunderwirksamkeit (Joh. 10, 41), welche bei Johannes keine Rolle spielte, sondern bezeichnet in Verbindung mit dem Amtsgeist die Macht und Kraft, mit welcher Johannes wie sein Vorbild auf seine Zuhörer und Zeitgenossen einwirken wird (Euth., Tol.). Weil von Elias Mal. 3, 23 vorausgesagt ist, daß ihn Jahve senden werde, ehe der große und furchtbare Tag des Herrn kommt, und die Juden diesen Tag von dem Anbruche der messianischen Zeit deuteten, so erklärt sich der Glaube derselben, daß Elias selbst dem Messias vorangehe (Sir. 48, 10. Mt. 17, 10 ff. Mc. 9, 11 ff.). Jesus sagte aber, daß Elias (in der Person des Täufers) schon erschienen[4]) sei und (vor dem letzten Gerichte) in eigener Person erscheinen

1) Ὅσοι πεισθέντες αὐτῷ προσέδραμον τῷ Χριστῷ. Τοῦτον γὰρ ἐνταῦθα καλεῖ κύριον καὶ θεόν.

2) Meyer, Weiß. αὐτός emphatisch, ohne vorausgehende Beziehung, wie in αὐτὸς ἔφα, vom Messias zu nehmen (Win. 22, 3, 138), ist willkürlich und unnöthig.

3) Beda zieht diesen Schluß aus V. 16 allein: cum Joannes qui Christo testimonium perhibens, in eius fide populos baptizabat, dicitur filios Israel ad Dominum Deum ipsorum convertisse patet profecto Christum esse Dominum Deum Israel.

4) So erklärt Hofmann mit Anderen Maleachi ausschließlich. Das Prophetenthum Elias' werde in einem zweiten Elia wiederholt, wie das Königthum Davids in einem zweiten David (Hos. 3, 5. Ezech. 24, 23). Richtig ist, daß das tertium com-

werde (Matth. S. 389. Marc. S. 291). ἐπιστρέψαι κτλ. = um Vaterherzen Kindern zuzuwenden ist schon wegen des fehlenden Artikels als ein allgemeiner Ausdruck aufzufassen, dessen Sinn ist: zwischen Eltern und Kindern wird durch Bekehrung der letzteren wieder Frieden und Eintracht hergestellt. Das Familienleben war zur Zeit des Maleachi ganz zerrüttet und auch zur Zeit Christi hat das alle Klassen durchfressende Parteiwesen Liebe und Freude vernichtet. Die erste Aufgabe des Vorläufers bestand also darin, diese Basis jeder sittlichen Regeneration wieder herzustellen, auf daß das Volk zum Empfang der Gnade und Wahrheit aus dem Munde des Erlösers vorbereitet sei [1]). Die Uebereinstimmung des Ausdrucks ἐπιστρ. mit ἐπιστρ. V. 16 hat eine schon von Augustinus zu Mal. 4, 5. 6 (3, 23. 24) versuchte geistige Erklärung veranlaßt, nach welcher die τέκνα die Juden zur Zeit Christi, die πατέρες ihre Vorfahren, die Patriarchen wären, und die Zuwendung der Vaterherzen zu den Kindern darin bestände, daß die Kinder gleiche Gesinnung mit den Vätern erhalten [2]) oder die Patriarchen aus Freude über die Bekehrung der entarteten Nachkommen diesen wieder ihr Wohlgefallen zuwenden würden [3]). Aber es läßt sich über das Mißfallen der Väter an ihren Söhnen kein biblischer Beleg anführen und es müßten nothwendig Väter und Söhne durch den Artikel oder einen Beisatz näher bestimmt sein. Für die allgemeine Auffassung dieses Ausdrucks spricht auch Sir. 48, 10, wo der Singular steht [4]) (Mald. [5]), Meyer, Bisp., Schegg, Weiß). ἀπειθεῖς — δικαίων sc. ἐπιστρέψαι ist nicht eine Erklärung des vorhergehenden Satzes, sondern eine Weiterführung, denn die ἀπειθεῖς können wegen δικαίων nicht identisch mit den τέκνα sein, wenn man diese nicht allgemein faßt [6]). ἀπειθής = ungehorsam sc. gegen Gott. Dies ist jeder, welcher nicht gerecht vor Gott ist (Tit. 1, 16. 3, 3).

---

parationis an unserer Stelle weniger der geschichtliche Elias (Orig., a Lap., Bl. mit vielen Protest.) als der zukünftige Vorläufer des Herrn (Aug., Hier., Greg., Euth. u. A. Bisp.) ist, weßhalb Beda, Theophyl., Schegg u. A. beide Momente verbinden. Die ausschließliche Beziehung der Vergleichung auf die Zukunft (Tol.) macht den einfachen Wortlaut dunkel. Denn jedermann denkt dabei an die Eigenschaften des historischen Elias.

1) Euth. zu Mt. 11, 14 versteht unter den Herzen der Väter die der Juden jener Zeit, unter den Kindern die Apostel: πατέρες γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι τῶν ἀποστόλων. Johannes wende die Herzen der Juden zu Christus, der menschlicherseits ihr Sohn sei, Elias werde dieselben zu den Aposteln wenden vor der 2. Ankunft. Jedenfalls einfacher Theophyl.: Bekehrung der Juden zur Lehre der Apostel. Lightf. denkt an die Bekehrung der Juden und Heiden zum Evangelium.

2) Aug. de civ. Dei 20, 29: et est sensus, ut etiam filii sic intellegant legem, i. e. Judaei, quemadmodum patres iam intellexerunt, i. e. prophetae, in quibus erat et ipse Moyses. Sic enim cor patrum convertetur ad filios, cum intellegentia patrum perducetur ad intellegentiam filiorum. Greg., Beda (nach Hier. z. Mal. 4, 5): corda patrum in filios convertere est spiritalem sanctorum antiquorum scientiam populis praedicando infundere. Tol.

3) Dionys., Jans., Godet; a Lap., Beza, Calov., Hengstenberg, Bleek aber in Verbindung mit der Deutung des Augustinus, wogegen schon Jansen mit Recht bemerkte, daß es heißen müßte: ut convertat cor filiorum ad patres, wie der hebr. Text Mal. liest (Keil z. St.), weßhalb Bleek für diesen Vater- und Kinderliebe erklärt.

4) Καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱόν, καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ. Doch könnte der zweite Theil für die andere Erklärung verwerthet werden (Bl., Reischl, J. Grimm, Hofm.).

5) Er hat in erster Linie die religiösen Differenzen im Auge und bezieht es auf die jüdischen Parteien.

6) Euth.: τοὺς αὐτοὺς λέγει καὶ ἀπειθεῖς, ὡς ἄχρι τότε μὴ πεισθέντας· ἐπιστρέψει οὖν αὐτοὺς εἰς φρόνησιν ἐναρέτων, εἰς σύνεσιν τελείων.

Da die Grundlage der Rechtbeschaffenheit der Glaube an Gott ist [1]), so gelten die Ungläubigen eo ipso für ἀπειθεῖς, weßhalb die Vulgata increduli (ἄπιστοι) übersetzt. ἐν bei ἐπιστρ. statt ἐπί oder εἰς ist eine bekannte Vertauschung der Vorstellung der Ruhe mit der Vorstellung der Bewegung [2]). φρόνησις von φρονεῖν = bei Sinnen sein, denken heißt: Denken, Gesinnung, Gedanke, Einsicht. Sie ist ein Product der Weisheit: ἡ σοφία ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν (Spr. 10, 23) und wird auch mit σοφία verbunden (1 Kön. 4, 29. Eph. 1, 8). Als Wurzel eines gottgefälligen Lebens wird sie Weisheit 3, 15 genannt und so ist sie hier zu erklären. Sie ist daher weder bloß Klugheit (prudentia Vulg. Beda, Tol., Godet; Euth.: σύνεσις), noch Glauben (Mald.) [3]), noch bloß Gesinnung (de W., Bl., Schegg, Weiß), sondern vereinigt als praktische Klugheit beides (Jans. [4]), Grot. [5]), Mey., W. Grimm). Ihre Richtung wird durch δικαίων näher bestimmt. Zu δίκαιοι vgl. V. 6. ἑτοιμάσαι gibt den Zweck von ἐπιστρ. an, denn die Verbindung mit ἀπειθεῖς (Elsner, Schulz, früher auch Tisch.) ist zu verwerfen, weil ἑτοιμ. in λαόν sein Object hat. ἑτοιμάζω = zubereiten ist von κατασκευάζω = herrichten, in die rechte sittliche Verfassung setzen nicht wesentlich verschieden. Das Participium κατεσκευασμένον bestimmt aber doch die Thätigkeit des ἑτοιμάσαι als eine zur Vollendung gelangende. Das Volk wird so zubereitet, daß es bei der Ankunft des Messias zu seinem Empfange hergerichtet ist (Vulg.: parare plebem perfectam [6]).) Die Art der Vorbereitung (Bekehrung) ist schon im Vorhergehenden erklärt. κύριος ist allerdings Gott (Bl., Mey., Weiß u. A.), kann aber hier so wenig als V. 16. 17 im Unterschied vom Messias gebraucht sein, denn für diesen hatte Johannes das Volk zuzubereiten.

V. 18. Wie einst Abraham für die Verheißung des chananäischen Landes ein Zeichen verlangte (Gen. 15, 8 vgl. 17, 17), so möchte auch Zacharias eine Gewähr durch ein äußeres Zeichen. Weil aber die äußeren Umstände im Tempel eine Täuschung fast ausschloßen und die Verheißung nicht auf eine ferne Zukunft gieng, so wurde mit Rücksicht auf die harte Strafe V. 20 der Zweifel des Zacharias von jeher scharf getadelt [7]). Zuerst hat sich wieder Maldonat von dieser hergebrachten Erklärung emancipirt, indem er weder einen Zweifel an die Allmacht Gottes (Calvin), noch ein Ignoriren derselben und bloße Rücksichtnahme

1) Beda: prudentia vero iustorum, est non de legis operibus iustitiam praesumere, sed ex fide salutem quaerere.

2) Buttm. 287. Win. 50, 3, 385. Krüg. 68, 12, 2. Kühn. 447, a. 469.

3) Fidem enim prudentiam vocavit, cum incredulitati eam opponat.

4) Iustorum prudentia erat et est, prae fluxis huius saeculi bonis sectari magis et exspectare caelestia; deinde non in carnalibus legis umbris, neque in propriis operibus confidere, sed in benignitate Dei et iustitia Christi.

5) Φρόνησις δικαίων est ea sapientia, quae homines ad veram iustitiam adducit.

6) Perfecta darf aber nicht im Sinne „quo ordine plebs eadem salvari et perfici debeat“ (Beda), sondern muß = praeparata et instructa (Jans.) genommen werden. Maldon. vermuthet mit einigen (Erasm.), der Uebersetzer habe κατηρτισμένον = perfectum, idoneum, aptum gelesen. Aber diese Lesart findet sich nirgends und der Uebersetzer konnte nicht wohl praeparare übersetzen. Nam parare Deo populum praeparatum aut tautologia aut minus certe concinna et apta oratio est. Will man perfectam im strengen Sinne nehmen, so hat man bei der geschichtlichen Erklärung große Schwierigkeiten. Ein späterer Schriftsteller hätte nach den bekannten Erfahrungen des Herrn den Engel kaum so sprechen lassen (Godet), ein Beweis für die Echtheit der Worte.

7) Ambr.: condemnatur silentio incredulitas sacerdotis et fides prophetarum probatur oraculo. Aug., Beda, Euth., Theophyl., Jans., Luc., Jans., Tol., Olsh., Sepp, Bisp., Reischl u. A.

auf sich und Elisabet (Euth.) zugibt, sondern den Zweifel auf die Person des Erschienenen beschränkt, so daß Zacharias zwar nicht ohne Schuld, aber doch nur leicht strafbar gewesen sei. Ihm folgt a Lapide und Schegg spricht den Zacharias von jeder Schuld und Sünde frei. J. Grimm (1, 101f.) findet sogar in dem Verlangen eines Zeichens einen Beweis des Glaubens 1). Die Lösung Maldonats ist unhaltbar, weil gerade dasjenige, was er verwirft, von Zacharias selbst als Grund des Unglaubens angegeben wird (sterilitas, senectus). Dagegen ist es psychologisch begründet, daß „großer Ueberraschung Zagen und Zweifeln auf dem Fuße folgt" (Schegg), und daher das Verlangen des Zacharias begreiflich 2). Von jeder Schuld ist er aber schon wegen der Strafe nicht freizusprechen. Denn wie man auch ihren Zweck auffassen mag, der Charakter der Strafe ist nicht zu beseitigen. Auch hier gilt das Wort: Gott thaut auf das Herz 3). κατὰ τί = woran. κατά bezeichnet die Norm, nach welcher etwas geschieht. Zacharias verlangt irgend ein Zeichen, nach welchem er die Richtigkeit der Verheißung ermessen könnte (Win. 49, 375. Krüg. 68, 25, 2). Mit ἐγὼ γάρ κτλ. begründet er sein Verlangen. Indem der Engel den Zacharias auf seine Würde als Engel hinweist, hält er ihm das Thörichte seiner Worte vor. Denn nicht die Beseitigung des Zweifels an der Engelserscheinung (Mald.), sondern des Zweifels an der Wahrheit seiner Worte, welche durch seine hohe Stellung verbürgt wird, bezweckt die Antwort des Engels. Γαβριήλ = גַּבְרִיאֵל (Dan. 8, 16. 9, 21) von גֶּבֶר und אֵל, das aber nicht bloß = vir Dei (Bl., Mey., J. und W. Grimm, God., Weiß u. A.), sondern = Held Gottes (Gesen., Reischl u. A.) 4) ist. Jenes ist zu unbestimmt (vgl. Richt. 13, 6: אִישׁ הָאֱלֹהִים). גֶּבֶר ist mit Emphase = kräftiger, tapferer Mann. Weil die beiden andern 5) in der h. Schrift vorkommenden Engelnamen Michael und Raphael mit der Thätigkeit ihrer Träger zusammenhängen, der Schlachtenengel aber nicht Gabriel 6), sondern eher Michael ist (Dan. 10, 13. 21. 12, 1), so sucht Schegg für Gabriel in der Grundbedeutung von גָּבַר mit Rücksicht auf die Verwendung Gabriels bei Weissagungen (Dan. 8, 16. 9, 21) eine engere Bedeutung. גָּבַר heiße nemlich zusammenziehen, flechten, verbinden. Die Weis-

---

1) Er verlange nach biblischen Vorbildern ein Zeichen für den „einfältigen Glauben". Auch sei es noch auf die Zustimmung seiner Frau angekommen, so daß wir „menschlicherweise die Frage kaum zu bemängeln" haben. Zu V. 20 muß er aber doch das Stummsein als Strafe für „das leiseste Schwanken des Glaubens" betrachten (S. 106). Daher ist es wenigstens rathsamer, eine Schwachheit des Glaubens zuzugeben, die der Nachhilfe bedarf und eine Rüge verdient (Hofmann).

2) Diese Milderung würde aber wieder aufgehoben, wenn Zacharias eine „kühne Bitte gewagt" hätte, denn nach der Bitte um einen Sohn wäre der Zweifel an der Verheißung psychologisch nicht nahe liegend und weniger entschuldbar.

3) Auch Maldon. führt die schöne Stelle des h. August. (l. 50 H. 44) an: si verba attendamus haud ambo crediderunt Zacharias et Maria : sed nos verba valemus audire, Deus potest et corda interrogare. Intellegimus carissimi, quoniam Zacharias, quando ait: perquod cognoscam hoc? ego enim sum senex, et uxor mea progressior in diebus suis, desperando dixit, non inquirendo: Maria vero, quando contra ait: quomodo fiet istud, quia virum non cognosco? inquirendo dixit non desperando.

4) Hier. de nom. Heb. sagt de Luca: Gabriel confortavit me Deus aut fortitudo Dei, vel virtus meus Deus. Wozu C. a Lap.: apte ergo ipse missus est, ut nunciando conceptionem Joannis afflaret ei spiritum virtutis, i. e. fortitudinis Eliae. Tol.

5) Im Buche Henoch kommen noch vor: Uriel, Raguel, Sarakel (c. 20) und Famuel (c. 40). Langen, das Judenthum S. 313.

6) Vgl. übrigens Henoch c. 40: der dritte, welcher über alles Mächtige gesetzt ist, ist Gabriel. Hieron.

sagung sei ein Knüpfen und Verbinden, das durch die Erfüllung gelöst werden muß. Daher ist der Weissagungsengel Gabriel der „Verbinder (Knüpfer) Gottes“ [1]). Abgesehen von dieser künstlichen Etymologie ist es doch richtig, daß Michael der Kämpfer gegen diejenigen ist, welche Gottes Ehre angreifen, Gabriel der Bote, welcher die Errichtung des neuen Reiches verkündigt. Michael hat eine negative, Gabriel eine positive Rolle (Godet). ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ist nicht bloße Umschreibung des Engels (Hebr. 1, 4. Mald., Hofm.: הָעֹמֵד לִפְנֵי יְהוָֹה = Diener), sondern gibt den Rang an. Gabriel gehört zu den 7 Engelfürsten (Tob. 12, 15), die neben dem Throne Gottes sind. Da Michael nie erscheint und Gabriel zu den wichtigsten Botschaften gebraucht wird, so nimmt dieser unter den auf Erden erscheinenden Engeln den ersten Rang ein [2]). ὁ παρ. ist natürlich nicht parallel und gleichzeitig mit ἀπεστάλην (Greg., Beda [3]), a Lap.) zu nehmen, wozu die Lateiner durch asto veranlaßt wurden. Denn auf die Ubiquität Gottes darf man nicht recurriren, weil die Bezeichung nach Analogie des morgenländischen Hofstaates (vgl. die Amschaspands des Parsismus) von dem im Himmel thronenden Gotte genommen ist (Mald.). Die Natur der Engel aber ist umschrieben und begrenzt (Damasc., Tol.). εὐαγγελίζεσθαι τί τινι = einem eine freudige Nachricht bringen (2, 10. Apg. 17, 18. Eph. 2, 17). ταῦτα sc. die Geburt des Sohnes und Vorläufers.

V. 20. Καὶ ἰδού = וְהִנֵּה führt wie oft bei Matthäus und Lucas einen neuen Gedanken ein, der besondere Aufmerksamkeit verdient. σιωπῶν κ. μὴ δυνάμενος λαλεῖν = schweigend und unvermögend zu reden ist keine Tautologie, denn μὴ δυν. ist die nähere Erklärung zu σιωπ. [4]). Er ist damit nicht als taubstumm bezeichnet (Ambr. [5]), Tit., Euth, Theophyl., Jans., Tol., Grot., Ew. u. A.), aber V. 62 nöthigt doch zu dieser Annahme (Mald., Tol., Vilmar u. A.), wenn auch der Satz: ita enim videmus esse natura comparatum, ut qui muti sunt, sint et iidem surdi nur auf geborene Stumme anwendbar ist. Eine natürliche Erklärung aus übergroßem Staunen oder Erschrecken wäre für den Augenblick, aber nicht für die bestimmte Zeit bis zur Geburt des Sohnes annehmbar, während Zacharias umgekehrt zuerst mit dem Engel trotz seines Erschreckens

---

1) Dan. 9, 27: הִגְבִּיר בְּרִית = er schließt ein festes Bündniß.

2) Debarim rabba sect. II, f. 263 wird erzählt, daß Gott zuerst dem Gabriel, dann dem Michael, dann dem Sammael befohlen habe, die Seele des Teufels wegzunehmen (Schöttg. z. Jud. V. 9). Mit Michael wurde Gabriel von den Talmudisten häufig zusammengestellt (Schemoth rabba sect. II f. 104) und als Schutzgeist Israels gepriesen: Michael et Gabriel sunt שׂרים גרלים principes magni, et amant Israel tanquam animas suas (Jalkut Rub. f. 8, 3. Schöttg. z. Apok. 12, 7).

3) Ubi notandum quod angelus se et ante Deum adstare et evangelizandum Zachariae missum esse testatur. Quia et cum ad nos veniunt angeli, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam desint interius per contemplationem.

4) Die Erklärung ist zwar etwas auffallend, aber doch nicht sprachwidrig (Bleek) und ohne Veranlassung in der Erzählung. Letzteres wird durch V. 62 widerlegt. Ohne den 2. Theil könnte ἔσῃ σιωπῶν als Verbot (Hofm.) betrachtet werden.

5) Schegg bemerkt, daß man sich fälschlich hiefür auf Ambr. berufe, denn er könne die auch von Jansen citirte Stelle: credulitas Zachariae affatum eripuerat et auditum nirgends finden, sie steht aber bei V. 62. Streng genommen findet sich diese Deutung sammt der später viel beliebten (Ambr., Tit., Isidor Pel., Euth., Theophyl. u. A.) allegorischen Anwendung auf das jüdische Volk, für welches die Prophetie verstummt ist, schon bei Orig. Hom. 5: silentium Zachariae silentium prophetarum est in populo Israel. .. Usque hodie populus Israel surdus et mutus est: neque poterat fieri, ut non surdus esset et mutus, qui a se sermonem abiecerat. Das Schweigen des Priesterthums, das Gott kein angenehmes Opfer mehr darbringen kann, findet noch Sepp (1, 29) vorgebildet.

reden kann. Mit ἀνθ᾽ ὧν ist das Stummsein zu deutlich als Strafe charakterisirt. Eine Strafe müssen aber auch diejenigen zugeben, welche die Bedeutung des Zeichens für den Offenbarungsplan betonen und die Schuld möglichst mildern (Schegg, J. Grimm). Sicher war so am besten dem allzueifrigen und vorzeitigen Verbreiten der wunderbaren Offenbarung vorgebeugt, aber Elisabet und Maria scheuten sich, über die Geheimnisse zu reden ohne ein solches Mittel. Warum hätte Zacharias ein Verbot weniger beachten sollen als etwa die Jünger das Verbot nach der Verklärung? [1]) Vor δυνάμενος steht die subjective Negation [2]) entweder weil das Stummsein erst angekündigt, also in der Vorstellung (ἔσῃ) gedacht wird (Win. 55, 5, 453), oder wahrscheinlicher, weil in der Umschreibung des Verbum finitum die abhängige Negation steht, wenn nicht die Copula und dadurch der ganze Satz, sondern das Participium allein negirt wird (Buttm. 302, c. Krüg. 67, 8, 3. 4. Bäuml. 651). ἄχρι als Zeitpartikel mit dem Genitiv = bis zu (dem Tage, an welchem). Der Conjunctiv ohne ἄν kommt in solchen auf die Zukunft bezüglichen Zeitbestimmungen bei späteren Schriftstellern öfter vor [3]). ἀνθ᾽ ὧν = dafür daß, weil: ἀντὶ τούτων ὅτι (19, 44. Win. 47, 342. Krüg. 51, 10, 4). Die LXX setzen es für תַּחַת אֲשֶׁר (2 Kön. 22, 17), ὅστις wird mitunter schon in der klassischen Gräcität, häufiger bei den Späteren und im N. T., wo es aber nur im Nominativ vorkommt, als die vollere Form für ὅς gesetzt [4]). So lange sich aber die qualitative Bedeutung erkennen läßt, ist dieselbe festzuhalten. Diese ist aber hier noch erkennbar: meinen Worten, welche derartig sind, daß sie sich erfüllen werden (Kühn. l. c. Bleek, Mey., Bisp., Weiß). εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν = zu ihrer Zeit, wenn ihre Zeit gekommen ist [5]).

V. 21. Das Volk wartete auf den Priester um den Segen zu empfangen. Weil er länger im Heiligthum verweilte, so verwunderte es sich, denn die Priester, und namentlich die Hohenpriester, pflegten nur kurze Zeit sich dort aufzuhalten und kehrten nach kurzem Gebete zum Volke zurück. Das Geschäft des Räucherns war schnell vollendet. Sonst befürchtete man, es möchte ihnen etwas zugestoßen sein [6]). ἐν gehört nicht zu dem absolut gebrauchten ἐθαύμαζον (Vulg.: quod tardaret), obwohl diese Construction vorkommt (Sir. 11, 27. Jes. 61, 6), sondern ist temporal = während, bei (Mt. 13, 4. 25. Mc. 6, 48. Lc. 24, 51. 1 Kor. 11, 21. Buttm. 227. Win. 33, 218). — V. 22. οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι setzt keine Aeußerung des Volkes voraus, sondern bezieht sich auf den Segen (Num. 6, 24—26), welcher täglich nach dem Morgenopfer, wahrscheinlich von der um den Brandopferaltar sich herumziehenden Bank aus (Lev. 9, 22. Scholz, Alterth. 1, 76), gegeben wurde [7]). Diesen wollte Zacharias ertheilen, vermochte ihn aber

---

1) Dieser Zweck fällt vollends weg, wenn Zacharias ohne jenen Unglauben, der ein Zeichen verlangte, nicht zu schweigen gebraucht hätte (J. Grimm). Gott benützt allerdings diesen Unglauben wie alles Andere zur Verwirklichung seiner Plane, aber er ist davon nicht abhängig und die Charakterisirung darf nicht dadurch beeinflußt werden.

2) Epiphan. opp. 2, 368: ἦν δὲ ὁ βασιλεὺς μὴ δυνάμενος λαλῆσαι.

3) Buttm. 199. Win. 41, 3, 279. Krüg. 54, 7, 3.

4) Buttm. 100. Krüg. 51, 8, 3. Kühn. 554, A. 1, 905 f.

5) Win. 49, 370. Krüg. 68, 21, 10. Pass. 1, 803. Euth.: εἰς τὸν καιρὸν τῆς γεννήσεως καὶ τῆς κλήσεως. Denn darauf bezog sich der Zweifel des Zacharias (Jans.).

6) Hieros. Joma f. 43, 2: summus pontifex fudit orationem brevem in Sancto .. Prolixius in oratione non fuit, ne formidinem aliquam incuteret populo. Lightf. p. 721.

7) Dies nehmen die Archäologen (Win., Haneberg, Scholz, Keil u. A.) nach der jüdischen Tradition (Sota 7) an. Der Umstand, daß das Gesetz nichts davon weiß (J. Grimm), entscheidet in dieser späten Zeit nicht.

nicht auszusprechen. Daraus [1]) schloßen die Leute, daß ihm etwas Besonderes zugestoßen sein müßte und die nächste Vermuthung gieng auf eine Erscheinung, weil übernatürliche Erscheinungen sogar eine tödtliche Wirkung haben konnten (Jud. 6, 23). ὀπτασία = Anblick, Gesicht, die spätere Form für ὄψις, steht Dan. 9, 23. 10, 1. 7 für מַרְאָה Erscheinung und so auch hier und 24, 23. Apg. 26, 19. Zu καὶ αὐτός s. V. 17. Win. (22, 4, 142) ist wieder gegen das tonlose Er und für „er selbst", gegenüber den andern (ἐπέγνωσαν), während Buttm. (94) die einfache Fortführung der Erzählung annimmt. ἦν διανεύων (Ps. 35, 19. Sir. 27, 25) = er winkte ihnen (dauernd) zu, um anzudeuten, daß es ihm unmöglich sei, zu ihnen zu reden. Diese Action mußte sich unwillkürlich aus dem vergeblichen Bemühen zu sprechen ergeben [2]), so daß sie nicht als Bestätigung der Vermuthung des Volkes betrachtet werden muß [3]). κωφός, von κόπτω, steht sowohl für mutus (Mt. 9, 32. 12, 22. 15, 30. Lc. 11, 14) als für surdus (Mt. 11, 5. Mc. 7, 32. Lc. 7, 22). — V. 23. πλησθῆναι = erfüllt, vollendet sein von der Zeit (1, 57. 2, 6. 21), hebräisch נִמְלָא (Job. 15, 32) und מִלֵּא (Gen. 29, 27. Job. 39, 2). αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ = die Tage seines Dienstes, d. h. die Woche, in welcher der Klasse Abia's der Tempeldienst zugefallen war. Während des Dienstes mußten die Priester im Tempel wohnen und war die eheliche Beiwohnung untersagt (Lev. 15, 18. Jos. c. Ap. 2, 24. Vgl. Scholz 1, 85) [4]).

V. 24. Ταύτας τὰς ἡμ.. sc. τῆς λειτουργίας αὐτοῦ. συλλαμβάνω = empfangen, bei den LXX für הָרָה. Das Object υἱόν ergänzt sich aus dem Zusammenhange (Buttm. 128). Ob und wie der stumme Gatte der Elisabet Mittheilungen über das Vorgefallene gemacht habe ist hier nicht angedeutet. Aus V. 60 schließen die alten Exegeten (Orig., Ambr., Beda, Euth., Theoph., u. s. w. Meyer), daß Elisabet vom h. Geiste das Nöthige erfahren habe. In neuerer Zeit wird häufig eine Mittheilung des Zacharias angenommen (Calv., Tolet, Wolf, Bleek, Schegg u. A.). Es ist auch nicht abzusehen, warum Zacharias seiner Gattin keine Mittheilung machen durfte und sollte. Eine solche gienge nur dann „gegen den Sinn der Strafe" (J. Grimm), wenn diese lediglich einen Offenbarungszweck hatte, was wie gezeigt wurde nicht der Fall ist. War aber vollends die „Zustimmung, die nachträgliche der abwesenden Gattin", auf welche es „zur gläubigen Entgegennahme der Verheißung eines Sohnes" ankommt, nothwendig, so ist eine Mittheilung desto nöthiger. περικρύπτω = ringsum sorgfältig verbergen gehört der späteren Gräcität an (Luc., Diog.). Im N. T.

1) Die anderen Gründe „ex insolita mora in templo", „ex alteratione vultus, ex colloquio angelorum" (Jans., Olsh., Bl.) können wohl mitgewirkt haben, sind aber im Texte nicht angedeutet.

2) Ambr.: quid est nutus, nisi quidam sine verbo corporalis actus, indicare moliens nec exprimens voluntatem: quidam, suprema morte, voce suppressa, mutus sermo morientium?

3) Titus: διὰ δὲ τοῦ βούλεσθαι μαθεῖν τὴν αἰτίαν τῆς σιωπῆς τὸν λαὸν ταύτην διὰ νεύματος Z. ἐδήλου. Tolet glaubt, Zacharias habe die noch übrigen Tage seines Dienstes sich des Winkens statt der Worte bedient.

4) Dazu bemerkt Beda mit Reminiscenzen aus Hieronymus: ubi nostri temporis sacerdotibus, quibus semper altari servire iubetur, perpetuo servandae castitatis exemplum datur. Quia enim tunc sacerdotalis ex stirpe Aaron successio quaerebatur, necessario tempus substituendae soboli procurabatur. At quia nunc non carnalis successio sed perfectio spiritalis inquiritur, consequenter sacerdotibus ut semper altari queant assistere, semper ab uxoribus continendum, semper castitas observanda praecipitur.

nur hier. κρύπτω hat bei Späteren den Aorist 2 ἔκρυβον [1]), im Passiv ἐκρύβην. μῆνας πέντε bezeichnet die ersten 5 Monate der Schwangerschaft. Der Grund dieser Zeitbestimmung ist weder in physischen Verhältnissen, noch in einer Rücksicht auf die Erkennbarkeit des Zustandes, sondern einfach darin zu suchen, daß im sechsten Monat die Verborgenheit durch den Besuch Maria's aufgehoben wurde. Als Gründe für diese, bei den bekannten Lebensgewohnheiten orientalischer Frauen leicht durchführbare Zurückgezogenheit Elisabet's werden angegeben: 1. Die Scham, noch im Alter schwanger zu sein (Orig. [2]) Tit., Ambr., Beda . . . a Lap.). 2. Die Furcht, so lange die Schwangerschaft nicht äußerlich sicher erkennbar sei, ausgelacht zu werden (Jans., Salmeron, Tolet, Paulus, Reischl), oder als unfruchtbar noch länger bei den Menschen Schmach zu erleiden (Godet) [3]), oder der Neugierde Vorschub zu leisten (Schegg). 3. Das Verlangen, Gott zu danken und sich und ihr Kind durch Gebet Gott zu weihen (Bl., Reischl, Keim, J. Grimm, Weiß, Keil). Der erste Grund ist den Juden unbekannt, der zweite setzt unnöthigerweise voraus, daß Elisabet andernfalls das ihr gewordene Glück hätte verkünden müssen oder die Schmach nicht länger tragen konnte. So bleibt nur noch die Absicht übrig, in diesem Zustande ein Gott geweihtes, heiliges Leben zu führen. — V. 25 *) erscheint im Zusammenhange als Begründung zu περιέκρυβεν, wie ihn fast alle unter 1 genannten Erklärer und die unter 3 (Bornemann [4]), Mey., Weiß; auch Godet) erwähnten auffassen [5]). Dagegen findet Jansen in diesen Worten vielmehr einen Gegensatz zu den Gründen des Verborgenseins [6]). Aber wäre auch die Annahme einer Begründung zu περιέκρ. nach N. 1 auffallend, so verträgt sie sich doch gut mit N. 3. Weil Gott so gegen Elisabet verfahren ist, wollte sie ihm die Zeit ihrer ersten Schwangerschaft weihen, bis es Gott gefiele, anderes anzuordnen und herbeizuführen. ἐν ἡμέραις αἷς = ἐν ἡμ. ἐν αἷς eine auch den Griechen geläufige Auslassung (Born., Buttm. 294. Win. 50, 7, 393. Krüg. 51, 11, 1). Die ἡμέραι

---

1) Buttm. 35. Win. 15, 84. Kühn. 1, 343. Krüg. § 40 hält die Form ἔκρυφον für einen 2. Aorist, die Kühner als poetisches Imperfect betrachtet. Passow erklärt beide Formen für ein späteres Imperfect (1, 1836).

2) Er macht davon die Anwendung: ni fallor, hoc est etiam quod hi qui nuptiis copulati sunt, non omne tempus coitum liberum inter se habent; sed est tempus quando recedunt ab opere nuptiarum. Si enim vir senex fuerit et mulier anus, pudoris est maximi servire eos libidini, servire coniugio, quae vel curae corporis et senectae esse Dei videntur voluntate sublata.

3) Il y a dans cette conduite et dans cette déclaration un mélange de fierté féminine et d'humble réconnaissance qui en fait l'expression la plus exquise du sentiment maternel dans une semblable position. Nous voudrions bien savoir quel narrateur postérieur aurait inventé un pareil trait (1, 45).

*) Der Artikel vor κύριος fehlt ℵCDL, vor ὄνειδος ℵB*DL.

4) Er ergänzt: domi me contineo, quia aetate provectae hoc mihi Deus beneficium tribuit. Die Berufung auf γάρ, welches häufig rationem reddat sententiae vel intellectae vel expressae, gilt heutzutage nur bedingt.

5) Schon die Vulgata. Ambr.: illa quae occultabat se, quia conceperat filium, iactare se coepit, quia generabat prophetam. Beda, Mald.

6) Non enim cum adiecit, dicens quia sic etc. significare voluit causam quare se occultaverit, sed insinuare laetam etiam fuisse et gratam Deo, etsi ob certas se occultaret causas. Proinde sensus est, occultabat se, dicens tamen, quia sic etc. Aehnlich de Wette, Bl., Ew., Schegg, Hofm.: ὅτι recitativ. Eigenthümlich Jans. j.: quia . . Dominus: sc. ut prae verecundia occultarem me, in diebus . . meum: ita sc. auferens mihi opprobrium sterilitatis, ut alteri opprobrio intempestivi concubitus me exponeret.

sind die Zeit der Empfängniß bis zum Verbergen, allgemein = jetzt, da [1]). ἐφοράω = auf etwas oder jemanden sehen, hinblicken steht bei den Griechen häufig von den Göttern, welche alles wahrnehmen, um darnach zu schützen oder zu strafen. Im ersten Sinne steht ἐπεῖδεν hier, im anderen Apg. 4, 29. Sonst kommt es im N. T. nicht vor. Es ist kein Accusativ (με) zu ergänzen, weil der finale Infinitiv das Object der Fürsorge angibt. ἀφελεῖν τὸ ὄνειδος = die Schmach wegnehmen, Gen. 30, 23. Elisabet spricht nach jüdischer und überhaupt orientalischer Anschauung (Herod. 1, 136), wonach die Kinder die Ehre und der Stolz der Eltern sind (vgl. zu V. 7) [2]). Daß hierin ein niederer, fleischlicher Standpunkt ausgesprochen ist, braucht kaum erinnert zu werden (Euth). Im Christenthum sind die natürlichen Triebe durch das höhere Gnadenleben eingeschränkt und beherrscht und das ganze Leben von übernatürlichen Motiven durchdrungen, so daß der Mangel an Kindern durch die Ausübung der Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit ersetzt werden kann. ἐν ἀνθρώποις ist mit ὄνειδος zu verbinden. Die Schmach ist nicht in den Augen Gottes, sondern nur in denen der Menschen. Denn als Strafe konnte die gerechte Elisabet ihre Kinderlosigkeit nicht ansehen.

§ 9.
Die Verkündigung der Geburt Jesu.
1, 26—38.

Die Geburt des Täufers hat im A. T. Vorgänge. Abraham und Sara haben im hohen Alter noch einen Sohn erhalten, Isaak hat für Rebekka, Rachel und Anna haben für sich durch inständiges Flehen von Gott die Fruchtbarkeit erlangt, Manoah's Weib erhielt durch den Engel des Herrn die Verheißung, daß sie, die Unfruchtbare, empfangen werde (Richt. 13, 2. 3). Anders verhält es sich mit der Geburt Jesu. Er hat im A. T. nur Adam zum theilweisen Vorbild. Wie Adam durch Gottes Allmacht erschaffen worden ist, so ist Jesus als eine neue Creatur durch die Kraft des h. Geistes in das Menschengeschlecht eingesenkt worden. Aber wie Gott den Leib des Adam aus Lehm gebildet, so bildet er den Leib des zweiten Adam aus dem Schooße der seligsten Jungfrau. Denn sollte dieser die Schuld des ersten Adam abtragen, so mußte er in eine physische Gemeinschaft mit ihm eintreten. Jesus mußte in und über dem Geschlechte stehen, dessen Erlösung er vollbringen wollte, er mußte Gottmensch sein. Dieser Gedanke ist in der Anrede des Engels an Maria ausgesprochen und die schöne Schilderung des Geheimnisses ist ebenso geeignet zur Bewunderung fortzureißen als zum einfältigen Glauben zu begeistern. Lucas konnte damit den gläubigen Heidenchristen das Grundgeheimniß des Christenthums offenbaren, so weit es überhaupt der demüthigen Vernunft und dem gläubigen Gemüthe faßbar ist. Es hat zwar in den heidnischen Mythen Analogien, ist aber geistig und sittlich so weit über dieselben erhoben als der Gott des Christenthums über die Götzen der Heiden. Vergleicht man die zarte Scheu des christlichen Erzählers mit den obscönen Fabeln der Heiden, so kann man weder an der Wahrheit des Berichtes noch an dem Eindruck desselben auf die Heidenchristen zweifeln. Wie wunderbar

1) Euth.: ὅτε ηὐδόκησεν ἀφελεῖν.
2) Ambr.: pudor est enim feminis nuptiarum praemia non habere, quibus haec sola est causa nubendi.

sind Gottes Wege! Eine unbekannte reine Jungfrau ist von Gott zur Wohnung seines Sohnes auserkoren. Diese kann das Geheimniß nicht begreifen, aber unterwirft sich in Demuth dem göttlichen Willen. Ein schöner Gegensatz zu den Anschauungen und Gewohnheiten der Welt! Um alles Weitere ist Lucas unbekümmert. Er führt den Leser plötzlich vom Tempel in Jerusalem nach der Kammer einer Jungfrau in Nazareth. Es wäre ihm leicht gewesen, die Vorbereitung davon im A. T. nachzuweisen, aber weder diese noch die näheren Umstände hält er für die Erreichung seines Zweckes für nöthig. Er wirkt durch die schlichte Erzählung des Hauptereignisses am besten auf seine Leser ein.

Die Erzählung enthält 1. die Erscheinung des Engels V. 26—29, 2. die Botschaft desselben V. 30—33. und 3. die Bestätigung und Erklärung der Botschaft (V. 34—37) und die Einwilligung Maria's (V. 38).

V. 26 *). Ἐν τῷ μηνὶ ἕκτῳ = im sechsten Monat sc. seit der Empfängniß der Elisabet, denn schon δέ weist auf das Vorhergehende zurück. Ob diese Angabe eine andere als historische Bedeutung (Jans., Tol.) hat, ist schwer zu bestimmen, aber jedenfalls verlangte die Erzählung der Begegnung Maria's mit Elisabet einen vorgeschrittenen Zustand der Schwangerschaft (Athan., Euth. [1]), Mald., Godet). Mit Rücksicht auf die Zeit der Geburt wurde der Monat März als der sechste erklärt (Athan., August., Beda u. s. w.) und der 25. desselben als Tag der Empfängniß angesehen (Aug., Beda u. a. vgl. Rieß, Geburtsjahr S. 148. 151. 157 u. a.) [2]). Γαλιλαία umfaßte zur Zeit Christi ganz Nordpalästina diesseits des Jordans und erstreckte sich im Süden bis zum Vorgebirge Karmel und zu Skythopolis (Win. R.W. 1, 386 f., Furrer in Schenkels B.L. 2, 319). Zu Nazareth s. Mt. 2, 23 S. 114 f. — V. 27 **). Die Väter und späteren Exegeten beschäftigen sich viel mit der Frage, warum der Engel zu einer Verlobten geschickt worden sei, und beantworten sie hauptsächlich mit der Absicht, den Teufel zu täuschen und die Ehre der seligsten Jungfrau vor bösem Verdachte zu bewahren [3]). Die Israeliten waren auf die jungfräuliche Ehre ungemein eifersüchtig. Maria brauchte aber auch einen Beschützer und Ernährer. Mit Rücksicht auf die Ehre Maria's setzen viele ohne hinreichenden Grund voraus,

---

*) Lies ἀπό (אBL) statt ὑπό. Statt Ναζαρέτ (אBL al. Rec., Tg., H.) liest T. mit CEGHMSUVΓΛ al. Ναζαρέθ, wofür auch AΔ (Ναζαράθ), Itala- und Vulgatacodices sprechen. א und B bleiben in ihren Lesarten nicht constant. Daher kommt Tisch. zu dem Schlusse: conlatis omnibus huius evangelii locis (quibus accedit Act. 10, 38 — εθ אBCDE) Lucam ναζαρεθ scripsisse statuendum est, non ναζαρετ, nisi quod 4, 16 formam eum ναζαρα adhibuisse suadent testes. Inter — εθ enim et — ετ eundem scriptorem fluctuasse incredibile est. Ceterum similiter fluctuant patrum editiones; praevalet tamen ναζαρεθ.

1) Ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ τῆς κυοφορίας, ὅτε ἡ γαστὴρ ὠγκώθη τῆς Ἐλισάβετ. Godet, Jans. j.: mense sexto per visitationem B. Mariae cessavit occultatio; et cessare debuit, ne partus videretur supposititius.

2) Dies gab den alten Exegeten reichliche Gelegenheiten zu mystischen Deutungen. Tolet führt nach Athanasius, Ambrosius, Augustinus u. A. folgende 7 Gründe für den Monat März auf: 1. In diesem Monat ist die Welt erschaffen worden; 2. hörte die Sintflut auf; 3. wurde das Volk aus Aegypten befreit. 4. Die Sonne tritt in das Zeichen des Widders. Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, bringt sich zum Opfer. 5. Christus weidet uns wie der Hirte die Widder. 6. Die Tag- und Nachtgleiche ist ein Zeichen der Gerechtigkeit. 7. Das Gesetz muß abnehmen, Christus wachsen.

**) Statt μεμνηστευμένην lesen אAB* ἐμνηστευμένην.

3) Eine begeisterte, aber etwas überschwängliche Abhandlung über die Verlobte Josephs findet sich bei J. Grimm, 1, 120 ff.

daß Maria sich schon frühe im Hause Josephs befand (Matth. S. 81) [1]). Um die genannten Zwecke zu erreichen, genügte das Verlöbniß, welches dem Bräutigam eheliche Rechte einräumte [2]). ἐξ οἴκου Δαυείδ scheint dem Zusammenhange nach auf Joseph (Tit., Theophyl., Calv., Grot., Tol., Hofm.) zu gehen, weil nach τὸ ὄνομα statt des einfachen αὐτῆς das Substantiv τῆς παρθένου wiederholt ist. Allein παρθένος könnte auch zur Betonung des Begriffes der Jungfräulichkeit rhetorisch wiederholt sein. Dies ist um so wahrscheinlicher als nach V. 32 und 69 Lucas die davidische Abstammung der Maria voraussetzt, aber für Joseph 2, 4 ausdrücklich anmerkt. Denn eine Bestätigung der Beziehung auf Joseph (Bleek) kann diese Parallele nicht sein, weil sie unnöthig wäre. An unserer Stelle ist aber sicher Maria die Hauptperson und das Hauptsubject. Die Ausdehnung des Beisatzes auf beide von Joseph (Beda, Theophyl., Grot.) oder von Maria aus (Chrys., Euth., Jans., Beda) liegt bei der Gewohnheit der Erbtöchter, aus demselben Stamme zu heiraten (Num. 36, 6—9. Vgl. Sepp, Leben Jes. 2. A. 1865. 1 S. 17 ff.) nahe. Lucas schreibt gewöhnlich Μαριάμ, nur 1, 41 und Apg. 1, 14 Μαρία. Matthäus hat nur 13, 55 Μαριάμ.

V. 28 *). Εἰσελθών bezieht sich auf ἀπεστάλη. Der Ort ist nicht genannt, wahrscheinlich ist es das Gemach der Jungfrau (Ambr.: sola in penetralibus). Nachdem Lucas die Person geschildert hat (vgl. V. 5—7), berichtet er die Anrede des Engels an dieselbe. χαῖρε = שָׁלוֹם לָךְ (2 Sam. 18, 28. 1 Chron. 12, 18) gilt auch bei den Griechen als eine Begrüßungs- und Segensformel (Pass. 2, 2386): sei gegrüßt. χαριτόω kommt nur bei den LXX, hier und Eph. 1, 6 vor. Nach Analogie der Verba auf όω heißt es die χάρις mittheilen, verleihen. Diese bedeutet aber zunächst Huld, Anmuth, also χαριτόω = lieblich, reizend machen (Sir. 9, 8 cod. A.: γυνὴ κεχαριτωμένη = cod. V.: εὔμορφος). Da aber im N. T. χάρις immer von der Huld gebraucht wird, welche Gott den Menschen verleiht, d. h. von der Gnade, so heißt κεχαριτωμένη eine mit göttlicher Huld Beglückte, eine Begnadigte (Sir. 18, 17. Eph. 1, 6). Maria wird also begrüßt als eine mit Gottes Gnade ganz besonders Beschenkte [3]) und dadurch huldvoll

---

1) Orig. H. 6: debuit de ea virgine nasci, quae non solum sponsum haberet, sed, ut Matthaeus scribit (?), iam viro tradita fuerat, licet vir eam necdum nosset, ne turpitudinem virginis habitus ipse monstraret, si virgo videretur utero tumenti. Lehner, die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart 1881. S. 191 f. faßt die Gründe der Kirchenväter in die 7 Punkte zusammen: 1. Das Empfängnißwunder mußte dem Teufel, 2. den Zeitgenossen verborgen bleiben. 3. Bewahrung Maria's vor Schande und Strafe. 4. Christus durfte den Feinden keine Angriffswaffe geben. 5. Joseph Zeuge der Jungfräulichkeit. 6. Genealogie. 7. Joseph Beschützer Maria's.

2) Aus dem Gesetze läßt sich hiefür allerdings nur die Gleichstellung der Verlobten mit der Frau beim Ehebruch anführen (Deut. 22, 23), aber es fiel eben Verlobung und Vermählung zusammen. Ja die Verlobung bestand nach dem Talmud vielfach in der copula carnalis. Vgl. Mischna S. III. tr. VII, 1, 1. Maimon. in אישות c. 1: triplici modo desponsatur femina, pecunia scilicet, aut scripto, aut coitu. Et sic desponsata, tametsi adhuc non maritata, nec in domum viri introducta, illius tamen ea est uxor (Lightf. p. 187). J. Grimm vertheidigt diese Thesis mit Nachdruck (Einh. S. 241 Anm., Leb. Jesu 1, 123 f.), dagegen Tolet Annot. 56. Sepp 1, 21. Schegg 1, 83 f.

*) Ὁ ἄγγελος fehlt BLΞ H., Tg. [ ]; als überflüssig ausgelassen. Tisch. setzt es mit אΔ hinter πρὸς αὐτήν. εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν fehlt אBL Sah. Cop. Syr. Arm. T., H.; Tg. [ ]. Es ist in ACDΔ Verss. wahrscheinlich aus V. 42 interpolirt.

3) Euth.: κεχαριτωμένην δὲ αὐτὴν ὠνόμασεν ὡς χάριτος ἀξιωθεῖσαν ὑπερφυοῦς. Theophyl.: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ κεχαριτῶσθαι, τὸ εὑρεῖν χάριν παρὰ τῷ θεῷ. Bengel bemerkt

Gemachte. Denn die nothwendige Folge der göttlichen Huld ist die Ausprägung derselben im ganzen Wesen des Begnadeten. Die Vulgata übersetzt mit den alten Uebersetzungen dem Sinne nach richtig: gratia plena. Damit ist nicht ausgesprochen, daß Maria in der Gnade nicht mehr wachsen könne, sondern daß sie ganz von der Gnade durchdrungen ist, also negativ nichts Unheiliges an ihr ist, positiv sie in allem Gott wohlgefällt. Sie war also frei von jeder Sünde und voll von den Gaben des Geistes und guten Werken [1]). Eine Vergleichung mit dem Gen. 3, 16 zu Eva Gesagten wurde oft angestellt (Euth., Theophyl., Jans. u. A.) und besonders auf den Gegensatz zwischen χαῖρε und λύπη verwiesen (Ave-Eva). Was der Ungehorsam und Stolz der Eva verschuldet haben, wurde durch den Gehorsam und die Demuth Maria's wieder gelöst (Iren., Tert., Aug. u. A.) [2]). κύριος μετὰ σοῦ wird dem Gedeon vom Engel verheißen (Richt. 6, 12), κύριος μεθ' ὑμῶν grüßt Booz die Schnitter (Ruth 2, 4). Man ist deßhalb auch hier versucht mit Ergänzung von ἔστω den Ausdruck als Wunsch oder Gruß zu fassen (Schegg). Obgleich aber die Orientalen die Begrüßungsworte gern häufen, so ist doch zu ὁ κύριος wegen κεχαρ. die oft fehlende Copula ἐστί zu ergänzen und der Ausdruck als Aussage zu betrachten. Der Engel weiß ja, daß der Herr sie bereits begnadigt hat, also mit ihr ist (Aug., Euth., Theophyl., Jans., Mald., Born., Godet, Hofm. u. A.). — V. 29. *). Als

---

dazu: non mater gratiae, sed ut filia gratiae. Das Prädicat mater gratiae hat aber die seligste Jungfrau bei den Katholiken nicht erhalten, weil sie Urheberin der Gnade ist, sondern weil sie von Gott gewürdigt wurde, die Mutter seines Sohnes zu werden, durch welchen der Menschheit die Gnade der Erlösung zu theil wurde. Ist sie aber von Gott zu dieser höchsten Ehre berufen, so ist die Annahme berechtigt, daß sie auch den zu ihr Betenden die Gnade ihres Sohnes vermitteln könne.

1) Die Väter gehen in ihrer Exegese nicht näher darauf ein. Orig., Ambr., Beda begnügen sich mit dem Hinweis auf den einzigartigen Gruß, Ambr. und Beda begründen denselben noch mit der Bestimmung Maria's zur Mutter des Urhebers der Gnade. Maldonat gibt sich viele Mühe, zu beweisen, daß Maria noch nicht empfangen hatte (Athan., Hier., Tol.), also nicht deßhalb gratia plena genannt wurde, überhaupt nicht „quod iam concepisset aut quod conceptura Christum esset.“ Der Text zeigt allerdings, daß Maria an sich mit Gnade erfüllt wurde, aber doch mit Rücksicht auf ihre Bestimmung. Deßhalb betet auch die Kirche: omnipotens sempiterne Deus, qui gloriosae virginis matris Mariae corpus et animam, ut dignum filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu sancto cooperante praeparasti (Salve Regina). Die Lehre von der Sündelosigkeit Maria's sprechen bereits aus: Ephräm (Carm. Nis. 27, 8. tom. II syr. p. 327 sq.), Greg. Naz. (Or. in Christ nat. opp. Morell 1, 620), Epiph. (haer. 42 p. 352), Ambr. (Enarr. in Ps. 118. Serm. 22 n. 30), Aug. (De nat. et gr. c. 36). Vgl. Lehn. S. 161. Die Stelle des Ambr. in Ps. 118 V. 176 lautet: suscipe me non ex Sarra, sed ex Maria; ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati. Aug. l. c.: excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quaestionem. Diese Stelle wird häufig zum Beweis für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß verwendet (vgl. Tol., Annot. 67), was im Zusammenhange begründet ist, da Augustinus c. 39 selbst auf Röm. 5, 12 zu sprechen kommt. Vgl. auch Theodot, welcher Maria mit Eva vergleicht, wie diese aus der Hand Gottes hervorgieng (Lehner S. 212. Vgl. zur unbefleckten Empfängniß außer Passaglia: Roskovany, Beata virgo Maria in suo conc. immac. 9 Vol. Nitriae. 1881, und Oswald, Religiöse Urgeschichte. 1881. S. 200 ff.)

2) Just. c. Tr. 100 p. 327 C: παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε. πίστιν δὲ καὶ χάριν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος . . . ἀπεκρίνατο (38).

*) Ἰδοῦσα ist mit ℵBDL zu streichen und ἐπὶ τῷ λόγῳ vor διεταράχθη zu stellen. Dieselben Zeugen haben αὐτοῦ nicht, das erst in Folge der Ergänzung des ἰδοῦσα (vgl. V. 12) und der Umstellung des ἐπὶ τῷ λόγῳ aufgenommen wurde. Die Itala,

Grund der Unruhe oder des Schreckens wird von den Vätern der ungewöhnliche Gruß (Orig., Ambr., Chrys., Beda, Mald.) oder zugleich die für eine schamhafte Jungfrau beängstigende Erscheinung selbst eines Engels in der Gestalt eines Mannes angegeben (Ambr. [2]), Hier., Beda, Mald.), hinter dessen Erscheinung auch ein Dolus verborgen sein konnte (Euth.: ἐφοβήθη, μήποτε δολερός ἐστι, Theophyl., Jans., Mald.). Nach der richtigen Lesart ist der Schrecken auf die Rede zu beziehen, deren Inhalt Maria mehr ahnte als verstand. Das Nachdenken konnte sich aber nicht auf die Unterscheidung zwischen guter oder listiger Rede erstrecken, denn die feierliche Anrede konnte in der frommen Jungfrau doch nicht zuerst den Gedanken an etwas Böses erregen. Vielmehr mußte sie sich in ihrer Bescheidenheit fragen, wofür sie Gott denn auserſehen habe. Nicht die erhaltene Auszeichnung, sondern die angekündigte Lebensaufgabe (vgl. Richt. 6, 12) verursacht das Nachdenken (Schegg) [2]). Da sie aber bereit war, den Willen Gottes in allem zu vollführen, so machte der Schrecken bald der Ueberlegung Platz, welcher Art das sein möchte, was Gott von ihr verlange (verecundia — prudentia). διαλογίζομαι = überlegen, erwägen; absolut noch 5, 21. ποταπός = qualis = welcher Art, was für ein (Mc. 13, 1 S. 364. 1 Joh. 3, 1). Die Klassiker setzen dafür ποῖος, während sie ποδαπός, = aus welchem Lande, später (ποταπός) = von welcher Beschaffenheit gebrauchen. Damit ist nach der Bedeutung, nicht nach der Herkunft (Euth.: πότερον θεῖος ἢ δαιμόνιος) gefragt. „Der Optativ (εἴη) steht von subjectiver Möglichkeit, daher in Erzählungen nach Präteritis, wenn jemand mit einer Frage eingeführt wird, die bloß auf seine Vorstellung Bezug nahm, Luc. 22, 23" (Win. 41, 4, 281. Krüg. 65, 6, 4. 10, 2).

V. 30. Zu μὴ φοβοῦ vgl. 1, 13. 2, 10. Bei Matthäus fehlt diese Ermahnung (1, 20. 2, 13. 19), weil die Erscheinungen im Traume stattfinden. Maria war erst durch den sonderbaren Gruß, den jetzt der Engel erklären will, beunruhigt worden. Die familiäre Anrede mit dem Namen findet sich auch V. 13. εὑρίσκειν χάριν = מָצָא חֵן Gen. 6, 8. 18, 3. Apg. 7, 46. Hebr. 4, 16. נָשָׂא חֵן Esth. 2, 15. 17. χάρις = Gnade, Huld, Wohlgefallen (Euth.: εὐμένειαν, οἰκείωσιν. Theophyl., Jans.). — V. 31. Vgl. Gen. 16, 11. 17, 19. Mt. 1, 21 S. 86. An Jes. 7, 14 konnte man um so leichter denken (Jans., Mald., Hofm.), weil dort von einer Jungfrau gesagt ist, daß sie empfangen

---

Vulgata und syrische Uebersetzung haben beides. Während aber die Itala ἰδοῦσα = ipsa ut vidit übersetzt, schreibt die Vulgata: quae cum audisset (ἀκούσασα), eine Aenderung wegen ἐπὶ τῷ λόγῳ und des vorhergehenden Grußes.

1) Dazu hat wohl die Lesart beigetragen: ipsa autem ut vidit eum, mota est in introitu eius. Deßhalb bemerkt er dazu: ne quo degeneri depravaretur affatu ab angelo salutatur . . . Maria etiam salutationem angeli verebatur. Hier. (ad Eustach.): nunquam enim a viro fuit salutata.

2) Orig., Ambr., Beda u. A. gehen von der Maria allein in solcher Form gewordenen salutatio aus. Jans.: prudentiae enim summae erat, novam et insolitam tamque magnificam salutationem secum expendere et examinare, neque statim ei obsistere per incredulitatem neque statim parere ex levitate. Erst die Neueren steigern das Nachdenken über das Auszeichnende des Inhalts (Mey., Reischl) und setzen ein volles Verständniß voraus (Bisp.). Augustinus, Gregor Nyss., Tolet u. A. denken an die Furcht, die Virginität nicht bewahren zu können, wenn die Verheißung in Erfüllung gehe. Vilmar benützt διεταράχθη als Beweis gegen die Unsündlichkeit Mariens, denn das διαταράσσεσθαι gehöre zur Concupiscenz. Aber diese ist keine Sünde. Zwischen Affect und Wille ist wohl zu unterscheiden. Das ταράσσεσθαι wird selbst von Jesus berichtet (Joh. 12, 27. 13, 21).

und gebären werde [1]). Die Zerlegung des Begriffes in die einzelnen Momente: συλλ. — τέξῃ dient zur Hervorhebung der großen Begnadigung (Win. 65, 4, 564). Zu Ἰησοῦς s. Matth. S. 66. — V. 32 f. Der Engel erklärt die große Gunst, welche Gott der Maria durch die Erwählung zur Mutter Jesu erwiesen hat. Denn dieser ist der sehnsüchtig erwartete Messias, den der Welt zu vermitteln das höchste Glück einer israelitischen Frau bilden mußte. Die ersten Ausdrücke μέγας und υἱὸς ὑψίστου sind noch allgemein gehalten, die folgenden aber charakterisiren unzweifelhaft den Messias. Der Zusatz ἐνώπιον κυρίου bei μέγας (V. 15) ist hier weggefallen, weil der Sohn des Allerhöchsten selbstverständlich vor Gott groß ist. ὁ ὕψιστος = עֶלְיוֹן wird in Verbindung mit ὁ θεός in der h. Schrift häufig gebraucht, um in poetischer Weise die Größe und Erhabenheit Gottes auszudrücken (Mc. 5, 7. Lc. 8, 28. Apg. 16, 17. Hebr. 7, 1; allein Apg. 7, 48). Ohne Artikel steht es V. 35. 76. 6, 35, weil es bei fehlendem ὁ θεός als Eigenname auftritt, in welchem Falle die Appellativa häufig ohne Artikel stehen (Buttm. 78. Win. 19, 1, 116). υἱοὶ ὑψίστου kommt zwar im theokratischen Sinne promiscue mit υἱοὶ θεοῦ von der Obrigkeit vor (Ps. 82, 6), aber nach 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7 wurde υἱὸς ὑψίστου wie υἱὸς τοῦ θεοῦ besonders Bezeichnung des Messias (vgl. Mt. 4, 3. 6. 8, 29. 14, 33. 26, 63 u. A.). Daß es hier in diesem Sinne zu verstehen ist, geht nicht bloß daraus hervor, daß κληθήσεται eine allgemeine Anerkennung voraussetzt (Mt. 5, 9. 19. Lc. 1, 35. 76. 2, 23. 15, 19. Win. 65, 8, 571 f.), sondern erhellt auch aus dem, was der Engel weiter spricht. Denn die Wiederaufrichtung des Thrones Davids galt als die Hauptaufgabe des Messias (Am. 11, 11 ff. Mich. 4, 7 f. Ez. 17, 22 u. A.). Dies war ihm aber nur möglich, wenn er aus Gott hervorgieng, weil Gott ihm den Thron verleiht. Wenn David der Vater Jesu ist, so muß er aus davidischem Geschlechte stammen. βασιλεύειν ἐπί τινα s. 19, 14. 27. Röm. 5, 14. οἶκος Ἰακώβ ist das israelitische Volk, das sonst οἶκος Ἰσραήλ genannt wird (Ez. 6, 14. Jer. 31, 31. Mt. 10, 6. 15, 24. Hebr. 8, 8. 10) [2]). Der Ausdruck ist jüdisch-national, entspricht aber dieser aus hebräischen Quellen stammenden Vorgeschichte (Mt. 1, 21). Deßhalb ist es nicht nothwendig, darunter Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα zu verstehen (Beda, Euth., Theophyl., Jans., Mald., Bl. u. A.), aber allerdings selbstverständlich, daß im Sinne der Offenbarung das geistige Haus Jacob, die Kirche gemeint ist. εἰς τοὺς αἰῶνας = in Ewigkeit. Eine ewige Herrschaft wurde dem Messias nach Jes. 9, 6. Dan. 7, 13 beigelegt. Dieselbe ist auch Ps. 110, 4 ausgesprochen und im Hebräerbriefe (7, 23 f.) von dem ewigen Hohenpriester ausgesagt. Vgl. Joh. 12, 34. βασιλεία = Königthum, Herrschaft (19, 12. 15. 22, 29. Joh. 18, 36 u. A.).

V. 34. Die Antwort Maria's ist wesentlich von der des Zacharias ver-

---

1) Vgl. Matth. S. 88 f. Da עַלְמָה von protestantischen Exegeten größtentheils = junge Frau genommen wird (vgl. z. B. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 37. Hitzig, Bibl. Theol. des A. T. 1880. S. 211), so verweise ich hier noch auf die eingehende Besprechung Rohling's, der sogar nachzuweisen sucht, daß עַלְמָה eine virgo illibata corpore et mente bezeichnet, während בְּתוּלָה nicht nothwendig mehr als die physische Integrität ausdrücke (Das Salomonische Spruchbuch, 1879. S. 356 ff.). Aehnlich Sepp, Leb. Jes. 2, 42. In der h. Schrift steht der Ausdruck noch Gen. 24, 23. Ex. 2, 8. Hohes L. 1, 3. 6, 7. Ps. 68, 26. Spr. 30, 19. Vgl. Knabenbauer, Isaias. 1881. S. 122 f. Hier. ad Jes. 3, 7.

2) Gen. 49, 2: ἀκούσατέ μου υἱοὶ Ἰακώβ· ἀκούσατε Ἰσραήλ, ἀκούσατε τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

schieden, denn Maria zweifelt nicht (Chrys.[1]), Greg. Nyss., Euth.) wegen des ungewöhnlichen Inhalts der Verheißung und verlangt kein Zeichen, an dem sie die Richtigkeit der Verheißung erkennen könnte, noch will sie das Wie der Ausführung erfahren (Tit., Ambr., Aug., Beda, Theophyl., Jans., Mald.), weil ihr kein Beispiel einer jungfräulichen Geburt bekannt war, sondern ihre Antwort entspringt der augenblicklichen Verwunderung über die unerhörte Verheißung (Cyrill Jerus., Mald., Grot., God., Weiß) in Verbindung mit dem Bewußtsein der Jungfräulichkeit[2]). Daraus geht aber hervor, daß Maria entweder die Ankündigung des Engels als eine sogleich, vor ihrer Verehelichung sich verwirklichende betrachtete (Weiß) oder sich bereits vorgenommen hatte, auch in der Ehe die Jungfrauschaft zu bewahren. Da aber der Engel über den Zeitpunkt nichts gesagt hat, so bleibt nur übrig, den Ausdruck ἄνδρα οὐ γιν. allgemein zu nehmen und mit den alten und neuen katholischen Exegeten entweder von einem vorhergehenden Gelübde der immerwährenden Keuschheit (Aug., Greg. Nyss., Beda, Bernhard, Anselm u. A.; auch Grot.[3]) oder von einem in diesem Augenblicke unter dem Einflusse des h. Geistes gefaßten Entschlusse dazu zu erklären (Schegg). Der einzige Einwand, welchen die Protestanten seit Calvin gegen diese „sinnlose Annahme" (Hofm.) erheben, ist die Verlobung mit Joseph. Diese Schwierigkeit wird bei der zweiten Erklärung geringer, weil die sichtbare göttliche Huld im feierlichen Augenblicke jeden Gedanken an das gewöhnliche Leben zurückdrängte, aber psychologisch erklärlicher und einer jungfräulichen Seele angemessener erscheinen die Worte doch, wenn der Vorsatz der Jungfräulichkeit vorausgieng. Auch so muß ja bei der bekannten Abneigung der Juden gegen die Kinderlosigkeit[4]) ein göttlicher Einfluß bei Maria angenommen werden. Die Verlobung aber hatte dann den Zweck, eine ungefährdete sociale Stellung zu sichern[5]). Es wäre aber auch möglich, daß der Entschluß erst nach der Verlobung gereift wäre. Die Einwilligung Joseph's hoffte sie natürlich zu erhalten. Andernfalls ließe sich nicht in Abrede ziehen, daß ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γιν. eine nichtssagende moderne Phrase wäre, welche mehr Ziererei als wahre Schamhaftigkeit zeigte. Das „Bekenntniß

---

1) Hom. 4, 4 in Matth.: ἀνθρώπινόν τι πάσχει καί φησι· πῶς κτλ. Er glaubt, ihr sei deßhalb vor der Empfängniß die Offenbarung zu theil geworden, daß sie nicht etwa aus Furcht vor der Schande sich etwas angethan hätte. Doch entschuldigt er Maria (Gen. 49, 2): ἐξεπλάγη καὶ ἐθαύμασε καὶ εἶπε, πῶς ἔσται . . . τί οὖν ὁ ἄγγελος· πνεῦμα . . . καὶ μὴν διὰ τοῦτο ἔσται, ἐπειδὴ ἄνδρα οὐ γινώσκεις· εἰ γὰρ ἐγίνωσκες ἄνδρα, οὐκ ἂν κατηξιώθης ὑπηρετήσασθαι τῇ διακονίᾳ ταύτῃ. ὥστε δι' ὃ ἀπιστεῖς δι' αὐτὸ πίστευε.

2) Schegg begnügt sich mit diesem allein. Sie hatte den jungfräulichen Zustand so sicher als ihre Bestimmung erkannt, daß sie eher an den Worten des Engels irre werden konnte, als an ihrem Gewissen. Dies würde aber eine so klare Erkenntniß des göttlichen Willens voraussetzen, wie der h. Apostel Paulus sie hatte (Gal. 1, 8). Eine solche ist aber in ἐπεὶ κτλ. doch nicht vorhanden. Jans.: et hoc ex eis consequi videtur, quod idem votum sive per angelicam revelationem sive alia quapiam certa ratione caelesti cognoverit a Deo approbatum esse.

3) Si verum est, quod Epiphanius ex veteri traditione narrat, senem admodum fuisse Josephum, quum Maria ipsi desponderetur, tanto erit probabilius, quod veteres plerique existimant, his verbis etiam propositum quoddam perpetuae virginitatis indicari a Maria.

4) Grot. führt eine Stelle aus Philo an, nach welcher die Jungfräulichkeit bei den Juden nicht so selten gewesen wäre. Jansen verweist auf die Essener, welche die Ehe vermieden (Jos., B. J. 2, 8, 2).

5) Aug. de virg. c. 4: sed quia Israelitarum mores adhuc recusabant, desponsata viro iusto, non violenter ablaturo, sed potius contra violentos custodituro quod illa iam voverat. Serm. 252, 2. Lehner S. 166 ff. Grot., Jans.

des unbefleckten jungfräulichen Gewissens“ (Weiß) ist ja bei einer Jungfrau gar nicht nothwendig, im Gegentheil auffallend. Hier ist aber die Jungfrau eine Verlobte (Jans. gegen Cajetan). Die Beziehung des ἄνδρα auf Joseph = τὸν ἄνδρα μου (Mald.) verlangte nothwendig den Artikel. γινώσκω = יָדַע ist eine bekannte euphemistische Bezeichnung des ehelichen Umgangs, die gewöhnlich vom Manne (Mt. 1, 25), aber auch von der Frau gebraucht wird (Gen. 19, 8. Richt. 11, 39).

V. 35. Der Artikel vor πνεῦμα ἅγιον fehlt wie oft bei solchen Appellativen (vgl. z. V. 32). Der Gleichförmigkeit wegen blieb dann der Artikel auch vor δύναμις weg. Allerdings ist hier zunächst an die von Gott stammende wirksame Kraft gedacht (Tolet, Weiß, Hofm., Keil), aber ἐπέρχεσθαι verlangt doch die persönliche Beziehung, wenn sie auch für Maria noch nicht recht verständlich war. Mit ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ ist ausgesprochen, daß der h. Geist als die lebenschaffende Kraft Gottes im Leibe der Jungfrau die Leibesfrucht bewirken werde [1]). Der Gedanke an eine männliche Function ist durchaus fern zu halten [2]) (vgl. Apg. 1, 8). δύν. ὑψ. ἐπ. steht dem ersten Satzgliede parallel und muß deßhalb gleichfalls auf den h. Geist bezogen (Ambr.) und als bildliche Erklärung des unbildlichen Ausdrucks angesehen werden. Auf den Vater könnte man den Ausdruck nur beziehen, wenn er voranstände, vom Sohne gedeutet (Orig., Athan., Greg., Beda, Theophyl, Jans. u. A.) würde ἐπισκιάσει eine ungewöhnliche Auffassung verlangen, die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur würde als Beschattung vorgestellt [3]). ἐπισκιάζω = überschatten 9, 34 und Mt. 17, 5 mit dem Acc., Mc. 9, 7 und Apg. 5, 15 mit dem Dativ. Letztere Stelle scheint am besten zur Erklärung des bildlichen Ausdrucks zu dienen. Wie der Schatten des Petrus diejenigen heilte, welche er traf, so genügte auch der Schatten des Allmächtigen, um die wunderbare Wirkung im Schooße der Jungfrau hervorzubringen (Dion. Carth., Jans.). Schegg findet diese Deutung sehr sinnig. „Der Schatten ist das Ungreifbarste von allen Dingen, ohne äußere Spur, ohne die leiseste Bemakelung schreitet er über die Dinge hin, wirkt er auf sie ein; also makellos bleibt die zarte jungfräuliche Rose [4]).“ Aber böte die Sonne mit ihrem Lichtstrahl nicht ein mindestens ebenso herrliches Bild? Nach dem Vorgange des A. T. (Ex. 40, 35. Ps. 91, 4. 140, 8) und der Verklärung ist mit den meisten Neueren das Beschatten von einer Wolke zu deuten, in welcher die Herrlichkeit

1) Just., Ap. I, 33 p. 75 A: ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Uebrigens erklärt er beide Ausdrücke vom Logos: τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτοτόκος τῷ θεῷ ἐστι . . καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκίασαν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.

2) Bisping hält auffallenderweise die unpassende Erklärung Olshausens von einer euphemistischen Umschreibung des ehelichen Umgangs (Ruth. 3, 9. Ez. 16, 8) für die beste.

3) Greg., Mor. 18, 20, 33: quamvis hac in re per obumbrationis vocabulum incarnandi Dei utraque potuit natura signari. Umbra enim a lumine formatur et corpore, Dominus autem per divinitatem lumen est : qui mediante anima, in eius utero fieri dignatus est per humanitatem corpus. Quia ergo lumen incorporeum in eius erat utero corporandum, ei quae incorporeum concepit ad corpus dicitur : virtus alt. i. e. corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen divinitatis. Theophyl. und Jans. malen noch die ganze Entwicklung des Organismus aus. Die vielen mystischen Deutungen von der menschlichen Natur übergehe ich.

4) Schon Ambr., Augustinus, Greg., Beda erklären die Wahl des Ausdrucks aus der Absicht, jeden Gedanken an eine libido zu beseitigen.

Gottes verborgen ist. Das Bild des Verhüllens ist aber hier nicht so zwecklos, weil der Jungfrau die Erscheinung Gottes in der den Juden bekannten Weise vorausgesagt werden mußte. Die Deutung der Alten nach dem Bilde des seine Jungen schützenden Vogels (Num. 32, 11. Ps. 34, 8. 55, 2. 90, 1 u. A. Hil., Theophyl., Jans., Grot.) ist allgemein verlassen. Nur Bleek und Vilmar halten noch an Gen. 1, 2 fest. διό sc. weil ein Werk des h. Geistes. ἅγιον ist Subject, das in γεννώμενον eine nähere Bestimmung erhält [1]), nicht Prädicat (Peschittho, Tert. c. Prax. 26, Tit., τινές bei Euth., Beng., de W., Bl., Hofm.), da sonst vor υἱὸς θεοῦ ein καί stehen müßte [2]). Auch ist ἅγιον eine selbstverständliche Folgerung aus πνεῦμα ἅγιον, was von υἱὸς θεοῦ nicht gesagt werden kann. Dies ist durch das Vorhergehende nur im allgemeinen Sinne motivirt. Der Begriff der Incarnation ist erst aus dem Ganzen und aus andern Stellen zu gewinnen. Das Neutrum erklärt sich aus der Vorliebe der Griechen für substantivirte Neutra zur Bezeichnung besonderer Eigenschaften (Buttm. 107. Krüg. 43, 4). γεννάομαι = erzeugt (Mt. 1, 20: ἐν αὐτῇ) oder = geboren werden (Mt. 2, 1. 4. 19, 12. 26, 24. Mc. 14, 21. Joh. 3, 4. Röm. 9, 11. Hebr. 11, 23). Der Sprachgebrauch ist also für die 2. Bedeutung. Weder das Neutrum [3]) noch der Zusammenhang verlangen die Beziehung auf den als geschlechtslos zu betrachtenden Embryo (Bl., Mey., Weiß). Die Lesart γενν. ἐκ σοῦ *) hat allerdings die 2. Erklärung der Stelle im Alterthum begünstigt, aber verbietet nicht (Schegg), γεννώμενον allein so zu erklären wie Matth. 2, 1. 4 klar beweist. Die Väter haben auch wo sie ἐκ σοῦ nicht lesen doch nasci übersetzt [4]), während sie anderwärts trotz ἐκ σοῦ gigni erklären [5]). Dagegen ist nicht zu verkennen, daß die Väter im Interesse der vollkommenen Menschwerdung γεννώμενον mit oder ohne ἐκ σοῦ gern auf die Zeit vor der Geburt bezogen haben. Noch Theophylakt und Jansen finden darin die allmähliche Formirung des Kindes angedeutet [6]). — V. 36 **). καὶ ἰδού = הִנֵּי schließt die Copula ein, so daß kein ἐστί zu ergänzen ist. Ueber die Verwandtschaft der Maria mit Elisabet ist sonst nichts überliefert, da die Apokryphen nicht als zuverlässige Quellen anerkannt werden dürfen. Nach dem Test. XII Patr. Sim. 7 wäre Jesus aus dem Stamme Levi und Juda, aber schon dieser Nachricht liegt die Tendenz zu Grunde, das Hohe-

---

1) Just. c. Tr. c. 100 p. 327 D: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ.

2) Durch das Aufsteigen von einem zum andern (Hofm.) ist das Fehlen desselben nicht hinlänglich erklärt. Die Uebersetzungen: proles veneranda (Kuinöl), proles, cum divina sit (Born., de Wette 3. A.) ist gegen die Wortstellung und Logik des Satzes, da υἱὸς θεοῦ keine Folgerung aus ἅγιον ist. Sanctum ist natürlich auch nicht = sancte (Leo, Greg., Mald.).

3) Tolet glaubt, das Neutrum soll das gottmenschliche Wesen anzeigen.

) Ἐκ σοῦ lesen C. 1. 22. 33 al., lat. Codd., Vulgataausgaben, Syr sch Arm. Aeth. Just. (ἐξ αὐτῆς) und viele Väter. Aber es fehlt ℵABC³DLΔ It. Vulg. Go. Cop. Syr p u. hr und bei Vätern. Daher ist es mit Recht gestrichen worden. Es erinnert sehr an Mt. 1, 16.

4) Tert., adv. Prax. 27: propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei.

5) Epiph. h. 54, 3: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ . . . ἵνα δείξῃ ἄνωθεν θεὸν λόγον, καὶ ἐν μήτρᾳ γεννώμενον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἐνανθρώπησιν καὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εὐδοκίαν. 69, 42. 72. 78, 15 ohne ἐκ σοῦ.

6) Mald.: quod ex te generatur, non quod iam generatum est.

**) Statt συγγενής lies mit ℵAB*CDLΔ T., H. συγγενίς. ἐν γήρει ist durch ℵABCD hinlänglich bezeugt. γήρει ist ein jonischer Dativ wie οὔδει von οὖδος bei Homer (Buttm. 13 f. Win. 9, 1, 62).

priester- und Königthum Jesu nachzuweisen [1]). Da die Leviten in ihren Heiraten nicht an den Stamm gebunden waren, so ist eine Verwandtschaft zwischen der Priesterfamilie und der Davididin Maria leicht möglich. Joh. 1, 31. 33 spricht nicht dagegen, weil beide Familien weit von einander wohnten und Johannes sich bald in die Wüste zurückgezogen hat. ἐν γήρει αὐτῆς = in ihrem Alter zeigt den Grund dieser Parallele an. Maria hat kein Zeichen für die Richtigkeit der Worte des Engels verlangt, dieser gibt ihr aber aus eigenem Antriebe ein solches. Die Schwangerschaften einer unfruchtbaren alten Frau und einer Jungfrau lassen sich zwar nicht mit einander vergleichen, weil jene noch auf der Natur basirt, diese die Grenzen der Natur überschreitet, aber immerhin ist auch jene als etwas Außerordentliches ein Mittel zur Erkenntniß des Höheren. οὗτος ist Subject, μὴν ἕκτος (ohne Artikel) Prädicat. — V. 37 *) ist ungezwungen nur als Begründung von V. 36 zu betrachten, wenn auch der Ausdruck wegen des Futurums als allgemeine Sentenz zu fassen ist (Win. 40, 6, 263) [2]). Dafür spricht Gen. 18, 14, wo derselbe Ausdruck auf einen gleichen Fall (Sara) angewandt ist. Der Parallelismus zwischen Maria und Elisabet ist aber doch nicht so zu verwerfen (Schegg gegen Beda, Euth., Jans., Mald., Lucas u. A.), daß man deßwegen hier eine Begründung der ganzen Rede des Engels anzunehmen hätte (Hofm.) [3]). ἀδυνατήσει = יִפָּלֵא, das mit מִן (מֵיהוָה) = zu schwer, unmöglich sein für jemanden bedeutet (Deut. 17, 8. 30, 11). Daher nicht =: per deum, si volet, nihil non fieri poterit (Born.), und nicht: „nichtkraftlos (sondern von Erfolg und Wirkung) wird von Seiten Gottes jeder Spruch sein" (Mey., Weiß, Stier), sondern: nicht unmöglich wird von Seiten Gottes jedes Wort sein, d. h. bei Gott ist kein Ding unmöglich. ἀδυνατέω ist bei den Griechen allerdings = unvermögend, kraftlos sein, aber bei den LXX (Deut. 17, 8. Job. 42, 2. Zach. 8, 6) [4]) und im N. T. (Mt. 17, 20) hat es intransitive Bedeutung. ῥῆμα = דָּבָר ist im N. T. in der Regel = Wort, hier also = Verheißung [5]), aber doch nicht nur = Wort (Schegg), denn Mt. 18, 16. 2 Kor. 13, 1 ist es = res oder

---

1) Beda: de David scilicet et Aaron stirpe. Theophyl.; Aug. contr. Faust. 23, 9: ac per hoc illud quod de generatione Mariae Faustus posuit, quod patrem habuerit ex tribu Levi sacerdotem quendam nomine Joachim, quia canonicum non est, non me constringit .... Si mater illius Joachim de tribu Juda et genere David nupsit in tribu Levi, non immerito et Joachim et Maria et filius Mariae etiam sic ex David semine veraciter perhibentur.

*) Der Dativ παρὰ τῷ θεῷ (ℵ^cACΔ) ist aus Gen. 18, 14: μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; lies παρὰ τοῦ θεοῦ (ℵ*BDL).

2) Dies übersieht Jansen, indem er aus dem Futurum (nach Beda?) deducirt, das Beispiel der Elisabet beweise, daß bei Gott kein Ding unmöglich sein werde. Umgekehrt Mald.: probat angelus hypothesim ex thesi.

3) Chrys. in Gen. H. 49, 3: διὰ τὴν παρθένον πάντως προσήγαγε καὶ τὴν στεῖραν· ἐπεὶ τίνος ἕνεκεν παρήγαγεν αὐτῇ τὸν τόκον τῆς συγγενοῦς, καὶ τίνος ἕνεκεν ἔλεγε τῇ καλουμένῃ στείρᾳ; διὰ πάντων χειραγωγῶν αὐτὴν πρὸς τὸ πιστεῦσαι τῷ εὐαγγελισμῷ· διὰ τοῦτο καὶ τὴν ἡλικίαν εἶπε, καὶ τὴν πήρωσιν τῆς φύσεως, διὰ τοῦτο καὶ τὸν χρόνον ἀνέμεινε τῆς κυήσεως. Aehnlich Ambr., Euth., Tolet. Die Bestärkung im Glauben an die wunderbare Empfängniß ist der Grund für die Anführung des Beispiels. Die Jungfrau empfängt und gebiert und ihr Sohn ist Gottes Sohn.

4) Schegg verweist noch auf Jer. 32, 17, das ganz mit unserer Stelle übereinstimmt, obwohl die LXX übersetzen: οὐ μὴ ἀποκρυβῇ. Scholz (Jerem. 1880. S. 384) übersetzt: „Dir ist kein Ding unmöglich" und bezeichnet es als eine indirecte Bitte, das Verheißene zu erfüllen, indem gesagt wird, der Herr könne das dem menschlichen Verstande unmöglich Scheinende wahr machen. Beda: ut discat omnia Deo possibilia, etiam quae naturae ordini videntur esse contraria.

5) Euth.: πᾶν ῥῆμα ἀντὶ τοῦ, πᾶν ὃ λέγει, πᾶν ὃ ἐπαγγέλλεται ἢ πᾶν, ὃ λέγει τις.

causa. οὗ gehört zu ἀδυν. Doch könnte οὐ. πᾶν ῥ. auch Hebraismus sein = kein Ding, nichts (Born., Win. 26, 1, 163). Die Ungereimtheit, wegen theologischer Schwierigkeiten, welche durch die Gott beigelegte Möglichkeit, alles zu thun, hervorgerufen werden, streng bei ῥῆμα = Wort stehen zu bleiben (Jans.), hat schon Maldonat nachgewiesen. Die göttliche Allmacht ist stets in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften Gottes zu betrachten.

V. 38. In der einfachen Antwort der seligsten Jungfrau wurde von jeher die Demuth und Gottergebenheit bewundert. Aus Demuth nennt sich die zur Mutter des Gottessohnes Auserkorene die Magd des Herrn, aus Gottergebenheit wünscht sie, daß ihr nach dem Willen Gottes geschehe [1]). Deßhalb stellen die Väter den Gehorsam Mariens so gern dem Ungehorsam Evas gegenüber (Iren. 3, 22, 4. Tert., Epiph. u. A. Lehner S. 33 f. 154). Nachdem der Engel die Einwilligung der Jungfrau gehört hatte, kehrte er zum Himmel zurück. Das Glück der seligsten Jungfrau in diesem Augenblicke kann nicht mit Worten beschrieben, sondern kaum vom tiefreligiösen Gemüthe geahnt werden. Ebenso wenig ist eine Vermuthung über die Art der Empfängniß am Platze. In Betreff der Zeit will ich nur bemerken, daß schon Titus Bostrensis gegen diejenigen, welche die Empfängniß bei χαῖρε κεχ vor sich gehen lassen, auf 2, 21 verwiesen hat. Am einfachsten gibt sich V. 38 [2]).

§ 10.

Der Besuch Maria's bei Elisabet.

1, 39—56.

Der Evangelist schildert in echt hebräischer Weise mit anschaulicher Ausführlichkeit, wie Maria den Hinweis des Engels auf das Zeichen der Elisabet gleich einem Befehl achtete und schnell zu ihrer Base ins Gebirge eilte. Nicht aus Mangel an Glauben, sondern voll Begeisterung für Gottes Rathschluß und Verlangen, ihre Gedanken mit der Base auszutauschen, lenkte sie ihre Schritte zum Gebirge. Die Empfängniß selbst übergeht Lucas mit zartem und keuschem Stillschweigen. In der Begrüßung beider Frauen und im Magnificat läßt er aber den Leser einen tiefen Blick in die Herzen dieser frommen Personen thun, um die Glückseligkeit zu offenbaren, welche denjenigen zu theil wurde, die Gott zur Ausführung der Menschwerdung seines Sohnes auserwählte. Diese schönen Bilder, welche in epischer Erzählung mit wenigen, aber die objective Wahrheit deutlich verrathenden Strichen gezeichnet sind, tragen aber zugleich dazu bei, das Glück der mit der Menschwerdung auf die Erde herabgekommenen Gnadenfülle zu erkennen und schätzen zu lernen. V. 39—45 wird die Begegnung und Begrüßung, V. 46—55 das Magnificat und V. 56 die Heimkehr Maria's erzählt.

V. 39. Ἀναστᾶσα = sie machte sich auf. Die Hebräer gebrauchen so וַיָּקָם häufig vor den Verbis des Gehens und Reisens (Gesen. 142, 3a. Buttm.

---

1) Ambr.: vide humilitatem, vide devotionem. Ancillam se dicit Domini, quae mater eligitur : nec repentino exaltata promisso est. Simul ancillam dicendo, nullam sibi praerogativam tantae gratiae vindicavit, quae faceret, quod iuberetur. . . Habes obsequium, vides votum.

2) Orig., H. 7: Maria statim ut audivit angelum nuntiantem, quod conceperit salvatorem . . consurgens cum festinatione venit in montana. . : Statim enim ut Spiritum sanctum accepit, Domini corporis conditorem, et filius Dei esse coepit in utero. Cat. Rom. I c. 4.

340 f. Win. 65, 4, 565). ἐν ταῖς ἡμέραις τ. beweist, daß Maria nicht sogleich (Orig., Ambr., Beda, Theophyl. u. A.) aufbrach, aber auch nicht lange wartete [1]), weil sonst die gewöhnliche Formel: ἐν ταῖς ἡμ. ἐκείναις gebraucht worden wäre. Als sie aber aufbrach, gieng sie mit Eile — μετὰ σπουδῆς (Mc. 6, 25. Ex. 12, 11. Weish. 19, 2. Jos. Antt. 7, 9, 7) —, wodurch nicht bloß die Art des Gehens, sondern auch die absichtliche Beschleunigung (mit Eifer) bezeichnet ist [2]). Liebe und Sehnsucht beflügelten ihre Schritte. Von einer Begleitung ist keine Rede und bei der freien und gefahrlosen Bewegung der Frauen unter den Juden im Unterschied zu den andern Orientalen. (Win. RW. 1, 377f. Bruch in Schenkels Bibel L. 2, 290. Sepp. 2, 47) jedenfalls keine männliche anzunehmen [3]). Die gewöhnliche bildliche Darstellung, wonach Joseph der Begleiter wäre (Jans.), hat weder einen biblischen (vgl. Mt. 1, 18 ff., a Lap., J. Grimm 1, 166.) noch einen historischen Grund. Der Weg gieng gewöhnlich über Samaria, durch welches auch die Juden unbehelligt ziehen konnten. Nur die größeren Pilgercarawanen schlugen den Umweg über Peräa ein (Jos. Antt. 20, 6, 1. Vit. 52 vgl. Joh. 4, 4). Der Weg bis Jerusalem konnte in 3 Tagreisen gemacht werden [4]). εἰς τὴν sc. χώραν (Buttm. 71. Win. 34, 1, 219. Krüg. 43, 3, 3) = in das Gebirge (Gebirgsland). Wegen des folgenden εἰς πόλιν Ἰούδα ist das Gebirge Juda gemeint (Jos. 11, 21. 2 Chron. 27, 4: ὄρος Ἰούδα = הַר יְהוּדָה). Der Stamm Juda erhielt die größtentheils gebirgige Gegend vom idumäischen Gebirge bis an die Nordspitze des todten Meeres. Das Gebirge stand in Verbindung mit dem Gebirge Ephraim und durchzog das ganze Innere des Landes gegen Süden. Nur im Westen bildete die Abdachung eine größere Ebene. Im Osten war die Wüste Juda's. εἰς πόλιν Ἰούδα = in eine Stadt Juda's. Fehlt auch bei πόλις und ἄστυ, wenn die Städte durch den Zusammenhang bekannt sind, öfter der Artikel, so kann es hier doch nicht „nach dem Zusammenhang" als unmöglich bezeichnet werden (Keim, Hofm.), eine statt die Stadt zu übersetzen. Letzteres wäre nur am Platze, wenn über die Stadt des Zacharias früher schon eine Andeutung gegeben worden wäre. Ἰούδα ist indeclinabel und steht für das Land (Mt. 2, 6). Die LXX schreiben in diesem Falle nie ἡ Ἰούδα, sondern immer γῆ Ἰούδα (sc. τοῦ Ἰούδα 1 Kön. 12, 32. 2 Kön. 24, 2) oder ἡ Ἰουδαία (2 Chron. 17, 19. Dan. 2, 25. vgl. Win. 18, 6, 108). Die Stadt ist unbestimmt gelassen, denn Bethlehem wäre ἡ πόλις Ἰούδα (Richt. 17, 8), Jerusalem (Jans.: plerique) [5]) lag im Stamme Benjamin, wenn auch im Reiche Juda beide Stämme verbunden waren, und die Priesterstadt Hebron (Tol., Baron., Beza, Grot., Ligthtf., a Lap., Reischl, Sepp, Keim, W. Grimm, Hofm. u. A.) lag wohl auf dem Gebirge Juda (Jos. 21, 11),

---

1) Luc., Tol., a Lap.; post duos vel tres dies.

2) Ambr.: ubi audivit hoc Maria, non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo: sed quasi laeta pro voto, religiosa pro officio, festina pro gaudio, in montana perrexit. Quo enim iam Deo plena, nisi ad superiora cum festinatione contenderet. Nescit tarda molimina sancti Spiritus gratia. Die hebräischen Jungfrauen sollten überhaupt nicht langsam gehen: Sota f. 12, 2 in Ex. 2, 8: dixit R. Eleazar: discimus exinde, quod cum alacritate iverit, sicut virgines solent.

3) Eine weibliche Begleitung (Tol., Sepp u. A.) hat Analogien in der Reise Ruths mit ihrer Schwiegermutter Noëmi, Judiths mit ihrer Magd.

4) Jos. Vit. 54: τρισὶ γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἔνεστιν οὕτως (διὰ Σαμαρείας) εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι. Der Weg von Nazareth bis Hebron beträgt ungef. 120 Kil.

5) Alb. Magn., Bonavent. Dagegen Mald.: non nominat evangelista civitatem, nec memini bonum auctorem.

aber es gab daselbst noch mehr Priesterstädte (Jathir, Debir, Juta, Estamo, Holon) und die Trennung der Priester vom Volke war nach dem Exil nicht mehr streng durchgeführt. Die Annahme einer unrichtigen Schreibart für יוּטָּה oder יֻטָּה, eine Priesterstadt im Stamme Juda (Jos. 15, 55. 21, 16), jetzt Jutta südlich von Hebron (Wetst., Paul., Olsh., Robinson, Ritter, Win., Renan, Mey., Weiß, zum Theil Reischl) ist unwahrscheinlich, da schon wegen der Verwechslung eine solche Aussprache auch im Griechischen nicht wahrscheinlich ist und Lucas in der Kindheitsgeschichte aramäische Quellen unmittelbar oder mittelbar benützte. Die Legende bezeichnet Ain Karim als den Ort der Visitatio (Brochard, Bredenbach, Adrihom)[1]). — V. 40. ἀσπάζομαι (von σπάω mit α intensivum = an sich ziehen, umarmen) = begrüßen bei der Zusammenkunft (שָׁלוֹם לָךְ) vgl. Mt. 10, 12. Mc. 9, 15. 15, 18.

V. 41 *). Σκιρτάω = hüpfen von Menschen bei den Griechen (Pass. 2, 1456). Ganz analog ist Gen. 25, 22, wo die Bewegung der Zwillinge (σκιρτᾶν) eine Bedeutung für die Nachkommenschaft der Kinder hatte. Der Gruß Maria's wird als Veranlassung des Hüpfens angegeben. Darnach gieng die Wirkung des h. Geistes von Jesus auf Johannes und von diesem auf die Mutter über. Nach V. 44 wird das Hüpfen des Kindes nicht als eine zufällige, natürliche Bewegung, wie sie bei Schwangern auch sonst vorkommt, noch als instinktive Wirkung des erleuchteten Zustandes der Mutter auf das Kind (Godet) betrachtet, sondern war eine wunderbare Erscheinung. Diese setzt aber nicht nothwendig eine Erkenntniß des Kindes voraus (Orig.,[2]) Ambr., Leo, Greg., Beda, Euth., Theophyl, Mald., Jans., Salm., a Lap., Schegg), denn V. 44 steht ἀγαλλίασις und nicht χαρά und Gen. 25, 22 spricht mehr für ein wunderbares, aber nicht bewußtes Hüpfen. Dafür hat sich schon Augustinus entschieden[3]) und Jansen weicht nur darin von ihm ab, daß er das Wunder nicht allgemein auf den h. Geist, sondern auf den spiritus inhabitans zurückführt. Ebenso erklären Eucherius, Grot., Bleek u. A.[4]). — V. 42 **). ἀναφωνέω = aus-

---

1) Vgl. H. Land, 1871. S. 145 ff. 178 ff. Schuster-Holzammer, Bibl. Gesch. 3. A. 1878. 2, 28 f. Dagegen Sepp, Jer. 1, 652.

*) Ἐλισάβετ ist mit ℵBC*DL It. Vulg. hinter Μαρίας zu setzen. ℵ* hat aus V. 44 nach τὸ βρέφος noch ἐν ἀγαλλιάσει.

2) Hom. 7: sancta erat anima beati Joannis, et adhuc in matris utero clausa, venturaque in mundum quasi per experientiae sensum, sciebat quae Israel ignorabat. Senserat enim venisse Dominum suum ut sanctificaret sensum suum, antequam de matris utero procederet. Orig. (H. 9), Ambr., a Lap. u. A. nehmen auch an „usum rationis perseverasse.“ Schegg (nonnulli recentiores bei a Lap.): blitzartig, was Orig. valde indignum nennt.

3) Ep. 187 ad Dard. c. 7, 23: hoc autem ut diceret, sicut evangelista praelocutus est, repleta est Spiritu sancto, quo procul dubio revelante cognovit quid illa exsultatio significaret infantis; i. e. illius venisse matrem, cuius praecursor ipse et demonstrator esset futurus. Potuit ergo esse ista significatio rei tantae a maioribus cognoscendae, non a parvulo cognitae. Nam neque, cum hoc ante in evangelio narraretur, dictum est, Credidit infans in utero eius; sed exsultavit. Chrys. (in Joann. 12, 2) ist zweifelhaft.

4) Meyer und Keim citiren dazu Sohar f. 23. 91. f. 25. 99: omnes Israelitae ad mare rubrum plus viderunt quam Ezechiel propheta; imo etiam embryones, qui in utero matris erant, viderunt id, et Deum S. B. celebrarunt. Andere Stellen s. Lghtf. p. 725, der beifügt: fruantur hyperbole sua. Damit weist er richtig das Recht der Vergleichung ab, das nur für denjenigen vorhanden ist, welcher das Ganze als „fromme Dichtung“ aus dem jüdischen Volksgeist ansieht. Will man die göttliche Einwirkung nicht zugeben, so bleibt freilich für die Kindheitsgeschichte des Lucas, aber auch für

rufen, laut rufen. Im N. T. nur hier, aber 1 Chron. 15, 28. 16, 4. 5. 2 Chron. 5, 13. Polyb., Plut. Zur Verstärkung ist κραυγῇ hinzugefügt, das allgemein = Geschrei ist und auch Mt. 25, 6 nicht = Freudenruf steht. εὐλογημένος = בָּרוּךְ (Deut. 28, 4) = gesegnet, von Gott begnadigt, gebenedeit. ἐν γυναιξίν = unter den Weibern ist hebräische, auch den griechischen Dichtern nicht unbekannte Umschreibung des Superlativs: unter den Weibern bist du es allein, die gesegnet heißen kann. Der Segen anderer kommt neben dem deinigen gar nicht in Betracht (Win. 36, 1, 231. Buttm. 73. Vgl. Kühn. 349^{b} A. 5, 27) [1]. Lateinisch: prae ceteris mulieribus (Fritzsche, Born.). Vulg.: inter mulieres. Als Copula ist ἐστί zu ergänzen, das im Hebräischen fehlt, im Griechischen oft weggelassen wird (Win. 58, 9, 485. 64, 2, 544). ἔστω würde den Worten den prophetischen Charakter nehmen. Daher ist Mt. 21, 9. Mc. 11, 9 keine zutreffende Parallele. ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας = פְּרִי בִטְנְךָ (Deut. 28, 4), wo die LXX ἔκγονα übersetzen: die Frucht deines Leibes. Hier ist die noch nicht geborene Leibesfrucht, der Embryo gemeint (Gen. 30, 2). — V. 43. Auf den vom h. Geiste veranlaßten unwillkürlichen Ausruf der Verwunderung folgt die demüthige Frage, wodurch sie das Glück verdient habe, daß die Mutter des Herrn zu ihr komme [2]. πόθεν sc. γέγονεν (Win. 64, 2, 545), aus welcher Ursache, woher (Mc. 8, 4. 12, 37. Joh. 1, 49. 4, 11). ἵνα dient hier wie oft im N. T. und in der späteren Gräcität zur Umschreibung des Infinitivs (Buttm. 207. Win. 44, 8, 316). Der κύριος κατ' ἐξοχήν ist der Messias (Ps. 110, 1. Sir. 51, 14). — V. 44 gibt Elisabet den Grund an, warum sie so spricht. Der h. Geist hat sie durch das Hüpfen des Kindes, dessen höhere Bedeutung sie in Folge göttlicher Erleuchtung erkannt hatte, in ihrem Schooße bei der Ankunft Maria's belehrt, daß die Mutter des Herrn zu ihr komme. ἀγαλλίασις von ἀγαλλιάω ist den Profanen unbekannt, bei den LXX = Jubel, Freude (vgl. V. 14. Apg. 2, 46). Mit ἐν ἀγ. legt also Elisabet dem Kinde ein freudiges Motiv unter, daraus folgt aber nicht nothwendig auch eine Erkenntniß, weil eine höhere Einwirkung anzunehmen ist, wenn man nicht lieber diese Worte als Erklärung der Elisabet über den wunderbaren Vorgang betrachten will. — V. 45. Dem objectiven Grund der Ehre Maria's fügt Elisabet in einer dem A. T. bekannten Seligpreisung (Ps. 2, 12. 134, 13. 146, 5) den subjectiven Grund der Bevorzugung bei. Der göttlichen Gnade muß der menschliche Wille zustimmen, wenn ein gutes Werk vollbracht werden soll. Zu μακαρία vgl. 10, 23. 11, 17. Die Vulgata beseitigt die Allgemeinheit des Satzes, indem sie dem Sinne nach richtig ἡ πιστεύσασα übersetzt: quae credidisti, doch haben die älteren Codices: quae

---

vieles Andere kein anderer Ausweg offen. Aber selbst dann steht die zarte, sinnige und anmuthige Darstellung hoch erhaben über talmudische Anekdoten.

**) Statt des nach ἀνεφ. conformirten φωνῇ lies κραυγῇ (BLΞ Orig.). Vgl. auch 2 Chron. 5, 13: ἐν τῷ ἀναφωνεῖν φωνῇ μιᾷ.

1) Von den griechischen Beispielen, welche Winer anführt, paßt nur eines vollständig. Pind. Nem. 3, 80 (140): αἰετὸς ὠκὺς ἐν πετανοῖς. Die andern haben den Genitiv bei sich. Deßhalb sieht Schegg von der Umschreibung des Superlativs ab und erklärt ἐν in eigentlicher Bedeutung = in, im Kreise von, unter. Allein dadurch wird der Gedanke zu matt. Es wird ja ἐν auch beim Superlativ zur Steigerung des Begriffes angewandt (Krüg. 49, 10, 6).

2) Orig., Ambr.: h. e. quantum bonum mihi accidit, ut mater Domini mei veniat ad me? Non cognosco meum. Unde hoc mihi, qua iustitia, quibus factis, pro quibus meritis? Non usitata haec officia feminarum sunt. Euth. Vgl. die Begegnung des Johannes und Jesu Mt. 3, 14.

credidit[1]). Aus ἡ πιστ. muß man schließen, daß Elisabet auch von der Zustimmung der Maria zu der Engelsbotschaft eine Offenbarung erhalten hatte. Denn es kann sich trotz der dritten Person weder um einen Hymnus des Glaubens (Godet), noch des Gebetes (Olsh.), noch um eine Unterordnung unter die Mutter ihres Herrn (Hofm.) handeln. ὅτι nehmen die Lateiner = quoniam (Vulg., Beda, Mald., a Lap., Luth., Beza, Bisp., Reischl, Godet, Hofm.), die Griechen = daß (Euth., Theophyl., die syr. und arab. Uebersetzung, Born.). Letzteres ist allein richtig, weil πιστεύειν ὅτι regelmäßig vom Glauben an das, was im abhängigen Satze ausgesagt wird, gebraucht ist (Mc. 11, 23. Apg. 27, 25. Joh. 6, 69. 8, 24 u. A.). Elisabet konnte Maria nicht erst den Grund für die Richtigkeit ihres Glaubens an das, was zum Theil schon in Erfüllung gegangen war, angeben[2]). τελείωσις, im N. T. nur noch Hebr. 7, 11, = Erfüllung dessen, was vorausgesagt worden ist. Vgl. τελειοῦν τὴν γραφὴν Joh. 19, 28 und τελείωσις τῶν λόγων Jud. 10, 9.

V. 46. Maria, welche bis jetzt das wunderbare Geheimniß in ihr Herz eingeschlossen hatte, wurde zu einem begeisterten Jubelrufe hingerissen als sie sah, daß der h. Geist bereits für die Offenbarung desselben Sorge getragen hatte. Dieser Jubelruf ist das herrliche Magnificat, welches wohl manche Reminiscenzen an das A. T., namentlich an den Lobgesang der Anna (1 Sam. 2, 1—10) und die Psalmen, enthält, aber dennoch als Ganzes ein selbständiger lyrischer Erguß einer in den Offenbarungen Gottes heimischen, vom h. Geiste erfüllten jungfräulichen Seele und gottbegeisterten Prophetin ist. „Der höchste Schwung der Gedanken bei spiegelklarer Durchsichtigkeit des Ausdrucks, die bestimmte individuelle Haltung neben einem Ausblick in alle Fernen und Höhen machen diesen Lobgesang schon vom profanen Standpunkt aus betrachtet zu einem Meisterwerk der Poesie" (Aberle). Die Eintheilung wird entweder nach dem Inhalt allein oder unter Berücksichtigung der hebräischen Metrik getroffen. Im ersten Falle erhält man 4 Strophen: V. 46—48ª (αὐτοῦ), 48ᵇ—50, 51—53, 54. 55 (Ew., Mey., Weiß, Godet), im andern Falle kann V. 46 als Thema, 47—50 als erster Theil der Exposition, 51—53 als zweiter Theil und 54. 55 als Schluß betrachtet werden (Schegg). Bei der ersten Eintheilung tritt der Fortschritt des Gedankens, der in dem Hauptgedanken der Erlösung Israels zu seinem Abschlusse kommt, besser hervor: persönliche Eindrücke, die göttliche Ursache, die geschichtlichen Folgen, die Erfüllung der Verheißungen. Dem entspricht der sich steigernde Ton, welcher erst im vierten Theile wieder nachläßt und zum Amen eilt. Die Metrik bleibt im Einzelnen doch gewahrt, denn jeder Vers läßt sich in zwei Glieder zerlegen[3]).

---

1) Orig. credidit, Ambr. credidisti. Beda im Text credidit, im Context abwechselnd.

2) Weiß läßt als einzigen Grund gegen die causale Fassung den gelten, daß die Seligkeit des Glaubens nicht durch die Erfüllung begründet werden könne, die auch trotz des Unglaubens eintreten würde. Aber so richtig Letzteres ist, so wenig beeinträchtigt es die Seligkeit des Glaubens. Denn diese besteht zu einer Zeit, in welcher man die Erfüllung noch nicht kennt, also im Zweifel sein kann, ob sie überhaupt eintritt. In sofern ist die Erfüllung ein Beweis für die Richtigkeit der Voraussage und die Seligkeit des Glaubens. Nur wenn man jedes Bedenken gegen den Ursprung einer Offenbarung und die Art der Ausführung negirt, ist die Erfüllung gleichgiltig. In dieser Lage befindet sich aber der Mensch nie, sonst wäre der Glaube keine Tugend.

3) Die englische Ausgabe, welche mit Schegg übereinstimmt, nur daß sie V. 52 und 53 wegen des καὶ wohl mit Recht zusammenfaßt, gliedert das Magnificat also:

Μεγαλύνω = הִגְדִּיל = magnum facio, wörtlich Mt. 23, 5, übertragen Lc. 1, 58 = magnum habeo, declaro d. h. einen lobpreisen (Apg. 5, 13. 10, 46. 19, 17). Mit Bezug auf den Herrn Ps. 33, 4. 68, 31 (LXX), beidemal in Verbindung mit: den Namen erhöhen oder loben. Außer dem Lobpreis kann man die Macht und Herrlichkeit Gottes angedeutet finden. Der Mensch macht Gott nicht groß, sondern er fällt nur lobpreisend vor der Größe Gottes in den Staub [1]). ψυχή ist von πνεῦμα nicht wesentlich verschieden (Beck, Delitzsch, Mey., God. u. A.), denn die h. Schriften kennen nur 2 Bestandtheile des Menschen, Leib und Seele oder Leib und Geist. Die einzige dreitheilige Stelle (1 Thess. 5, 23) ist exemplificirend. Im A. T. werden רוּחַ und נֶפֶשׁ promiscue gebraucht. ψυχή weist mehr auf die Verbindung mit dem Leibe hin, πνεῦμα hebt das höhere Geistesleben hervor. — V. 47. Das Activ ἀγαλλιάω kommt nur hier und Apok. 19, 7 vor und auch das Medium ist nur biblisch für גִּיל, woher es Buttm. 45 und Schegg ableiten, עָלַץ, רָנַן, שׂוּשׂ. Die Griechen gebrauchen ἀγάλλομαι. Der Aorist ἠγαλλίασε ist gewählt, weil die Freude seit der Engelsbotschaft im Herzen der seligsten Jungfrau vorhanden war. ἐν und ἐπὶ τῷ θεῷ sind bei den LXX häufig mit den Verbis des Freuens und Frohlockens verbunden (1 Sam. 2, 1. Ps. 5, 12. 31, 11) [2]). Für den Frommen ist Gott der Grund und Inhalt jeder wahren Freude. Dem Israeliten war ohnehin Gott alles in allem, der Retter aus Aegypten, der Führer in der Wüste, der Geber des gelobten Landes, der Beschützer gegen die Feinde. σωτήρ = יֵשַׁע Hilfe, Rettung, Heil (σωτηρία Job 5, 4. 11. σωτήριον Jes. 61, 10). Es ist von der griechischen Uebersetzung Hab. 3, 18 persönlich genommen, weil es sich auf Gott bezieht: Gott mein Heiland oder Erlöser [3]). Richter 3, 15 σωτήρ = מוֹשִׁיעַ. Die Art der Rettung oder des Heiles durch das Ansehen der Niedrigkeit folgt. — V. 48a. Vgl. 1 Sam. 1, 11: ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ

Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον,
47. καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου·
48. ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ,
ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί·

49. ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός,
καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
50. καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεάς
τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.

51. Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ,
διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·
52. καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς,
53. πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.

54. Ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ,
μνησθῆναι ἐλέους,
55. καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν,
τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

1) Orig. hat sich deßhalb mit dem Worte unnöthige Schwierigkeiten gemacht: quando igitur grandem fecero imaginem imaginis (Christi Col. 1, 15), i. e. animam meam, et magnificavero eam opere, cogitatione, sermone, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse Dominus, cuius imago est in nostra anima, magnificatur (H. 8).

2) Habak. 3, 18: ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

3) Euth.: ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σώσαντί με. Σέσωσμαι γὰρ ἤδη, ἀξιωθεῖσα γενέσθαι μήτηρ θεοῦ. Εἶτα λέγει καὶ τὴν αἰτίαν τῆς εὐχαριστίας. Cic. Verr. 6, 23: is est nimirum σωτήρ, qui salutem dedit.

τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. 9, 16. Ps. 25, 16. ἐπιβλέπω = רָאָה, הִבִּיט, und פָּנָה = hinblicken, mit ἐπὶ ταπ. von Gott = auf das Niedrige, Geringe, d. h. dasselbe trotz seiner Niedrigkeit annehmen und auszeichnen. ταπείνωσις = Niedrigkeit [1]) steht nach hebräischem, auch den Klassikern nicht fremdem Sprachgebrauch (Fritzsche ep. ad Rom. 1 p. 367) für das Adjectiv = niedrige Magd. Obwohl Maria eine der untersten Klasse angehörige unbeachtete Jungfrau war, so hat sie Gott dennoch gewürdigt, sie zur Mutter seines Sohnes zu erheben.

V. 48b. Mit ἰδοὺ γάρ beginnt die Begründung des Frohlockens, denn das Preisen aller Geschlechter ist keine Erklärung (Mald.), sondern eine Folge des ἐπέβλεψε und in V. 49 und 50 ist dieser Grund weiter ausgeführt. ἀπὸ τοῦ νῦν = von jetzt an, d. h. seit Gott die Niedrigkeit seiner Magd angesehen hat. Zu μακαρ. — γενεαί vgl. Gen. 30, 13, wo Lia nach der Geburt des Aser von ihrer Magd Sulpa spricht: μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες. Das Preisen bezieht sich auf den Ruhm, welcher auf die Mutter fällt. Dieser ist Maria in reichlicherem Maße zu theil geworden als sie damals vielleicht ahnte und Lucas selbst hat durch seine schöne Zeichnung dieses edelsten Frauenbildes nicht wenig dazu beigetragen. Er hat auch ihre messianischen Vorstellungen in so reinem Lichte erscheinen lassen, daß dieser nur auf die Größe im geistig-sittlichen Messiasreiche bezügliche Ruhm ihrem Wunsche nicht entgegen sein konnte (Olsh., Mey., Weiß). γενεαί sc. christliche Geschlechter [2]). Maria ist so eng mit Jesus und dem Erlösungswerke verbunden, daß wer den Sohn verherrlicht auch die Mutter selig preisen muß. 11, 28 spricht nicht dagegen, weil Maria zugleich zu denjenigen gehörte, welche Gottes Wort bewahren. — V. 49 *). ποιεῖν τινί τι = etwas für jemanden, zu Gunsten oder Ungunsten, thun ist im N. T. häufig (6, 11. 8, 39. 18, 41. 20, 15. Buttm. 130), bei den Griechen seltener [3]). μεγάλα im Sinne von μεγαλεῖα = Großes, die menschliche Kraft Uebersteigendes. Da der Aorist ἐποίησε vorausgeht, so ist die Auserwählung zur Gottesmutter gemeint. Die Folgerungen für das ganze Volk und die Mensch-

1) Orig. H. 8 sucht dies gewaltsam zu beseitigen: in quam humilitatem Mariae respexit Dominus? Quid habebat mater Salvatoris humile atque deiectum, quae Dei filium gestabat in utero? Quod ergo dicit: Respexit .. suae, tale est, quasi dixerit: Respexit in iustitiam ancillae suae, r. in temperantiam, r. in fortitudinem atque sapientiam. Dignum quippe est ut virtutes respiciat. Auch der Demuth (Aug., Beda, Euth., Theophyl.) hätte sich Maria nicht rühmen können. Erasm. u. Jans.: abiectio, exignitas, ignobilitas et obscuritas (Phil. 3, 21). Tol. Mald.: virtutem loco humilitatis significare tanto fere omnium veterum novorumque interpretum consensu creditum est, ut nequaquam auderem, nisi et bonos ipse secutus auctores veteres novosque, dissentire. Den Euth. kann er aber nur theilweise für sich in Anspruch nehmen: ταπεινοῖ γὰρ ἑαυτὴν ὡς ἀναξίαν τηλικούτου πράγματος· ἢ καὶ διὰ τὴν ταπείνωσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ὡς πρὸς τὸ ὕψος τῆς θείας. Noch weniger den Theophyl., der nur sagt, daß Maria die Auszeichnung nicht gesucht habe. 1 Sam. 1, 11. 2 Kön. 14, 26. Ps. 25, 18 übersetzen die LXX עֳנִי = Bedrückung, Leiden mit ταπείνωσις. 2 Kön. 24, 14. 25, 12. Jer. 40, 7 דַּלָּה = Niedrigkeit, Armut = πτωχοί oder πένητες und Ps. 136, 23. Pred. 10, 6 שֵׁפֶל = Niedrigkeit = ταπείνωσις, ταπεινόν scheinen bessere Analogien zu sein (Schegg), aber dem Zusammenhange nach ist immer die Grundbedeutung das Elend, welches das jüdische Volk getroffen hat.

2) Mald.: nam Judaei quidem gentiles et haeretici, maximeque Calviniani, non laudibus eam, sed convitiis frequenter afficiunt.

*) Statt μεγαλεῖα (Ps. 71, 19) lies μεγάλα (ℵBD*L).

3) Krüg. 46, 12, 3: „Dagegen erscheint bei πράττειν und ἐργάζεσθαι, wie auch bei ποιεῖν neben dem Accusativ ein Dativ, insofern das Object nicht als erleidend (Acc.), sondern als betheiligt dargestellt wird.“ Kühn. 411 Anm. 6. 277.

heit ergeben sich von selbst. ὁ δυνατός = der Mächtige κατ' ἐξοχήν, d. h. der Allmächtige. Die Beschränkung auf ποιεῖν μεγάλα (Euth.) ist unnöthig. Die Orientalen haben die Gewohnheit bei jeder Erwähnung des göttlichen Namens ein lobendes Epitheton beizufügen. Als solches ist auch καὶ ἅγιον κτλ. aufzufassen und daher ein neuer Satz zu beginnen und nicht καὶ — αὐτοῦ = οὗ τὸ ὄνομα ἅγιον (Luth., Mald., Grot., Beng., Ew., Allioli) zu nehmen [1]). ἅγιος = קָדוֹשׁ kommt im A. T. oft zur Bezeichnung Gottes vor und zwar nicht bloß als Eigenschaftsangabe, sondern wie אֱלֹהִים als Name desselben zur Bezeichnung der in seinem Wesen begründeten Einzigkeit und Erhabenheit der Welt gegenüber (Gesen. Lex. S. 737). Dem entspricht auch das Wort ἅγιος v. ἅζομαι scheue (Curt. S. 162), das die göttliche Majestät voraussetzt. „Heilig ist sein Name" bezieht sich also in erster Linie nicht auf die Reinheit und Lauterkeit (Mald.), sondern auf die Erhabenheit und Majestät, durch welche Gott über allem Irdischen und darum auch über allem Sündhaften hocherhaben steht. (Jes. 57, 15. Beda, Euth.). Die Verehrung dieses h. Namens folgt daraus von selbst [2]). Mit Bezug auf das an ihr Geschehene fügte Maria zu dem Preise der Macht Gottes den der Heiligkeit hinzu, weil das in ihr Erzeugte vom h. Geiste ist und selbst heilig ist (V. 35). Sie leitet damit auf das Allgemeine über. Weil Gott heilig, die Welt unheilig ist, so kann die Erlösung und Heiligung der Menschen nur von Gott ausgehen. Der Grund dazu liegt aber in der Barmherzigkeit Gottes. — V. 50 *). εἰς γεν. κ. γεν. = von Geschlecht zu Geschlecht, d. h. auf alle Geschlechter, immerfort (Ps. 103, 17. Jes. 51, 8. 1 Macc. 2, 61). τοῖς φοβουμένοις αὐτόν = denen, welche ihn fürchten steht ebenso Ps. 103 (102), 17. Einen Gewinn von der Barmherzigkeit Gottes gegen alle haben nur diejenigen, welche der göttlichen Majestät mit Ehrfurcht und Scheu nahen. Die Allmacht und Heiligkeit Gottes stehen in so großem Gegensatze zu der Ohnmacht und Sündhaftigkeit des Menschen, daß der Mensch sein Heil mit Furcht und Zittern wirken muß und nur wenn er auf Gott vertraut Hilfe zu erwarten hat. Daher Ps. 111, 9: ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Das φοβεῖσθαι κύριον oder τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ist die Quintessenz der alttestamentlichen Frömmigkeit (יִרְאָה). οἱ φοβούμενοι (σεβόμενοι) τὸν θεόν sind die Proselyten (Apg. 10, 2. 22. 13, 16. 26). Im neuen Bunde ist zwar die Liebe das Grundmotiv, aber dieselbe ist in statu viatoris doch niemals ganz frei vom timor filialis.

V. 51. Maria gibt eine Schilderung der Großthaten des Allmächtigen, Heiligen und Barmherzigen, welche wegen ihrer allgemeinen Fassung sowohl auf die Vergangenheit als auf die messianische Zukunft und auf die Gegenwart bezogen werden kann und worden ist. Für die erste Beziehung [3]) spricht das

---

1) Daher setzen Lachm., Tisch., Treg., Bleek, Schegg, Weiß u. A. nach δυνατός ein größeres Unterscheidungszeichen und nach αὐτοῦ ein Komma. Die Vulg., Orig., Beda, die Lateiner (nicht Jans.), Grotius, Mey., Reischl umgekehrt.

2) Darauf führt auch die Skr. Wurzel für ἅζομαι und ἅγιος : jag, jag-â-mi, sacrifico, colo (Curt. l. c.).

*) Εἰς γενεὰς γενεῶν (AC²DΔ) ist eine Correctur nach den LXX (Jes. 34, 17. 51, 8. Joel 2, 2. 3, 20). Dasselbe ist der Fall bei εἰς γενεὰν καὶ γενεάν (א), vgl. Ps. 48, 12. 88, 2 u. A. Deßhalb ist εἰς γενεὰς καὶ γενεάς (BC*L) zu lesen.

3) Jans., Mald., Tol., a Lap., Win. 40, 260. Doch restringirt Mald. seine Erklärung dadurch etwas, daß er nicht eine einzelne Thatsache, sondern alles das bezeichnet findet, was Gott zu thun pflege. Der Aorist darf zwar nicht leichter Weise mit „Pflegen" gedeutet werden, doch ist diese Deutung im N. T. auch nicht ganz in Abrede zu ziehen, wie Winer behauptet.

Tempus (Aorist), dagegen aber die allgemeine Fassung, welche bei einer Aufzählung der dem Volke Gottes zu theil gewordenen Wohlthaten Jahve's auffallend wäre. Gegen die zweite Erklärung (Theophyl., de W., Mey., Ew., Bisp.; God. und Reischl theilweise) entscheidet zwar das Tempus allein nicht, weil in prophetischer Rede das Zukünftige als vergangen dargestellt werden kann, aber dennoch wird diese Erklärung durch den Inhalt der Rede unmöglich, da die messianischen Hoffnungen der seligsten Jungfrau mit denen des greisen Symeon zu vergleichen sind. Die Anlehnungen an das A. T. weisen hauptsächlich auf nichtmessianische Psalmen. Auch würde in diesem Falle V. 54 vorangestellt sein. Deßhalb bleibt nur die Beziehung auf die Gegenwart übrig, d. h. diese Schilderung ist eine Charakterisirung des göttlichen Wesens und Wirkens, wie es sich immer dargestellt hat und darstellt (Beda, Euth., Bl., Schegg, Weiß, Hofm.). ἐποίησεν . . αὐτοῦ könnte als Obersatz, für den in den folgenden 2 Beispielen eine Sacherklärung gegeben wird, aufgefaßt werden (Schegg), doch ist es wahrscheinlicher, daß Maria das, was an ihr geschehen ist, an der allgemeinen Thätigkeit Gottes veranschaulichen will. ἐποίησεν κράτος = er hat Kraft, Gewalt geübt = עָשָׂה חָיִל (Ps. 118, 15. 60, 14. 108, 14) [1]). Folgt auch an der ersten Stelle unmittelbar: die Rechte des Herrn hat mich erhöht (Schegg), so ist damit doch nur die Wirkung der göttlichen Macht ausgesprochen und diese wird in unserem Zusammenhange betont. Nicht die Kraft des göttlichen Armes an sich, sondern die Wirkung desselben nach außen ist Gegenstand des Lobpreises. Dadurch schafft Gott auch den Menschen eine Macht [2]). βραχίων = Arm (Apg. 13, 17. Joh. 12, 38) dient zur Bezeichnung der Kraft, die mit dem Arme ausgeübt wird (Deut. 4, 34. 5, 15. Ps. 89, 14 u. A.) [3]). διασκορπίζω = zerstreuen, von den Feinden, setzt voraus, daß sie versammelt, vereinigt waren (Apg. 5, 37. Num. 10, 35. Jos. Antt. 8, 15, 4). Deßhalb ist hier nicht das Bild von der Spreu, welche in alle Winde zerstreut wird, zugrundgelegt (Schegg. Vgl. Matth. S. 495), obwohl die Parallelstelle Ps. 89, 9 ff. [4]), in welcher das Zermalmen vorangeht, dies nahe legt. ὑπερήφανος = übermüthig, hoffärtig ist durch διανοίᾳ καρδίας näher bestimmt. διανοίᾳ (Sinn, Gesinnung) ist Dativ der näheren Beziehung (Buttm. 133. 159. Win. 31, 6, 202) [5]) und nicht mit διεσκ. zu verbinden, ob man nun ein Hypallage annehme: pro dispersit cogitationes cordis superborum (Mald.) oder übersetze: dissipavit superbos, quod consilia cordis ipsorum attinet (Grot.). καρδία ist der Sitz der Erkenntniß- und Willenskraft. Die Uebermüthigen im Sinne ihres Herzens sind also diejenigen, welche von Gott nichts wissen wollen, die Gottesleugner, Ungläubigen [6]). — V. 52. Vgl. Sir. 10, 14: θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ

1) Die LXX übersetzen dies mit ποιεῖν δύναμιν, während sie עָשָׂה גְּבוּרָה mit δυναστείαν (1 Kön. 16, 27) oder δυναστεῖα ποιεῖν (1 Kön. 22, 46) wiedergeben. Es bezieht sich aber nicht auf Gott. עֹז = κράτος von Gott (Job 12, 16. 26, 2). Daraus folgert Godet die unübersetzte aramäische Quelle.

2) Orig. H. 8: verum in sempiternum extenditur in generationes generationum, timentibus potentiam eius . . . Timentibus, inquit, se fecit virtutem . . Si ergo timueris Dominum, dat tibi fortitudinem.

3) Euth.: διότι οἱ ἀγωνιζόμενοι ἐν τῷ βραχίονι τὴν δύναμιν ἔχουσιν. Beda: in brachio suo, in ipso Dei filio significat . . quia omnia per ipsum facta sunt. Theophyl.

4) Σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου.

5) אַבִּירֵי לֵב Ps. 76, 6 = ὑπερήφανοι τῇ καρδίᾳ (Symm.), LXX: ἀσύνετοι τῇ κ.

6) Von klassischen Beispielen vgl. Xen. An. 3, 2, 10: οἵτινες (θεοὶ) ἱκανοί εἰσι,

κύριος, καὶ ἐκάθισε πρᾳεῖς ἀντ' αὐτῶν. Dies ist ein allgemeiner Grundsatz der göttlichen Weltregierung, sofern die mächtigen Gewalthaber übermüthig und ungerecht sind, aber nicht darf es in der Bibel als gewöhnlicher Erfahrungssatz für den Wechsel des Glückes betrachtet werden. Das A. T. bietet hinlänglich Beispiele dafür, daß Gott die Herrscher, welche ihre Gewalt mißbrauchten, von den Thronen gestoßen hat [1]). — V. 53. Wie das Vorhergehende ist auch dieser V. wörtlich, also vor allem von leiblichen Bedürfnissen zu verstehen [2]). Vom Gegentheil (Tit., Cyrill, Aug., Theophyl., de W., Olsh., Bisp.) ist nichts angedeutet (vgl. 1 Sam. 2, 5. 7. Ps. 34, 11). Für das Lucasevangelium paßt eine solche moralische und sociale Auffassung ganz gut. ἀγαθά = Güter, aber nicht bloß Lebensmittel (Born., de W.). Der Plural nöthigt zwar an sich nicht zu dieser Uebersetzung, da bei dem Plural des Neutrums die Vorstellung vereinzelter Dinge oft ziemlich verwischt ist (Krüg. 44, 4) und die LXX den Singular טוב mit ἀγαθά übersetzen (Ps. 103, 5. 106, 9). Aber gerade die letztere Stelle beweist deutlich, daß es sich um irdische Güter handelt. Der Einwand, daß die Güter schädlich werden können (Schegg), ist irrelevant, denn dies werden sie nur durch den falschen Gebrauch und Gott hört deßhalb nicht auf, solche zu verleihen [3]). ἐξαπέστειλεν κενούς = er sandte sie leer weg, d. h. er nahm ihnen ihre Güter, ohne ihnen andere dafür zu geben (vgl. 20, 10. Job 22, 9). Die Gegenüberstellung schließt mit der Verwerfung der Besitzenden wie sie V. 51 mit derselben angefangen hat. Die Dürftigen, ταπεινοί und πεινῶντες, sind in die Mitte gestellt.

V. 54. Die höchste, durch die bereits begonnene Menschwerdung angebahnte Großthat Gottes ist die Heimsuchung seines Volkes. Die Rede schreitet also fort und ist nicht zusammenfassend (Mey.). Eine Rückkehr zum Anfang (a Lap., Schegg, Hofm.) ist insofern vorhanden, als Maria von dem ihr gewordenen Glück ausgegangen ist, um dasselbe als ein Glück ihres Volkes darzustellen. ἀντιλαμβάνομαι = ergreifen, sich bemächtigen, annehmen (Apg. 20, 35. Jes. 41, 8 f.). παῖς ist die Uebersetzung von עֶבֶד = Knecht bei Jes. [4]), nicht = Sohn

---

καὶ τοὺς μεγάλους ταχὺ μικροὺς ποιεῖν, καὶ τοὺς μικρούς, κἂν ἐν δεινοῖς ὦσι, σώζειν εὐπετῶς ὅταν βούλωνται. Eurip. fragm. Teleph. XXV p. 345 ed. Matth.: τά τοι μέγιστα πολλάκις θεὸς ταπείν' ἔθηκε καὶ συνέστειλεν πάλιν (Born.).

1) Cyrill und Theophyl. deuten die δυνάστας von den Dämonen, Weisen, Pharisäern und Schriftgelehrten.

2) Glossa bei Thomas Cat.: quia humana prosperitas praecipue in honoribus potentatuum consistere videtur, post deiectionem potentium . . . de divitum exinanitione et pauperum repletione mentionem facit. Jans., Mald., Grot., Tol., a Lap. Eine Beziehung auf den Gegensatz zwischen Heiden und Juden (Tit., Cyr., Bas., Euth., Tol., Sepp; zum Theil Theophyl. u. Jans.) oder zwischen Demüthigen und Stolzen (Aug., Olsh., Bisp., de Wette) ist nicht anzunehmen. Zu beidem sagt Mald.: morale quidem est, non litterale.

3) Als klassische Stellen für die geistige Auffassung citirt Schegg Ps. 34, 11: „Reiche (Löwen) verarmen und hungern, die aber den Herrn suchen, leiden nicht Mangel an allem Guten" und Ps. 103, 5: „er sättigt deine Seele (Zier) mit Gutem" d. h. mit dem was gut und eben gut ist. Letzteres ist aber in diesem Texte nicht gesagt, während der Gegensatz Reiche im ersten Falle doch die Beziehung auf irdische Güter verlangt. Auch sind nicht beide als hungernd gedacht, sondern es ist der Gegensatz Reich und Arm. Die Reichen verlieren ihre Güter, die Hungrigen (Armen) erhalten solche. Daß die Löwen in Mitte einer Herde hungern, ist ebensowenig aus Ps. 34 zu folgern, denn sie verarmen und hungern.

4) Euth.: ἐπεσκέψατο τὸν Ἰσραηλιτικὸν λαόν, τὸν δοῦλον αὐτοῦ. Παῖδα γὰρ νῦν τὸν δοῦλον λέγει.

(Mald.). Jenes ist die ständige Bezeichnung für das theokratische Verhältniß des Volkes zu Gott. μνησθῆναι ἐλέους = zu gedenken der Barmherzigkeit, ist nicht epexegetisch (Euth. [1]), Kuinöl, Bl.), sondern final (Jans. u. A.). Es ist aber mit τῷ Ἀβρ. κτλ. zu verbinden (Ps. 98, 3) und καθώς . . ἡμῶν als Zwischensatz zu betrachten [2]). Denn die Beziehung des τῷ Ἀβρ. zu ἐλάλησεν (Euth., Erasm., Jans., Mald., Grot. u. A.) würde einen Constructionswechsel verlangen, der zwar bei den Hebräern nicht ungewöhnlich und bei λαλεῖν möglich, aber doch nicht ohne Noth anzunehmen ist. Der Sinn ist also: um eingedenk zu sein der Barmherzigkeit dem Abraham und seinem Samen auf ewig, wie er es zu unseren Vätern gesagt hat, d. h. um jetzt die Barmherzigkeit auf ewig auszuüben, welche er schon den Vätern in Aussicht gestellt und die er wegen der langen Verzögerung vergessen zu haben scheinen könnte. Nicht die allgemeine (Schegg), sondern die specielle Barmherzigkeit gegen Israel in der Erlösung ist also gemeint (Beda, Euth., Jans., Mald. und die Neueren). εἰς τὸν αἰῶνα kann mit μνησθῆναι (Euth.) oder σπέρματι verbunden werden. Die Stellung spricht für Letzteres. Der Same Abrahams ist die geistige Nachkommenschaft, welcher bis ans Ende der Zeit die Gnade der Erlösung zu theil wird. Abraham hat in seinen Nachkommen diese Barmherzigkeit erreicht (Jes. 29, 22 f. Mich. 7, 20). Daß Maria Israel nennt, entspricht ganz der jüdischen Anschauung, ohne daß man in der Geschichte Israels bei der Zerstörung Jerusalems ein Dementi dieser Worte (Godet) anzunehmen braucht. Denn die Erfüllung im geistigen Israel ist schon Mt. 3, 9 angedeutet. Vgl. Röm. 4, 13 f. Gal. 3, 15 f. Hebr. 2, 16. Cyrill, Aug., Euth. u. A. Denn der Stamm war aus Israel genommen [3]).

V. 56. Maria blieb 3 Monate bei Elisabet, also bis zur Zeit der Vollendung der Schwangerschaft derselben. Es ist unnöthig hierin einen besonderen Grund (mystische Zahl Ambr., Belehrung des Kindes und der Elisabet, Or., Ambr.) zu suchen, da beide Frauen nach dem was Gott an ihnen gethan sich im Dank und Lob gegen Gott vereinigten. Auffallen kann nur, daß Maria gerade nach Verfluß von 3 Monaten zurückkehrte. Die einfachste Erklärung hiefür ist die Erwartung der Geburt des Täufers (Beda [4]), Mald., Tol., a Lap., Reischl, God.). Denn wenn dies auch V. 57 nicht verlangt, so schließt er dasselbe doch nicht aus. Eine neue Erzählung mußte mit dem Hauptereigniß beginnen. Die Gegengründe (Tit., Euth. [5]), Theophyl., Jans.) sind gekünstelt. Der einzige plausible Grund ist ὡς (ℵBL) = ungefähr, woraus die vorausgehende Abreise erschlossen werden könnte (Theoph., Jans., Bl., Mey., Bisp., Hofm.). Aber der umgekehrte Schluß ist ebenso berechtigt. J. Grimm (1, 175 Anm. 2)

1) Ἀντελάβετο δὲ καὶ ἐπεσκέψατο, ἐν τῷ μνησθῆναι ἐλέους εἰς τὸν αἰῶνα.

2) Tol., Beng., de Wette, Mey., Ew., Bl., Bisp., Schegg, Reischl, Weiß, Godet, Hofm., Win. 63, 537 Anm. 2.

3) Tit.: δύναται μὲν καὶ πρὸς τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ τοῦτο ἁρμόσαι, δύναται δὲ καὶ πρὸς τὸν νοητὸν Ἰσραὴλ τὸν ἐν τῷ νοῒ ὁρῶντα θεόν· τοῦτο γὰρ Ἰσραὴλ ἑρμηνεύεται, οἵτινές εἰσιν οἱ ἐκ τῶν ἐθνῶν πιστεύσαντες. Cyr.: πολλοὶ γὰρ ἐξ αὐτῶν (Ἰσραὴλ) ἐπίστευσαν.

4) Tamdiu mansit, donec Elisabeth partus tempore completo praecursoris Domini sui, propter quem maxime venerat, nativitatem videret. Ambr.: denique tamdiu mansit Maria, quamdiu Elisabeth pariendi tempus impleret. Orig. H. 10 ist nicht ganz klar.

5) Εὐλαβουμένη τοὺς διὰ τὸ τικτόμενον ὀφείλοντας συντρέχειν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Ζαχαρίου· ἦν δὲ καὶ ἔθος ὑποχωρεῖν τὰς παρθένους ὅτε μέλλει τίκτειν ἡ ἔγκυος. Tit. gibt dazu die eigenthümliche Begründung: τίνος δὲ χάριν ἔμεινεν; ἴσως καὶ τοῦ παραδόξου θεωρῆσαι τὴν ἔκβασιν, καὶ ἐπὶ τοῖς καθ' ἑαυτὴν ἀπορουσά τε καὶ ἐκπληττομένη, καὶ τί δεήσει γενέσθαι βουλευομένη. Schegg läßt beides in der Schwebe.

erklärt sich entschieden dagegen, weil aber der Geschmack verschieden sei, so wolle er von den Schicklichkeitsgründen absehen und sich auf den rein exegetischen Standpunkt berufen. Von diesem aus hätte aber Lucas V. 56 nach dem Lobgesang des Zacharias einstellen und gleich darauf das zweite Kapitel folgen lassen müssen. Freilich mußte er dies, wenn er „von Anfang bis zu Ende streng geschichtlich verfährt" und außer 3, 19 keine Prolepsis sich erlaubte. Dies ist aber an sich sehr strittig und in unserem Fall verlangte der Besuch Maria's einen Abschluß, weil eine längere Erzählung folgt, bei welcher Maria unbetheiligt ist. Berichtet Lucas aus dem 3monatlichen Aufenthalt nichts, so kann auch das weitere Schweigen nicht verwundern. Was aber den Geschmack betrifft, so dürfen wir jedenfalls unsere Anschauungen nicht in jene Zeiten und Verhältnisse hineintragen.

§ 11.

Die Geburt des Johannes und das Benedictus.

1, 57—80.

Mit der Geburt des Täufers tritt die Erfüllung dessen, was vom Engel vorausgesagt worden ist, sichtbar vor Augen. Deßhalb hört auch das Zeichen, welches der Engel dem Zacharias zur Strafe gegeben hatte, auf. Was vom Namengeben berichtet wird, beweist, daß der Name von Gott mit Bezug auf die Bestimmung des Kindes gegeben worden war. Schon das Kind übt durch die Umstände das Geschäft des Vorläufers aus. Denn alle, welche von ihm hören, werden von Hoffnungen und Erwartungen über die Weiterentwicklung desselben erfüllt. Die Geburt wird einfach erwähnt (V. 57. 58). Die Beschneidung hätte gleichfalls zu keiner besonderen Erzählung Veranlassung gegeben, wenn nicht die Namengebung damit verbunden gewesen wäre (59—66). Den Hauptgegenstand dieses Abschnittes bildet aber das Benedictus (68—79), in welchem die Herrlichkeit der wahren Erlösung und die Bestimmung des Vorläufers besungen werden.

V. 57. Ἐπλήσθη ὁ χρόνος = die Zeit wurde erfüllt, d. h. die Zeit war abgelaufen, welche bis zum Augenblick der Geburt nach dem Gange der Natur vorüber gegangen sein mußte, daß sie gebären konnte. Es ist eine feierliche Umschreibung, welche bei solennen Anlässen am Platze ist und für wichtige Personen der h. Geschichte gebraucht wird (vgl. V. 23. 2, 6. 21. Gen. 25, 24). τοῦ τεκεῖν ist nähere Bestimmung zu χρόνος: zu gebären, daß sie gebären sollte (Win. 44, 4, 304. Buttm. 230) und steht nicht bloß wie das lateinische Gerundium anstatt eines abstracten Substantivs. Also nicht tempus pariendi (Vulg.), sondern ut pareret (Orig., Hier.). αὐτήν ist ein den Griechen nicht unbekannter, bei den Hebräern häufiger Pleonasmus (Win. 22, 4, 139 f. Buttm. 125). Zu γεννάω = gebären vgl. V. 35. — V. 58. περίοικος = Anwohner, Nachbar, im N. T. nur hier, aber bei den LXX (Gen. 19. 29. Deut. 1. 7. Jer. 49, 5. 18). Sie sind als die Nächsten vor den weiter entfernt wohnenden Verwandten genannt. μεγαλύνω = groß machen Mt. 23, 5. 2 Kor. 10, 15. 1 Sam. 12, 24. μετά τινος wie ποιεῖν μετά τινος = עָשָׂה עִם (Gen. 21, 23. 24, 12). Der Ausdruck ist nach Gen. 19, 19: καὶ ἐμεγάλυνας τὴν δικαιοσύνην σου gebildet. συγχαίρω c. Dat. pers. = sich mit jemanden freuen (15, 6. 9) muß hier mit Rücksicht auf V. 14 der selteneren Bedeutung: Glück wünschen (congratulabantur

ei Vulg.; Phil. 2, 17) vorgezogen werden (Erasm., Jans., Mald., Mey., Bisp., Schegg, Weiß u. A.). Das Gratuliren war wohl eine natürliche Folge der Freude (Erasm.). Die Freude war in diesem Falle um so begreiflicher, als die lang gehegte Hoffnung nach Nachkommenschaft endlich erfüllt worden war. Aber sie hatte auch einen religiösen Grund, weil das Stummsein des Vaters, welches fast mit der Empfängniß des Kindes zusammenfiel, auf eine besondere göttliche Veranstaltung hinwies.

V. 59 *). Die Beschneidung als Zeichen der Aufnahme in alle Rechte und Pflichten der jüdischen Theokratie mußte am 8. Tage vorgenommen werden (Gen. 21, 4. Lev. 12, 3. Phil. 3, 5. Jos. Antt. 1, 12, 2). Dies bemerkt Lucas für seine heidenchristlichen Leser extra. Nur ausnahmsweise konnte sie am 9. bis 12. Tage stattfinden (Ex. 4, 25. 2, 22. Mischna, Schabb. 19, 5). Sie konnte von jedem Israeliten (Jos. Antt. 12, 5, 4), im Nothfalle auch von Frauen (Ex. 4, 25. 1 Macc. 1, 60. 2 Macc. 6, 10. Jos. l. c. Buxtorf Syn. jud. p. 90) vollzogen werden. Gewöhnlich geschah es durch den Hausvater (Gen. 17, 23). Dies war in unserem Falle unmöglich, weil der stumme Zacharias die Benediction nicht sprechen konnte (Sepp, Schegg). Der priesterliche Charakter des Zacharias ist nicht dagegen (J. Grimm), da die Beschneidung zwar den „Schein einer priesterlichen Function" haben mag, aber dem Priester nicht vorbehalten war. Mit der Beschneidung war später die Namengebung verbunden [1]), weil der junge Israelite von da an im Volke mitzählte und der Name oft auf seine Stellung in der Theokratie hinwies. Die Namen wurden in älterer Zeit von den Müttern (Gen. 4, 1. 25. 19, 37 ff. u. A.) oder auch von den Vätern (Gen. 16, 15. 17, 19 u. A.) geschöpft und hatten in der Regel appellative Bedeutung (Matth. S. 86 f.). Später wählte man aus den älteren Namen einen passenden aus oder nannte das Kind nach dem Vater (Tob. 1. 9. Jos. Antt. 14, 1, 3. B. J. 5, 13, 2) oder nach dem Großvater (1 Sam. 22, 9. 23, 6. 30, 7) oder auch nach einem angesehenen Verwandten (Lightf. p. 726. Win. R.W. 2, 133). Das Subject zu ἦλθον ist aus dem Vorhergehenden (οἱ περίοικοι κ. οἱ συγγ.) zu ergänzen. ἐκάλουν = sie nannten es, indem sie den Namen aussprachen. Das Imperfect ist de conatu. Weil die Mutter Einsprache erhob, so sprachen sie den Namen wohl aus, aber derselbe verblieb dem Kinde nicht (Buttm. 178. Win. 40, 3, 252). ἐπὶ τῷ ὀνόματι = nach dem Namen (Nehem. 7, 63). Zum doppelten Accusativ bei καλεῖν s. S. 70 u. Win. 32, 4, 214. — V. 60. Die Mutter entgegnet, weil der stumme Vater von den Leuten ganz beiseite gelassen worden war. κληθήσεται = er wird, d. h. soll heißen. Diese Namengebung wird seit Orig. und Ambr. gewöhnlich auf eine Eingebung des h. Geistes zurückgeführt [2]). Dabei ist es nur zweifelhaft, ob dieselbe in diesem Momente stattfand (Or., Theophyl.) oder schon früher stattgefunden hatte (Ambr., Beda, Euth. u. A.).

---

*) Statt ἐν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ lesen ℵBCDL ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ.

1) Lightf.: Deus una simulque instituit circumcisionem et nomina mutavit Abrahami et Sarae: hinc mos nominandi filios cum circumciderentur. Jans., Wünsche, Neue Beiträge S. 415 f.

2) Orig.: sancto Spiritu suggerente H. 9. Ambr.: mire sanctus evangelista praemittendum putavit, quod plurimi infantem patris nomine Zachariae appellandum putaverint; ut advertas matri non nomen alicuius displicuisse, sed id sancto infusum Spiritu quod ab angelo ante Zachariae fuerat praenuntiatum. Et quidem ille mutus intimare vocabulum filii nequivit uxori: sed per prophetiam Elizabeth didicit, quod non didicerat a marito. Beda, Euth., Theophyl., Jans., Mald., Tol., Bengel, Reischl, Bisp.

Letzteres ist nach V. 24. 41 ff. jedenfalls wahrscheinlicher, aber doch nicht nothwendig, weil kein Grund angedeutet oder zu vermuthen ist, welcher den Zacharias von der Mittheilung des ihm Geoffenbarten zurückhielt. — V. 61 *)f. Weil der Name Johannes den Verwandten ganz fremd klang, so wandten sie sich an den Vater, dem sie vorher mit der Namengebung hatten zuvorkommen wollen. „Sie winkten aber seinem Vater zu wie er etwa wolle, daß es genannt werde" d. h. wie er es genannt haben wolle. Aus ἔννευον schließen die alten Exegeten, daß Zacharias taubstumm war [1]). Die Neueren verneinen es wegen V. 20 und finden in ἔννευον vielmehr einen Beweis dagegen, weil es das Anhören des Gespräches voraussetze (Bl., Schegg, God., Weiß, Hofm. u. A.). Man wollte den Zacharias „in seiner unverbrüchlichen Stille durch eine unmittelbare Frage" nicht stören. „Nur durch einen Wink verrathen sie ihm ihre Verlegenheit" (J. Grimm, 1, 180 Anm. 2). Oder sie hatten Mitgefühl mit seinem Unglücke (Hofm.). Beides ist sehr unwahrscheinlich. Das Winken ist nur Taubstummen gegenüber am Platze. Die Ruhe oder das Gefühl wird durch Winken nicht mehr geschont als durch einfaches Fragen. Der Artikel τό vor ganzen Sätzen steht im N. T. in der Regel nur bei Citaten oder in Fragesätzen, die dadurch stärker hervorgehoben werden sollen [2]). ἄν in der indirecten Frage mit Optativ dient zur Bezeichnung der Möglichkeit: wie er ihn genannt wissen wolle, vorausgesetzt, daß er diesfalls einen Wunsch habe; τί θέλοι: wie er ihn genannt wissen wollte (Win. 42, 4, 289). Der Optativ mit ἄν findet sich im N. T. nur bei Lucas (Buttm. 188). — V. 63. αἰτήσας = er verlangte sc. durch Zeichen, Winken (Euth.). πινακίδιον = Täfelchen, Schreibtafel ist Diminutivum von πίναξ; nur hier im N. T. aber bei späteren Griechen. Die Vulgata: pugillaris, während die Lateiner pugillares (sc. libelli s. codicilli) oder pugillaria s. pugillar schreiben. ἔγραψεν λέγων = er schrieb lautend d. h. folgende Worte [3]). λέγων ist das hebräische לֵאמֹר, das fast die Bedeutung von Anführungszeichen erhielt (2 Kön. 10, 6. 1 Macc. 8, 31. Jos. Antt. 11, 4, 7). Für den Inhalt der Schriften gebrauchen auch die Griechen λέγειν z. B. τὰ γράμματα ἔλεγε τάδε u. A. (Herod. 3, 40. 122. Thuk. 6, 54, 7. Pass. 2, 30). λέγων berechtigt also nicht zu der Annahme, daß Zacharias während des Schreibens die Sprache erhalten und die folgenden Worte gesprochen habe (Luth.: schrieb und sprach). Der Auftrag des Engels (V. 13) mußte zuerst vollführt sein [4]). Zacharias schreibt: Johannes ist sein Name, weil ihm der Name schon vom Engel gegeben worden ist [5]). καὶ ἐθαύμασαν = und sie verwunderten sich, weil Zacharias in diesem der Familie fremden Namen mit Elisabet übereinstimmte. Daraus ist deßhalb nicht zu schließen, daß keinerlei Verabredung zwischen den Gatten an-

---

*) ℵDLΔΞ εἶπαν. Statt ἐν τῇ συν. lies ἐκ τῆς συν. (ℵABC*LΔΞ). V. 62 lies αὐτό (ℵBD) statt des corrigirten αὐτόν.

1) Ambr.: Zacharias quoque nutu interrogatur, sed quia incredulitas ei affatum eripuerat et auditum quod voce non poterat, manu et literis est locutus. Chrys., Euth., Theophyl., Jans., Mald., Lightf., Grot., Ew., Delitzsch.

2) Mt. 19, 18. 9, 23. Gal. 5, 14. Röm. 8, 26. 13, 9. Vgl. Buttm. 84. Win. 18, 3, 103 f. Krüg. 50, 6, 10. Kühn. 461, 7, 518.

3) Tert. de idol. 23: nomen filii sine ore pronunciat, loquitur in stylo, auditur in cera manus omni sono clarior. Or.: manu et literis est locutus.

4) Orig. H. 9: statimque ut stylus impressus est cerae lingua, quae prius fuerat vincta, laxata est. Ambr.

5) Ambr.: et hoc nomen non imponitur, sed astruitur. Beda: quia iam a Deo nomen accepit.

genommen wurde, noch daß Zacharias vom Bisherigen nichts hörte. Vielmehr mußte auch für diesen Fall die Entschiedenheit des Zacharias auffallen, da auf das Befremdliche des Namens schon hingewiesen worden war.

V. 64. Ἀνεῴχθησαν .. γλῶσσα ist ein Zeugma. Zu γλῶσσα ist ἐλύθη zu ergänzen (Mc. 7, 35. Buttm. 343. Win. 66, 2, 578) [1]). Der Evangelist führt die Wiedererlangung der Sprache deutlich auf eine göttliche Einwirkung zurück (V. 20). Wenn die Väter dieselbe dem Glauben beilegen [2]), so haben sie damit nur die nothwendige Voraussetzung genannt. καὶ ἐλάλει .. θεόν beziehen die meisten Exegeten (Theophyl., Bl., Mey., Reischl, Bisp., Schegg, God., Hofm. u. A.) auf das V. 68 ff. folgende Benedictus, so daß V. 65—67 Einschaltung wäre. Dies ist zwar im Context nicht begründet (Weiß), denn schon der Wortlaut εὐλογεῖν [3]) und προφητεύειν (V. 67) scheinen eine Unterscheidung zu verlangen [4]), aber dennoch wird V. 67 so fortgefahren, daß das Benedictus mit dem Act der Beschneidung und Namengebung und mit der Wiedererlangung der Sprache in Verbindung gebracht und also V. 65 ff. anticipirt sind. — V. 65. Das Staunen der Leute steigerte sich zur Furcht, als die Wiedererlangung der Sprache bei Zacharias die göttliche Leitung in der Namengebung erkennen ließ. Die Furcht aber theilte sich allen mit, welche von dem Vorgange hörten. φόβος = Furcht, denn diese ist der erste Affect des Menschen bei außerordentlichen Ereignissen und Erscheinungen (V. 12. 29. Mc. 4, 41. Apg. 2, 43) [5]). περιοικεῖν τινά = um einen herumwohnen, in der Nachbarschaft jemandes wohnen; im N. T. nur hier, öfter bei den Griechen. αὐτούς geht auf Zacharias und Elisabet. Zu ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ = im ganzen Gebirge s. V. 39. Hier schreibt Lucas wie gewöhnlich Ἰουδαία, weil nach jenem Vorgang der Sinn unzweideutig ist. Ob die Quelle des Lucas aus dieser Gegend stammte läßt sich aus dem Inhalt nicht ganz feststellen, denn es sind später sicher auch Leute aus dieser Gegend durch den Täufer zu Christus und den Aposteln gekommen. Diese konnten unsere im Ganzen doch einfachen Erzählungen überliefert haben. διαλαλέω = mit einem plaudern, sich unterhalten, etwas gegenseitig besprechen; im N. T. nur noch 6, 11, aber Polyb., Eur. ῥήματα bezeichnet nicht allein die Reden, „welche bei der Beschneidung des Kindes von V. 59—64 so wunderbar bedeutsam vorgekommen waren" (Mey., Weiß), sondern auch die wunderbaren Ereignisse der Geburt und der Wiederverleihung der Sprache: diese Dinge (2, 19. 51. Apg. 5, 32. 13, 42. Gen. 15, 1) [6]). — V. 66 [*]). τιθέσθαι ἐν τῇ κ. = שִׂים

1) Vgl. Her. 4, 106: ἐσθῆτα δὲ φορέουσι .. γλῶσσαν δὲ ἰδίην sc. ἔχουσι, das auch neuere Herausgeber in den Text aufgenommen haben. S. Kühn. 597, 1076.

2) Orig. H. 9: recepit eloquium, non humanum, quoniam ligata fuit lingua eius; humana tamen non fuit. Vinxerat enim eam incredulitas. Ambr.: meritoque continuo resoluta est lingua eius; quia quam vinxerat incredulitas fides solvit. Beda.

3) Damit erledigt sich auch der Einwand, daß Zacharias nicht ein Wort des Dankes, daß Gott ihm einen Sohn geschenkt, wohl aber einen Lobpreis für das göttliche Erbarmen habe (J. Grimm 1, 183). Der streng geschichtliche Charakter des Evangeliums macht uns an obiger Auffassung noch weniger irre.

4) Or. l. c.: et loquebatur benedicens Deum et prophetavit ea quae scripta sunt in evangelio.

5) Prae admiratione scilicet (Jans.) ist nur zum Theil richtig. Unrichtig ist aber: timor hic vocatur ex Hebraeorum idiomate religio, reverentia. Quasi dicat ex re cognita impletos fuisse omnium animos religione, intellegentes tot signis non posse nisi singulare aliquid ad admirandum a Deo portendi (Mald., a Lap.).

6) Euth.: τὰ περὶ τῶν γεγονότων θαυμάτων ἐπὶ τῇ κλήσει τοῦ παιδίου, πῶς δὲ παραδόξως συνεφώνησαν οἱ γεννήτορες ἐπὶ ταύτῃ, καὶ πῶς θαυμασίως ἀπελύθη τῆς ἀφωνίας ὁ

עַל לֵב (1 Sam. 21, 13 [12]) = sich zu Herzen nehmen, einprägen, um es weiter zu überlegen und zu erforschen. Analog sind die homerischen Redensarten: τιθέναι ἐν στήθεσσι, φρεσί, ἐν θυμῷ (Pass. 2, 1895). λέγοντες sagend, nemlich bei sich, innerlich. Das Neutrum τί ist bei τὸ παιδίον selbstverständlich, wie quis neben puer in der Vulgata, wofür aber August. und Beda doch quid schreiben. Apg. 12, 18: τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο; ist hievon verschieden. Doch ist man berechtigt, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in τί eine Steigerung der Ungewißheit oder des Affects anzuerkennen (Bl., Mey., Schegg, Weiß, W. Grimm u. A.) [1]). ἄρα = sonach, quae quum ita sint weist in Fragen auf eine vorher berichtete Aeußerung oder Thatsache hin (8, 25. 22, 23. Mt. 19, 25): unter diesen Umständen (Win. 53, 414). καὶ γάρ κτλ. ist ein Zusatz des Evangelisten wie γάρ und ἦν (sonst ἐστὶ) beweisen [2]). „Denn auch" (nam etiam, nicht etenim) führt einen neuen Grund dafür ein, daß die Leute so zu sprechen veranlaßt wurden (Win. 53, 417). Außer den wunderbaren Ereignissen bei der Geburt und Beschneidung zeigte sich auch der Schutz Gottes in der Folgezeit an dem Knaben (Bl., Weiß; vgl. Krüg. 69, 32, 21). χείρ steht häufig metonymisch für Macht, Gewalt und in Verbindung mit κυρίου von der Macht Gottes zum Schutze und zur Hilfe (s. V. 51) oder zur Strafe der Menschen. Wegen μετά kann nur Ersteres gemeint sein (Apg. 11, 21) [3]); ἐπί bezeichnet die Strafe (Apg. 13, 11. 1 Sam. 12, 15. Job 23, 2) oder einen Befehl, Antrieb zu etwas (1 Kön. 18, 46. Ez. 1, 3. 3, 14. 22) und die Huld Gottes (Esr. 7, 6. 28. 8, 18. 31). Mit dieser Zwischenbemerkung hat der Evangelist selbst eine Pause angezeigt.

V. 67. Zu ἐπλ. πν. ἁγ. s. V. 41. Wie dort bei Elisabet, so erklärt hier bei Zacharias Origenes die Erleuchtung durch den h. Geist aus der Anwesenheit des Erlösers im Schooße der seligsten Jungfrau [4]). Zacharias wurde nach Art der alten Propheten vom h. Geiste erfüllt und sprach unter seinem Antrieb den folgenden Lobgesang, der zugleich einen prophetischen Charakter hat, da die darin genannten Thatsachen des Erlösungswerkes zwar ihrem wesentlichen Inhalte nach schon von dem Engel verkündigt worden waren, aber ihre genaue Zeichnung

---

Ζαχαρίας· ἢ καὶ τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους. Jans., Mald., Bl., Reischl, Bisp., Hofm.; Schegg: „Reden", Erzählungen, Berichte. Doch passen πάντα und ταῦτα nicht recht dazu, weil sie nicht auf die Erzählungen, sondern auf das Erzählte gehen.

*) Γάρ nach καὶ ist mit ℵBC*DL It. Vulg. aufzunehmen. Es wurde ausgelassen, weil man den Satz als Fortsetzung zum Vorhergehenden betrachtete. Nach Godet „insoutenable", ob man das γάρ dem Erzähler oder den Leuten in den Mund lege.

1) Krüg. 61, 8: Die Fragepronomina τίς, ὅστις richten sich als Prädicat nach dem Subject, insofern der Fragende wissen will was für ein Individuum der Gattung er zu denken hat; sie stehen im Neutrum, wenn er wissen will was das Subject als Gegenstand (Ding, Wesen) sei. Im Deutschen erfordert diese Sprechweise zum Theil eine abweichende Uebersetzung, z. B. τί ἔσται ὁ .. was soll aus dem — werden?

2) Im Munde der Leute würde ἦν, auch auf das schon Geschehene, den Lebensanfang bezogen (Hofm.), zu viel Reflexion voraussetzen. Auch 1 Sam. 22, 17. 2 Kön. 15, 19 entscheiden nicht dafür.

3) Die LXX übersetzen יָד עִם mit μετά (1 Sam. 22, 17. 2 Sam. 3, 12; 2 Kön. 15, 19: אֵת) und יָד עַל mit ἐπί.

4) Hom. 10: mansit Maria cum Elizabeth .. mensibus tribus, ut per ineffabilem quamdam virtutem, non solum Joannem .. sed etiam Zachariam, ut nunc evangelicus sermo declarat, praesens salvator instrueret.

erst durch die Worte des Zacharias erhalten. So wurde Zacharias nicht bloß der verlorenen Sprache wieder theilhaftig, sondern zugleich vom h. Geiste befähigt, dieselbe zuerst zur Vorausverkündigung der sich nun vollziehenden göttlichen Heilsökonomie zu gebrauchen [1]). Das Loblied zerfällt in 2 Theile (Prophetien). Der eine handelt von dem Messias, der andere von dem Vorläufer desselben. Jener schildert das Glück, welches der Messias seinem Volke bringen wird: Befreiung von seinen Feinden und ein Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit, dieser bezeichnet als Vorbedingung die Erkenntniß des Heiles in der Sündenvergebung und die Beschreitung des Weges des Friedens. Der Sänger geht von dem Heil für alle aus, um daran den Antheil, welchen sein eigenes Haus an der Ausführung nimmt, anzuknüpfen [2]). Form und Inhalt sind ganz alttestamentlich gehalten. προφητεύειν steht in der allgemeinen Bedeutung = vom h. Geiste erfüllt die übernatürliche Wahrheit verkünden, preisen und Zukünftiges offenbaren (Apg. 19, 6. 1 Sam. 10, 10. 19, 20. Vgl. auch 1 Kor. 12, 10. 14, 1) [3]).

V. 68. Εὐλογητός . . Ἰσραήλ wie Ps. 41, 14. 72, 18. 106, 48, wo nur der Artikel τοῦ fehlt [4]). Das Magnificat hat mit Israel geschlossen, das Benedictus beginnt damit, um die Fortentwicklung anzuschließen. Zu ergänzen ist εἴη (Röm. 1, 7. 15, 33. Joh. 20, 19, 21. 26. Mt. 21, 9. Win. 64, 2, 544). ἐπισκέπτομαι steht bei den LXX für פָּקַד = ansehen, besuchen (Jac. 1, 27. Mt. 25, 36. 43), von Gott = heimsuchen, um Wohlthaten zu erweisen (Lc. 7, 16. Hebr. 2, 6) oder zu strafen (Ps. 89, 32. Jer. 14, 10 u. A.) und absolut, wie hier, mit Beifügung der durch die Heimsuchung gespendeten Wohlthaten. Die Ergänzung eines Objects aus τῷ λαῷ (Hofm.) ist daher nicht erforderlich. Der Aorist steht in der prophetischen Rede, weil dem Propheten das Zukünftige als Geschehenes vor dem Geiste steht (Beda, Euth.). Mit der Empfängniß Maria's und der Geburt des Johannes hatte übrigens die Heimsuchung schon ihren Anfang genommen (Mald.). λύτρωσις = Loskaufen, Auslösen Lev. 25, 48 für גְּאֻלָּה, allgemein = Befreiung, Errettung = פְּדוּת Ps. 111, 9. 130, 7, mit שָׁלַח, aber nicht mit עָשָׂה verbunden. Im Sinne der Juden ist die Errettung des Volkes eine Befreiung aus der Hand der Feinde und dem Elend (vgl. 24, 21). Aber doch ist schon in den Psalmen die geistige Rettung von der Sünde inbegriffen (Hebr. 9, 12. 1 Petr. 1, 18). Im Folgenden wird diese Befreiung und Erlösung näher erklärt. ὁ λαός = הָעָם das israelitische Volk. — V. 69 *). ἐγείρω = aufwecken, d. h. hervorrufen, sprossen (de W.,

---

1) Ambr.: vide quam bonus Deus et facilis indulgere peccatis: non solum ablata restituit, sed etiam insperata concedit. Ille dudum mutus prophetat; haec enim gratia Dei maxima, quod eum qui negaverant confitentur.

2) Die formelle Gliederung ist sehr verschieden. Schegg zerlegt jede Strophe in 2 Abtheilungen 4 + 4 und 3 + 3. Ewald, Meyer u. A. theilen das Ganze in 5 Strophen von je 3 Versen ein, Hofmann macht aus beiden Theilen 3 dreigliedrige Sätze. Am besten ist die Anordnung in der englischen Bibelausgabe, welche nach Analogie des Magnificats das Benedictus in 5 viergliedrige Strophen abtheilt, wovon 3: V. 68. 69, 70—72, 73—75 auf den ersten und 2: 76. 77, 78. 79 auf den zweiten Theil kommen.

3) Jans.: prophetavit autem tum quia futura . . praedixit . . tum quia praecedentium oracula prophetarum . . iamiam adimplenda canit. Kaulen, Einl. S. 293.

4) Wegen der hebraisirenden Form ist die Erklärung: διότι τῶν μὲν ἄλλων πάντων ἀνθρώπων ἀκόντων ἐστι θεός, τῶν Ἰσραηλιτῶν δὲ μόνων ἑκόντων κατ' ἐπίγνωσιν. Euth., Jans., Mald. unnöthig. Vgl. Beda: et notandum quod visitasse et redemisse plebem suam dicitur, non quia videlicet hanc veniens suam invenit, sed quia visitando suam fecit.

*) Der Artikel vor οἴκῳ ist mit אBCDL zu streichen.

W. Grimm) und empor wachsen lassen (Mey., Schegg. Vgl. 3, 8. Mt. 3, 9), das hebr. הֵקִים, welches von den LXX in diesem Sinne gewöhnlich mit ἀνίστημι oder ἐξανίστημι gegeben wird (Gen. 38, 8). κέρας = קֶרֶן ist dem Thierreiche, nicht den Altarhörnern (Bl.) entlehnt. Weil die hörnertragenden Thiere, vor allem die Stiere, sich der Hörner als kräftiger Vertheidigungswaffen bedienen, galten den Orientalen die Hörner als Bild der Kraft und Stärke [1]). κέρας σωτηρίας von Gott = קֶרֶן יִשְׁעִי (Ps. 18, 3. 2 Sam. 22, 3) = Horn meiner Hilfe, ein starker Helfer, der Helfer κατ' ἐξοχήν = der Messias (1 Sam. 2, 10: קֶרֶן מְשִׁיחוֹ), welcher Rettung bringt, nicht: starke Rettung. Der Genitiv ist nicht Apposition, sondern Genitiv der Angehörigkeit (Win. 30, 2, 176 f.): Horn, welches Rettung bringt, wie δικαίωσις ζωῆς (Röm. 5, 18) = Rechtfertigung zum Leben, welche Leben verleiht. Die symbolische Beziehung auf die Hörner des Altars (Fischer, Paulus) oder das Horn als Zeichen der Fülle und des Ueberflusses (Bähr) oder der Salbung (Beda, Euth.) [2]) scheitert schon an ἤγειρεν = er erweckte. Zu οἶκος Δαυείδ s. 1, 27. 2, 4. (1 Kön. 12, 16). Dem Hause Davids war der Messias versprochen (2 Sam. 7, 12 ff. Ps. 2, 44. 71. 110. Jer. 33, 14 ff. Jes. 11). Unsere Stelle schließt sich dem Wortlaute nach an Ps. 132, 17 (ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυίδ) und Ez. 29, 21 (ἀνατελεῖ κέρας παντὶ τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ) an. Mit Recht schließt man hieraus, daß auch Maria aus davidischem Geschlechte war (Euth., Bl., Mey., Godet, Weiß u. A.).

V. 70 *). Καθώς = gemäß leitet die Erklärung der Erlösung ein. Der Satz ist daher nicht in Parenthese zu setzen. ἀπ' αἰῶνος = von Urzeit an ist hyperbolisch wie מֵעוֹלָם (Gen. 6, 4. Deut. 32, 7. Apg. 3, 21. 15, 18. Longin. 34: τοὺς ἀπ' αἰῶνος ῥήτορας). Es handelt sich nach dem vorigen Verse um die dem Hause Davids gewordenen Verheißungen. Aber auch die eigentlichen Propheten reichen nicht weiter hinauf (Euth., Theophyl., Jans., Mald. u. A.). An Adam (Beda) ist nicht zu denken. Der Zusatz ἁγίων ist schwerlich von der Inspiration (Jans.) oder den vorzüglichsten Propheten (Mald.) zu verstehen, sondern ist epitheton ornans. — V. 71. σωτηρίαν ist Apposition zu κέρας σωτ. V. 69 (Beda, Euth., Theoph., Tol. u. A.) und nicht zu ἐλάλησεν (Jans., Mald., Grot., a Lap., Ew.) zu beziehen, denn καθὼς . . αὐτοῦ ist wie V. 55 einleitender Zwischensatz. Solche Aufnahmen eines früheren Wortes behufs weiterer Ausführung (Anaphora) sind nicht selten (Röm. 3, 28), nur wird häufig δέ hinzugefügt (Röm. 3, 22. 9, 30. 1 Kor. 2, 6. 3, 15. Win. 53, 412). Unter den Feinden und Hassern sind weder die geistigen Feinde (Or., [3]) Tit., Theophyl., Mald., a Lap., Bisp.), noch die leiblichen und geistigen (Beda, Euth., Jans., Tol., Reischl), sondern nach dem A. T. (Ps. 18, 18: ῥύσεταί με ἐξ ἐχθρῶν . .

---

1) Deut. 33, 17. Ps. 89, 18. 148, 14. Sir. 47, 5. 11. Suidas: κέρας· ἡ ἰσχὺς παρὰ τῇ θεία γραφῇ, ἐκ μεταφορᾶς τῶν ζώων τῶν καθωπλισμένων τοῖς κέρασι καὶ τούτοις ἀμυνομένων. Kaulen, Handbuch der Vulgata. Mainz 1870. S. 15: cornu salutis = Stütze, Bürgschaft (des Heils).

2) Τὸ κέρας ἐνταῦθα ἢ βασιλείαν δηλοῖ, διότι ἐν κέρατι οἱ βασιλεῖς ἐχρίοντο καὶ προεχειρίζοντο, ἢ δύναμιν σημαίνει· διότι ἐν κέρατι τὴν δύναμιν ἔχουσι πάντα τὰ κερασφόρα ζῶα.

*) Der Artikel τῶν nach ἁγίων fehlt ℵBLΔ. Die Ergänzung ist eher eine Correctur als die Auslassung nach ἁγίων ein Versehen, weil der Artikel vor solchen adverbialen, adjectivisch gebrauchten Bestimmungen gewöhnlich ist. Aber nothwendig (Schegg) ist er doch nicht. Vgl. Tob. 4, 12. Buttm. 80. Win. 20, 2, 128.

3) Hom. 10: non putemus nunc de corporalibus inimicis dici, sed de spiritualibus. Venit enim Dominus Jesus fortis in praelio destruere omnes inimicos nostros, ut nos de insidiis liberaret.

ἐκ τῶν μισούντων ψε. 41. 106, 10. 139, 21 u. A.) die Feinde und Hasser des Volkes, die Heiden zu verstehen. Man hat bei dieser Anlehnung an die Form keinen Grund in der Erklärung abzuweichen (vgl. Schegg, Hofm.). Maldonat a Lapide u. A. kommen an dieser Schwierigkeit auch nur vorbei, indem sie in den prophetischen Worten des Zacharias die Auslegung jener Stellen suchen. Aber auch dies trifft nicht zu. Denn da die Juden den allein wahren Gott verehrten, das auserwählte Volk Gottes waren, so erschienen alle Feinde und Hasser der Juden zugleich als Feinde Gottes und wenn die Juden um Demüthigung ihrer Feinde beten, wie es in den Rachepsalmen geschieht, so drücken sie zugleich den Wunsch für die Verbreitung des Reiches Gottes aus. Wie weit dieselben in den verschiedenen Zeiten die Sache Gottes mit ihrer eigenen identificirten geht uns hier nichts an. Deßhalb ist auch in unserer hebraisirenden Kindheitsgeschichte bei den Nationalfeinden stehen zu bleiben. In letzter Instanz ist freilich alle Feindschaft gegen das Reich Gottes auf den Herrscher dieser Welt zurückzuführen. Das Geistige läßt sich nie ganz vom Sinnlichen trennen, weil im Geiste die Motive liegen. — V. 72. ποιῆσαι ist Infinitiv des Zweckes, den Gott mit der Erlösung verfolgt (Vulg.: ad faciendum misericordiam), nicht epexegetisch (Euth.: ἐν τῷ ποιῆσαι ἔλεος, Bl.). μετά = עִם s. V. 58. Gen. 24, 14: עָשָׂה חֶסֶד. Die Barmherzigkeit gegen die Väter kann als ideale oder als ideale und reale zugleich aufgefaßt werden. Die ideale ist die Freude der Väter über das so lang erwartete Glück der Erlösung für Israel und die Menschheit überhaupt [1]). Die reale ist die eigene Erlangung der Frucht der Erlösung. Diese muß hier jedenfalls mitverstanden werden (Röm. 15, 8), weil die Väter in der Vorhölle auf die Erlösung und die Auferstehung warteten, also auch selbst das Glück der Erlösung an sich erfahren haben (Or. [2]), Theophyl. [3]), Jans., Tol., a Lap., Reischl, Schegg, Bisp., God., Hofm.). καὶ μνησθῆναι ist nicht eine Erklärung des ποιῆσαι ἔλεος (Beda, Euth., Mald., Luc., Bl. u. A.), sondern eine Weiterführung. Gott hat in seinem Sohne das Heil geschickt, um 1. den Vätern selbst Barmherzigkeit zu erweisen und 2. ein Versprechen einzulösen, das er den Vätern gemacht hatte. Für diese hat diese Einlösung eine rückwirkende Kraft, für die Söhne ist die Verheißung zur That geworden. διαθήκη = Bund, Bündniß steht hier im Sinne von Verheißung, welche den Mitgliedern des Bundes gegeben worden ist [4]).

V. 73. Der Accusativ ὅρκον wird entweder zu μνησθῆναι unter Annahme eines Constructionswechsels bezogen (Euth. [5]), Jans., Olsh., de W., Bl.) oder zu

---

1) Vgl. 2 Macc. 15, 12 ff. Joh. 8, 56. Tit., Euth., Mald., Lucas, Grot., Bl., Mey., Weiß.

2) Ego puto quod in adventu Domini salvatoris, et Abraham et Isaac et Jacob fruiti sint misericordia Dei. Neque enim credibile est, ut qui prius viderint diem illius, et laetati sunt, postea in adventu eius, et nativitate de virgine, nihil utilitatis acceperint.

3) Τοῦ γὰρ Χριστοῦ ἡ χάρις καὶ εἰς ἐκείνους ἀνέδραμε ἤδη τεθνηκότας· οἷόν τι λέγω δέδωκεν ἡμῖν ἐλπίδα ἀναστάσεως .. ἀλλὰ καὶ οἱ προτετελευτηκότες (ταύτης τῆς χάριτος ἀξιωθήσονται) .. καὶ ἄλλως .. καθὸ τὰς ἐλπίδας ἐπλήρωσεν .. ἀλλὰ καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν οἱ πατέρες ἀπολαύοντα τῶν τοσούτων ἀγαθῶν, χαίρουσιν. Mit Unrecht beruft sich also Grot. auf Theophyl. im Gegensatz zu Orig. für die Ansicht „ipsis genitoribus conferri ea beneficia, quae propter ipsos contingunt posteris“ und noch weniger trifft zu, daß die älteren Erklärer nur die ideale Theilnahme der Väter in ihren Kindern hervorgehoben haben (Schegg).

4) Euth.: διαθήκην γὰρ λέγει τὴν ἐπαγγελίαν, μνήμην δὲ αὐτῆς τὴν περάτωσιν. Vgl. Lev. 26, 42: μνησθήσομαι τῆς διαθήκης Ἰακὼβ κτλ.

5) Ἀδιαφόρως δὲ τὸ μνησθῆναι ἀπὸ γενικῆς εἰς αἰτιατικήν· σύνηθες γὰρ τοῦτο τοῖς προφητικοῖς, ὥσπερ καὶ ἡ γριφότης (sc. τὸ αἰνιγματῶδες).

ἐλάλησεν (Grot.) oder als Accusativ der näheren Bestimmung = κατά, iuxta erklärt (Theophyl., Beza, Rosenm.) oder als Apposition zum Ganzen (Beda [1]), Mald., Schegg), oder zu διαθήκης (Born., Mey., Bisp., Buttm., Win., Godet, Weiß, Hofm.) bezogen. μνησθῆναι hat zwar bei den Klassikern und LXX beide Casus bei sich, im N. T. aber nur den Genitiv. V. 55 ist die Construction selbst zweifelhaft. ἐλάλησεν ist zu weit entfernt und λαλεῖν ὅρκον auffallend. Der Accusativ der näheren Bestimmung ist im N. T. sehr selten (Win. 32, 6, 216) und müßte irgendwie (durch das Verbum oder das Nomen) angedeutet sein. Daher bleibt nur noch die Attraction übrig, welche aber zu διαθήκης zu beziehen ist. Diese attractio inversa findet sich nicht nur im N. T. (Mt. 21, 42. 1 Kor. 10, 16. Buttm. 247. Win. 66, 5, 583), sondern auch öfter bei den Klassikern [2]). Der Bund wird als Eid bezeichnet, weil Gott den Abschluß desselben mit einer eidlichen Versicherung begleitete (Gen. 22, 16—18. 26, 3. Ex. 33, 1. Num. 32, 11). τοῦ δοῦναι ist nicht epexegetischer Genitiv (Bl., de W., Hofm.), sondern von ὅρκον abhängig (Euth. [3]) Jans., Mald., Schegg, Bisp., Godet) und leitet den Inhalt der Verheißungen ein, der in V. 74 und 75 nach der äußeren und inneren Seite specialisirt wird. Daß sich dieser Inhalt nicht wörtlich auf den Schwur bezieht (Weiß), hindert diese Verbindung nicht, weil ὅρκον Apposition zu διαθήκης ist und dadurch das Folgende als eine Folgerung aus dem ganzen Vorhergehenden erscheint. δοῦναι absolut = verleihen, gestatten wie נָתַן (Joh. 5, 26. Apg. 4, 29. Röm. 15, 5). — V. 74 f. *). Dieselben Segnungen der Erlösung werden im A. T. häufig gepriesen: Frieden nach außen und innen, Frieden vor dem Feind und heiliges Leben. Der eine ist die Voraussetzung für das andere (Ps. 71, 3 ff. Jes. 2, 4. 11, 9. 40, 17 ff). ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥ. ist eine nähere Erklärung zu ἀφόβως (Jans., Mey., Weiß), weil Furcht vor den äußeren Feinden den ruhigen Gottesdienst hindern würde. Also kein Hyperbaton (Euth. [4]), Tol.). Der Accusativ ῥυσθέντας als Apposition zu ἡμῖν ist eine den Griechen bekannte Construction. Der Accusativ wird durch den Infinitiv veranlaßt (Win. 44, 2, 300. Bäuml. 580 Anm. Krüg. 55, 2, 7). ὁσιότης und δικαιοσύνη sind auch Eph. 4, 24, aber in umgekehrter Ordnung verbunden. Die Adjective werden von den Griechen so unterschieden, daß ὅσιος = heilig das Verhältniß zu Gott, δίκαιος = gerecht, das zu den Menschen bezeichnet [5]). In der h. Schrift beziehen sich aber beide auf das Verhältniß zu Gott und man kann ὁσιότης als Frömmigkeit oder religiösen Eifer in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, δικαιοσύνη als Rechtschaffenheit bezeichnen, welche durch die Er-

---

1) Er setzt nach sui einen Punkt, fängt also mit iusiurandum einen neuen Satz an. So nennt auch Schegg ὅρκον ὅν einen nicht griechischen Anfang, dem eine Pause vorangeht. Doch betrachtet er „des Eides“ als Apposition zu „seines Bundes.“

2) Xen. An. 3, 1, 7. 1, 4, 15. Bäuml. 323. Krüg. 51, 10, 9. Kühn. 555, 4, 918.

3) Εἶτα λέγει, τίνος χάριν ἡ τοιαύτη διαθήκη καὶ ἡ βεβαίωσις (sc. ὅρκος). Vgl. Win. 44, 4, 306. Meyer von ὤμοσεν.

*) Der Artikel vor ἐχθρῶν ist zu streichen (ℵBDL). Auch ἡμῶν nach ἐχθρῶν ist von T., Tg., H. gegen ACDΔ Verss. ausgelassen. — V. 75. τῆς ζωῆς nach ἡμέρας hat alle guten Zeugen gegen sich. BL It. Vulg. H. lesen πάσαις ταῖς ἡμέραις.

4) Ὑπὲρ τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως λατρεύειν .. αὐτοῦ· εἶτα τὸ ἐν μέσῳ· ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ῥυσθέντας. Noch weniger ist ἀφόβως = ohne Gefahr zu ῥυσθέντας zu beziehen (Or., Theophyl.): H. 10: ut daret nobis absque timore de manu inimicorum liberari. Crebro de hostium manu aliqui liberantur.

5) Plat. Gorg. p. 507 B: περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Polyb. 23, 10, 8: τὰ μὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια, τὰ δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσια. Theophyl., vielleicht auch Euth., Jans.

füllung des Gesetzes auf Grund der ὁσιότης erlangt wird [1]). ἐνώπιον αὐτοῦ ist nicht streng nothwendig; man müßte denn an die Heuchelei denken, welche sich unter der Maske der Frömmigkeit verstecken konnte (Beda). Ein Gegensatz zum Gesetze, der umbra iustitiae et sanctitatis (Mald.), ist wegen der alttestamentlichen Form unwahrscheinlich. Aber auch im A. T. hat man nicht auf Moses oder einen Propheten oder einen Priester, sondern auf Gott schauen müssen. Die Beziehung auf das Ganze λατρ. . . . δικαιοσύνῃ (1 Sam. 2, 18), um das neue Leben als einen Dienst vor Gott, einen Gottesdienst nach Analogie des Priesterdienstes zu bezeichnen (Hofm.), ist schön aber für die einfachen und häufigen Worte zu weit hergeholt. πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν = alle unsere Tage, denn nur wer ausharrt wird gekrönt.

V. 76 *). Vom Messias wendet sich Zacharias zu dem Vorläufer, dessen für ihn heiß ersehnte und überaus erfreuliche Geburt ihm den Anlaß zu dem ganzen Lobgesang gegeben hatte. Hier hat er nun Gelegenheit von der politisch-theokratischen zur geistig-ethischen Seite der Erlösung überzugehen und von dieser aus ist auch der Rückschluß auf den ersten Theil gestattet [2]). Das überall von den Abschreibern mißhandelte καί—δέ (Mt. 10, 18. Mc. 4, 36. Lc. 2, 35. Joh. 6, 51) dient zur Einführung eines neuen Begriffes, der in einem Punkte mit dem Vorhergehenden übereinstimmt. καί gibt die Gleichheit, δέ die Verschiedenheit an [3]): und auch. „Aber auch" (Hartung, Mey., Weiß) würde einen stärkeren Gegensatz voraussetzen. Auch über Johannes ist Wunderbares zu verkünden und zwar ist er ein Prophet des Allerhöchsten. Eine Anrede an das vorgeblich bereits zum Bewußtsein gekommene Kind (Or., Tit., Ambr., Bed. [4]), Theophyl., Tol. u. A.) ist wegen καὶ σύ nicht anzunehmen. Diese Form entspricht der geistigen Erregtheit und Lebendigkeit des Zacharias (Janſ.). προφήτης weist auf V. 15 zurück. Zu ὕψιστος vgl. V. 32, zu προπορ. πρὸ πρ. V. 17 und Mal. 3, 1. Mt. 11, 10. Mc. 1, 2. Weil aber die prophetische Stelle messianisch aufgefaßt ist, so ist κύριος nicht gleich Gott (Bl., de W., Mey., Weiß, God.). Deßhalb schreiben Matthäus und Marcus πρὸ προσ. σου. Wenn V. 77 τῷ λαῷ αὐτοῦ wie V. 68 steht, so ist zu bemerken, daß das Volk Israel doch auch das Volk des Messias ist. Die Beziehung von τῷ λ. auf σωτηρίας nach לְעַמּוֹ יְשׁוּעָה (Hofm.) ist gekünstelt. ἑτοιμάσαι τὰς ὁδούς = die Wege bereiten (Mt. 3, 3. Mc. 1, 3. Jes. 40, 3). τοῦ δοῦναι enthält den Zweck von ἑτ., oder von προπ. — αὐτοῦ (Hofm.), denn der Zweck der Sendung des Vorläufers bestand in der Erweckung der Bußgesinnung, welche die nothwendige

---

1) Euth.: ὁσιότητα μὲν οὖν λέγει τὴν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην δὲ τὴν τελειότητα τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

*) Nach σύ ist mit ℵBCDL Cop. δέ zu ergänzen. Statt πρὸ προσώπου lesen ℵBH. ἐνώπιον. Vgl. V. 17.

2) Schon daraus folgt, daß das Programm von einer mächtigen Theokratie, die sich auf den Grund der nationalen Bekehrung erhebe (God.), einseitig gefaßt ist. Auch die Gesandtschaft des Täufers kann dieser Anschauung nicht entsprungen sein. Damit fällt auch die Verwendung dieses Programmes für die Echtheit. Denn der Unglaube Israels hat wohl einen Abgrund zwischen Erwartung und Geschichte gegraben, aber nur zwischen die falsche Erwartung der Juden und die wahre Erfüllung. Jene darf man in unseren Lobgesang nicht hineintragen. Man würde sonst das Lucasev. gewaltsam zerreißen.

3) Win. 53, 7, 412 f. Buttm. 312. Bäuml. 675. Krüg. 59, 2, 6. 9.

4) Obwohl er dem Ambr. getreu folgt, setzt er doch hinzu: nisi forte putandus est Zacharias propter eos potius qui aderant instruendos, futura sui filii munera, quae dudum per angelum didicerat, mox ut loqui potuit, praedicare voluisse.

Vorbedingung für die Aufnahme der Erlösungsgnade ist. ἐν ἀφέσει ἁμαρτ. αὐτῶν kann aber nicht zu δοῦναι gehören (Weiß), da sonst die Nachstellung auffallend und eine andere Construction zu erwarten wäre. Die Erklärung, daß das Volk in der vom Wegebereiter bewirkten Sündenvergebung das Kommen der Rettung erkenne (Weiß), harmonirt nicht mit den bestimmten Angaben, nach denen die Sündenvergebung vom Messias erwartet wurde (Mt. 1, 21. 3, 11 ff. 9, 2 ff. Joh. 1, 29). Man muß also ἐν ἀφ. entweder mit σωτηρίας [1]) oder mit γνῶσιν σωτηρίας = γνῶναι σωτηρίαν ἐν ἀφ. [2]) verbinden. Da σωτηρία wiederholt in weiterer Bedeutung gebraucht wird, so ist die zweite Verbindung vorzuziehen. Johannes soll die Juden zur Erkenntniß bringen, daß das messianische Heil in und mit der Sündenvergebung geboten wird, mit dieser seinen Anfang nimmt. Beide Erklärungen kommen nicht auf dasselbe hinaus (Weiß), denn bei der zweiten ist der Nachdruck auf die Kenntniß dessen gelegt, was das Wesentliche im Heilsprocesse ist [3]), der Sündenvergebung, an welcher Christus erkannt wird, im andern Falle ist nur ausgesprochen, daß das Heil in der Sündenvergebung bestehe, aber nicht gesagt, daß gerade dieser Punkt zur Kenntniß gebracht werde.

V. 78 *). Διὰ σπλάγχνα κτλ. ist mit ἐν ἀφέσει ἁμ. zu verbinden (Euth., Theophyl., Jans., Mald., Beng., Bl., Mey., Bisp., Schegg, God.), nicht mit dem Ganzen von προπ. an (Grot., de W., Weiß), noch als (dritte) Näherbestimmung zu σωτηρίας zu beziehen (Hofm.), denn über den Infinitiv ist die Rückbeziehung nicht möglich, ἐν ἀφ. ist aber nicht bloß Mittelglied, sondern Hauptsache. Ein neuer Satz (God.) ist sicher nicht damit zu beginnen, wenn auch Zacharias mit dem Relativsatze wieder zu dem allgemeinen Preis der Erlösung zurückkehrt. Eine neue Strophe ist eher angezeigt. σπλάγχνα = Eingeweide sind zwar auch bei den griechischen Dichtern Sitz der heftigen Affecte, aber bei den Hebräern = רַחֲמִים Sitz der zarteren Affecte, der Liebe, des Wohlwollens, Mitleidens. σπλάγχνα ἐλέους = Herz der Erbarmung oder erbarmungsvolles Herz, allgemein: Barmherzigkeit. ἐλέους ist Gen. qual. Vgl. Kol. 3, 12: σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ. Im Hebräischen findet sich diese Verbindung nicht, sondern רַחֲמִים hat den Gen. pers. bei sich. Mit Bezug auf Gott übersetzen die LXX οἰκτιρμοί. ἀνατολή = Aufgang sc. ἡλίου (Apok. 7, 2. Vgl. 16, 12). Euth.: τοῦ νοητοῦ ἡλίου, Theophyl., Jans., Schegg. ἐξ ὕψους = aus der Höhe nöthigt nicht, einen Stern anzunehmen (Deut. 24, 17. Jes. 40, 1. 19. Weiß), da es mit ἐπεσκ. verbunden werden kann (Jans., Tol.) [4]). Gegen die

1) Tit.: λέγει δὲ καὶ πῶς ἔσται ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις σωτηρία, ὅτι φησὶν ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν ἔσται. Beda, Euth., Jans., Tol., Beza, Olsh., de Wette, Bl., Reischl, Bisp., God., Hofm.

2) Theophyl.: σωτηρία μὲν οὖν ὁ Κύριος Ἰησοῦς· ἐδόθη δὲ ἡ γνῶσις τ. σωτ., τουτέστι τοῦ Χριστοῦ τῷ λαῷ παρὰ τοῦ Ἰωάννου . . ἡ δὲ γνῶσις ἐν ἀφέσει ἁμ. ἐγένετο. Οὐκ ἂν γὰρ ἄλλως ἐπεγνώσθη θεὸς εἶναι ὁ Κύριος, εἰ μὴ ἀφῆκε τὰς ἁμαρτίας τῷ λαῷ· θεοῦ γὰρ τὸ ἀφιέναι ἁμαρτίας. Luth., Ew., Mey., Schegg.

3) Tit.: ἥτις γνῶσις σωτηρία ἔσται αὐτοῖς τοῖς θελήσασιν ἐπιγνῶναι τὴν σωτηρίαν, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι.

*) Statt ἐπεσκέψατο lesen ℵBL Cop. Syrsch Arm. ἐπισκέψεται, das Weiß und H. recipiren, weil der Aorist nach V. 68 gebildet worden sei. Man sieht aber nicht ein, woher auf einmal das Futurum kommen soll. Denn der Standpunkt des Schriftstellers kann nicht entscheiden, weil hier Zacharias eine Bemerkung von seinem Standpunkte aus beifügt. Godet meint, daß diese offenbare Correctur der Alexandriner den Glauben der Kritiker an die alexandrinischen Codices endlich wankend machen sollte. Weil Christus noch nicht geboren war sei ἐπισκέψεται corrigirt worden.

4) Dagegen Mald.: ex alto indicat quod inter Christum solem nostrum et solem istum mundi communem intersit: quod hic non ex alto, sed ex terra, aut ex oceano,

Uebersetzung ein Sproß (צֶמַח Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12. Beza, Lightf., Wetst., Wünsche) haben schon Jansen und Tolet das ἐπιφᾶναι V. 79 geltend gemacht. Die Sonne wird im A. T. als Symbol des messianischen Heiles gebraucht (Mal. 3, 20. Jes. 40, 1—3. Vgl. Lc. 2, 32). — V. 79. ἐπιφᾶναι [1]) = leuchten gibt den Zweck von ἐπεσκ. an. Zu σκότος und σκιὰ θανάτου vgl. Jes. 9, 2. Mt. 4, 16 S. 149. Schon der Gegensatz zum Lichte verlangt, daß die Finsterniß, welche durch σκιά als eine sehr starke bezeichnet wird, von dem traurigen geistigen Zustand des Volkes, nicht bloß von dem materiellen Elend zu verstehen ist. Sie sitzen in Finsterniß, weil sie durch die Finsterniß am Gehen gehindert sind (Jes. 42, 7. Jans.). Würde das Sitzen mit Bezug auf den Zustand des Todes erwähnt (Schegg), so könnte es nicht bei σκότος allein stehen. Von Lebenden ist es doch auch 10, 13. 21, 35 u. a. a. O. gebraucht. τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας = um zu richten die Füße beweist, daß durch das Licht den Sitzenden erst der Weg gezeigt, die Direction gegeben werden mußte [2]). Der übernatürlichen Erleuchtung müssen die Werke des Friedens folgen. εἰρήνης ist Gen. subj. wie Röm. 3, 16. Apok. 16, 12 von Personen, Mt. 21, 32. 2 Petr. 2, 2 u. A. von Sachen (Schegg). Nicht = Weg der zum Frieden führt (Theoph., Tol., Mey., Weiß), sondern auf welchem der Friede geht (Euth.); Mald.: qua itur ad pacem . . aut via tuta, recta. Im Gegensatz zu Irrthum und Sünde ist der Friede der Zustand, welcher durch Befreiung von Sünde und Irrthum in das Herz des Menschen einkehrt, so daß Ruhe und Zufriedenheit darin herrschen, also der Friede, welchen die Welt nicht geben kann (Joh. 14, 27). Wie weit Zacharias den sündhaften Zustand seines Volkes würdigte ist nicht zu untersuchen, weil er sich einfach an die Worte der Propheten angeschlossen hat.

V. 80. In wenigen Worten faßt der Evangelist die ferneren Lebensschicksale des Johannes bis zu seinem öffentlichen Auftreten zusammen, da es ihm nicht um eine Lebensgeschichte, sondern nur um diejenigen Punkte zu thun war, welche mit der Erlösung in näherem Zusammenhange standen. Auch von Jesus erzählt er ja nur ein einziges Ereigniß aus der Jugendgeschichte. ηὔξανεν = er wuchs bezieht sich auf das physische (Gen. 21, 8), ἐκραταιοῦτο = er wurde stark auf das geistige Wachsthum (Mald.) [3]). Vgl. Richt. 13, 24. πνεύματι ist Dativ der Beziehung (Buttm. 133. Win. 31, 6, 202), also nicht „durch den Geist" (J. Grimm 1, 184, 3), sondern „im, am Geiste". ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις = in der Wüste, nach Mt. 3, 1 S. 117 in der Wüste Judäa's (Juda's), welche sich rechts am Bach Kidron am Westufer des todten Meeres hinzog. Der Plural

---

ut poëtae loqui solent oriri videatur. Hofmann nimmt zu ἐπεσκ. „er" als Subject und betrachtet ἀνατολὴ ἐξ ὕψους als Apposition dazu, durch welche nach Jes. 9, 1. Sir. 16, 17 die Vorstellung „er ist am Himmel aufgegangen" mit der andern verbunden wird.

1) Der Inf. ἐπιφᾶναι statt ἐπιφῆναι ist eine spätere, seltene Form (Win. 15, 85. Buttm. 35. Kühn. 1, 343, 923).

2) Mald.: propterea enim uti solemus lumine, ut pedes dirigamus, i. e. ne offendamus in via, maxime cum de tenebris et umbra mortis loqueretur.

3) Nicht πνεύματι θείῳ Euth.; ähnlich Theophyl.; Jans.: secundum spiritum et mentem, vel confortabatur a spiritu divino. Tol. vertheilt zwar beides richtig, nimmt aber doch den spiritus gratiae an und findet hier einen Beweis für das Vorhandensein des Bewußtseins von Anfang an. Dr. H. 11: crescebat spiritu, nec in eadem permanebat mensura qua coeperat; sed semper crescebat in eo spiritus, et per singulas horas atque momenta spiritu succrescente, anima quoque sua incrementa capiebat, et non solum anima, sed etiam sensus et mens augmenta spiritus sequebatur.

κὶ ἐρ. steht noch 5, 16. 8. 29. Die Griechen schreiben τὰ ἔρημα. Ueber die Zeit der Uebersiedelung wissen wir nichts. Orig. [1]), Ambr. u. A. setzen dieselbe in die früheste Kindheit. Dem Text nach gieng aber das Wachsthum an Leib und Geist voraus. Das zur Vernunfterkenntniß gelangte Kind gieng auf Antrieb des h. Geistes in die Wüste, um fern von der menschlichen Gesellschaft sich auf seinen Beruf vorzubereiten [2]). Ein Zusammentreffen mit den Essäern ist nicht anzunehmen, wenn dieselben auch in der gleichen Wüste gewohnt haben sollten (Plin. h. n. 5, 17). ἀνάδειξις = Ernennung, Bekanntmachung, Darstellung; in der h. Schrift nur noch Sir. 43, 7. πρός = an, zu, vor: bis zum Tage seiner Darstellung vor Israel.

§ 12.

Die Geburt Jesu.

2, 1—7.

Die Geburt Jesu ist ausgezeichnet durch ein Datum aus der römischen Geschichte, so weit dieselbe auf die Verhältnisse in Palästina einwirkte. Wie man auch über die Bedeutung desselben urtheilen mag, jedenfalls wollte Lucas damit andeuten, daß mit der Geburt Jesu ein Ereigniß eingetreten sei, dessen Wirkungen weit über die Grenzen der engeren Heimat hinaus fühlbar sein werden. Das kleine Kind einer armen israelitischen Jungfrau steht in schrecklichem Contrast zu dem mächtigen Kaiser des römischen Weltreiches. Und dennoch haben schon zur Zeit des Lucas die Anzeichen nicht gefehlt, welche auf eine allmähliche Ueberwindung des größten und stärksten Reiches der Welt durch die auf geistige Mittel angewiesene Stiftung jenes Kindes in sichere Aussicht stellten [3]). Lucas weiß, daß der Glaube die Welt überwinden wird. Die Grenzen Jerusalems, Judäa's, Samaria's sind längst überschritten. Einzelne Glaubensboten sind, wenn nicht an die Grenzen der Erde, so doch an die Grenzen des Abendlandes gekommen. Die Väter und alten Exegeten machen noch gern darauf aufmerksam, daß Augustus den Janustempel schließen ließ. Während dieser Friedenszeit (746—752 a. u.) wurde der Friedensfürst geboren.

---

1) Ideo reor Zachariam festinasse, ut loqueretur ad parvulum (sc. et tu puer etc.), quia sciebat eum post paululum in eremo moraturum, nec se eius posse praesentiam habere. . . Joannes statim ut natus est transiit ad deserta. Euth., Mald.; Jans.: iamque augmentum aliquod corporis consecutus et spiritu confortatus . . secessit in desertum. Tol.

2) Or. Cat. Cram. und Hom. 11. Euth. u. A. Die Legende, daß Elisabet wegen der Verfolgung der Kinder durch Herodes mit Johannes in die Wüste geflohen sei, mag zwar „sinnig" klingen (J. Grimm), aber die „älteren" Schriftsteller sind doch ziemlich jung (Nicephorus, Baron.) und die Exegeten (Jans., Mald., Tol. u. A.) nehmen mit Recht keine Notiz davon. Nur der ziemlich unkritische C. a Lap. stimmt bei. Die Erklärung Sepp's, daß der Knabe beim Alter seiner Mutter eine Amme aus der Wüste, nemlich aus der Hebron benachbarten Hirtengegend erhielt (1, 59), ist einer der vielen Einfälle dieses Gelehrten.

3) Besonders gern wird das Zusammentreffen der Geburt Christi mit einem Reichscensus für den Nachweis des Heilsuniversalismus benützt. Statt vieler sei hier Orig. genannt: o evangelica narratio! Quoniam prima descriptio universi orbis sub Caesare Augusto fuerit, et inter omnes etiam Joseph cum Maria desponsata sibi atque praegnante nomen retulerit in censum, ac priusquam descriptio compleretur, ortus fuerit Jesus, diligentius intuenti sacramentum quoddam videtur significare, quod in totius orbis professione describi oportuerit et Christum.

Die Armut des Kindes wird noch besonders dadurch veranschaulicht, daß die Geburt desselben in einem Stalle vor sich gehen und das neugeborene Kind in eine Krippe gelegt werden mußte. So weit ist das Haus Davids in Elend und Vergessenheit gesunken, daß sein letzter Sprößling die Krippe statt des Thrones einnimmt. Das Volk selbst aber ist fremder Herrschaft unterworfen und seufzt unter dem doppelten Druck der Römer und ihres Schützlings, des Idumäers Herodes. V. 1—3 Veranlassung der Reise, V. 4 und 5 Reise des Joseph und der Maria nach Bethlehem, V. 6 und 7 Geburt des Kindes.

V. 1. Die allgemeine Zeitangabe ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ. (vgl. Mt. 3, 1 S. 117), weist nicht auf 1, 5, sondern auf die eben erzählte Geschichte zurück. Daraus ist zu schließen, daß auch für das unmittelbar Folgende ein größerer Spielraum für die Zeitbestimmung gestattet ist. δόγμα = decretum, edictum = Befehl, Verordnung (Apg. 17, 7. Dan. 9, 23. 25: יָצָא דָבָר ἐξῆλθε λόγος). ἐξέρχομαι = hinausgehen, erlassen, verkündigt werden (Dan. 2, 13), παρά τινος von jemanden (Plat. Theaet. 161 B). Augustus war Alleinherrscher vom J. 30 a. Chr. bis zum 19. Aug. 14 p. Chr. ἀπογράφω = aufschreiben, in ein Register eintragen wurde als gerichtlicher Ausdruck für das Eintragen in das Rechnungs- und Schuldbuch (Dem.) oder für das Registriren und Inventiren behufs der Confiscation (Dem.) oder der Besteuerung (Plat., Polyb.) gebraucht. Es bezeichnet also das Einregistriren von Personen und Besitzungen zum Zweck der Abschätzung und Besteuerung. Doch muß der specielle Zweck näher angegeben [1]) oder durch den Zusammenhang angedeutet werden [2]), da die Griechen für die römische Schätzung ἀποτίμησις haben. οἰκουμένη sc. γῆ = die bewohnte Erde, der Erdkreis (4, 5. 21, 26. Apg. 24, 5. Röm. 10, 18. Mt.

1) Vgl. Herod. 7, 100: καὶ ἀπέγραφον οἱ γραμματισταί, ἕως ἐξ ἐσχάτων ἐς ἔσχατα ἀπίκετο καὶ τῆς ἵππου καὶ τοῦ πεζοῦ. Xen. Hell. 2, 4, 8: ἐκέλευον ἀπογράφεσθαι πάντας. 3 Macc. 4, 14: προσέταξε ἀπογραφῆναι πᾶν τὸ φῦλον ἐξ ὀνόματος . . ἐγένετο μὲν οὖν ἡ τούτων ἀπογραφή. Vgl. Sturtz, Lex. Xenoph. 1801. 1 S. 326.

2) Dion. Hal. 4, 15: ἐκέλευσεν ἅπαντας Ῥωμαίους ἀπογράφεσθαί τε καὶ τιμᾶσθαι πρὸς ἀργύριον, ὀμόσαντες τὸν νόμιμον ὅρκον. Sonst schreibt er immer τιμᾶσθαι, τίμησις, τίμημα, τιμητικὰ ὑπομνήματα, τιμητής s. Zumpt, das Geburtsjahr Christi. 1869. S. 94 f. Bei statistischen Aufnahmen, wie sie außerhalb des Census vorkamen, sagt Polybius ἀπογραφή z. B. bei der Aufnahme der kriegsfähigen Mannschaft der Bundesgenossen a. 225 a. Chr. (2, 13). Ebenso nennt Dio Cass. (56, 28) eine statistische Schätzung, welche außerhalb des Census behufs etwaiger Einführung einer neuen Steuer angestellt wurde. Von den einzelnen Geschäften der Censoren des Augustus gebraucht er den Ausdruck ἀπογραφαί (53, 1. 54, 35. 55, 13), den eigentlichen römischen Census nennt er aber ἀποτίμησις. Zwar gebraucht Lucas Apg. 5, 37 ἀπογραφή von einer römischen Schätzung, aber daraus folgt nicht, daß das Wort auch hier in diesem Sinne genommen werden muß. Die römische Schätzung, die von Servius Tullius eingeführt und von 443 a. Chr. an von den Censoren, wenn auch nicht in regelmäßigen Lustren, ausgeführt wurde, erstreckte sich übrigens nur auf den populus romanus und hatte den Kriegsdienst und die Besteuerung zum Zweck. Beide fielen im 1. Jahrhundert vor Christus weg, weil die römischen Bürger keine Kriegsdienste mehr zu leisten und keine directen Steuern zu bezahlen hatten. Die Abhaltung des Census geschah in der Weise, daß der zu Censirende vor dem Beamten persönlich in Rom erschien und seine Angaben machte (censum deferre, profiteri). Erst als ganz Italien das Bürgerrecht hatte wurde die Vermittlung der Municipalbehörden benützt (Cäsar, Aug.). Dagegen war die Schätzung der römischen Unterthanen (Nichtbürger) sehr verschieden. Es gab keine, welche alle Unterthanen umfaßt hatte. Der römische Censor nahm sie in Rom, die andern Censoren in ihren Gemeinden vor. Letztere waren vom Statthalter ihrer Provinz abhängig. Die Art der Abhaltung stand den Censoren frei, nur einiges war durch das Herkommen geregelt. Sie geschah familienweise und für jede Familie machte der pater familiae die Angaben (Zumpt S. 111 ff.).

24, 14. Apg. 11, 18), bei den Klassikern besonders die von den Griechen bewohnte Erde im Unterschiede von den Barbarenländern. Bei Römern ist es der orbis romanus (Pass. 2, 415, 1). Für letztere Bedeutung spricht an unserer Stelle das vorangehende Kaiser Augustus. Josephus Antt. 8, 13, 4 (vgl. B. J. 7, 3, 3) wird für die Beziehung auf Palästina an unserer Stelle geltend gemacht (Paul., Hug u. A.), wogegen andere (Huschke, Bl., W. Grimm, Weiß u. A.) auf 1 Kön. 18 hinweisen, wo berichtet wird, daß es kein Volk und kein Königreich gab, wohin der König den Obadja nicht hingeschickt habe, um den Propheten Elias zu suchen. Es ist aber unschwer zu erkennen, daß dies eine Hyperbel ist und demgemäß auch die πᾶσα ἡ οἰκ. des Josephus als solche zu betrachten ist. Es können nur Palästina und die angrenzenden Länder gemeint sein. Eine Stelle im Protevangelium Jacobi [1]) hat zu augenscheinlich von dem allgemeinen Berichte des Lucas eine Anwendung auf jüdische Verhältnisse gemacht, als daß man sie zum Beweise gebrauchen könnte (Fabricius).

V. 2 *). Αὕτη ἀπ. πρ. ἐγ. = dies geschah als eine erste Schätzung. Worauf sich πρώτη bezieht ist durch ἡγεμονεύοντος Κυρ. angegeben: während Quirinius Statthalter über Syrien war, denn diese Angabe verhindert das πρώτη auf einen andern allgemeinen Reichscensus zu beziehen (Tol.). Die Beziehung auf Judäa (Hofm.) wäre wegen des beigefügten Συρίας, zu dem auch Palästina gerechnet wurde, wahrscheinlich, ist aber doch weniger nahe gelegt. Es wird also die Schätzung von einer andern unter Quirinius vorgenommenen unterschieden. Uebrigens ist mit ἡγεμον. nicht gesagt, daß Quirinius der die Schätzung leitende Beamte war [2]), sondern seine Statthalterschaft ist nur zu einer allgemeinen Zeitbestimmung hinzugefügt. Aber es geht wegen Συρίας nicht an, ἡγεμ. einfach als Prädicat des Quirinius zu nehmen: die erste des Statthalters Quirinius. In diesem Falle wäre ἡγεμόνος zu erwarten. Für die historische Frage ist damit nichts gewonnen. πρώτη könnte auch für προτέρα gesetzt sein: früher als Quirinius Statthalter war (Born, p. LXVI, Huschke, Wiesel., Ew., Caspari, Mattes, K. L. v. Wetzer und W. 5 S. 572, Vilmar, Civiltà catt. 1881. p. 223. 726.). Sicher wird πρώτη so gebraucht [3]), wenn man auch diese Er-

---

1) § 17: κέλευσις δὲ ἐγένετο ἀπὸ Αὐγούστου βασιλέως ἀπογράφεσθαι πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας (Tisch. 2. A. S. 31).

*) Der Artikel vor ἀπογραφή fehlt ℵBD. T. stellt nach ℵ*D Or. πρώτη hinter ἐγένετο. Vgl. Just. c. Tr. 78 p. 303 D: ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου.

2) Vulg.: a praeside Syriae Cyrino. Doch liest Ambr.: praeside Syr. C., wofür Jans. und Mald. sich entscheiden, während Toletus die Vulgata vertheidigt.

3) Vgl. Marcusevg. S. 382 f. Huschke, Geburtsjahr. S. 83 f. Doch bemerkt er, daß der Satz des Evangelisten eigentlich elliptisch und so zu ergänzen sei: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο τῆς ἀπογραφῆς γενομένης ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου. In der Civiltà catt. Ser. XI Vol. V, 1881 p. 715—727 ist ein Aufsatz von Raff. Garucci: l' iscrizione di Q. Emilio Secundo rediviva non supposta nè fittizia. Die Inschrift, in welcher ein Census des Quirinius in Judäa erwähnt wird, sei im Original neuestens in Venedig wieder ans Licht gekommen und erweise sich als echt. Sie stehe mit den anderweitigen Nachrichten über Quirinius und dem von ihm laut der Inschrift zum Census im syrischen Apamea verwendeten Q. Aemilius Secundus im besten Zusammenhang. Sein Ergebniß ist, daß die Inschrift von einem Census, der mit der Geburt Christi zusammenfällt, nicht redet, sondern von dem, welchen Q. als Präses von Syrien im J. 759 a. u. abgehalten und welchen Jos. Flavius (Antt. 18, 1) erwähnt. Es gebe für einen anderen als diesen Census wenigstens in den Lebensnotizen des Q. keinen geschichtlichen Anhaltspunkt und zu Lebzeiten des Herodes wäre ein solcher in Judäa unmöglich gewesen. Dazu bemerkt die Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theol.

klärung nicht für die beste und natürliche betrachten könnte, aber doch ist nicht ohne Grund dagegen bemerkt worden, daß man πρότερον ἢ ἡγεμονεύειν oder τοῦ ἡγ. erwarten würde und die historische Bemerkung „früher als u. s. w." auffallend sei. Sämmtliche Beispiele für diese Construction bei πρῶτος haben ein Nomen im Genitiv, das von gleicher Art mit dem Verglichenen ist, wogegen Huschke allerdings obige von Garucci übersehene Ergänzung anbringt, die aber einen starken Eingriff in den Text macht. Mehr Beweiskraft hat die Bemerkung Huschke's, daß dieser Vers eigentlich eine Parenthese sei, wie solche bei Lucas auch sonst vorkommen (23, 50. Apg. 3, 9. 10. 4, 3. 5, 26. 8, 26 u. A.) [1]). Dennoch ist so lange beim Wortlaute stehen zu bleiben als nicht positiv die Unmöglichkeit dieser Annahme nachgewiesen ist.

Diese Unmöglichkeit, beziehungsweise die historische Unrichtigkeit unserer chronologischen Angabe wird nun allerdings heutzutage vielfach behauptet [2]). Als Hauptgrund wird angeführt, daß wir nur von einer Schätzung Syriens unter Quirinius wissen, diese aber nach Josephus (B. J. 7, 8, 1. Antt. 17, 13, 5. 18, 1, 1. 2, 1. B. J. 2, 17, 8) in eine spätere Zeit, das Jahr 6—7 p. Chr. falle. Wir können hier nicht auf die zahlreiche Literatur eingehen [3]) und wollen nur in Kürze den Stand der Frage skizziren. Die Kirchenväter drücken sich über den Census entweder ganz unbestimmt aus (Clemens Alex. [4]) oder verwechseln ihn geradezu mit dem späteren, von Josephus berichteten (Orig. [5]), Eus. [6]), Hier.,

---

1881, 2, 385: „eine Deutung, welche grammatisch nicht unzulässig und mehrerseits schon befürwortet ist." Sie verweist auf Van der Mieden, Gori: Hunc Cyrini — Symbolae Florintinae. 1754. IX, auch Erasm., Jans., Mald. Keinenfalls sei Sanclemente berechtigt, in obiger Inschrift jenen ersten Census des Quirinius, den er auf 747 ansetze, zu finden. Auch nach Calmet die beste Lösung.

1) Godet, der wie Ebrard αὐτὴ ἡ liest (1, 100), glaubt, die Schätzung Apg. 5, 37 habe die Schätzung geheißen, konnte aber auch die erste Schätzung genannt werden. V. 2 sei also eine Parenthese: quant au cens même appelé premier, il eut lieu sous le gouvernement de Quirinius. Ebenso Hofm. und die englische Bibelausgabe.

2) Mommsen, Huck, Hahn, Winer, Bleek, de Wette, Meyer, Strauß, Hilgenf., Keim, Schürer, Weiß u. A.

3) Wenn wir von der älteren Literatur (Sanclemente, Noris u. s. w.) absehen, so sind die wichtigsten Schriften: Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census. 1840. und: Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserwelt. 1847. Wieseler, Chronologische Synopse der 4 Evangelien. 1843. und: Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. 1869. Patrizi, De evangeliis II, 164 sq. 1853. Aberle, Ueber den Statthalter Quirinius. Theol. Quartalschr. 1865. 1868. 1874. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi. 1869 (vgl. Hehle, Theol. Quart. 1875. 1876). Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. 1874. S. 262 ff. (vgl. Aberle, Theol. Quart. 1875). Rieß, Das Geburtsjahr Christi. 1880. S. 66 ff.

4) Strom. 1 p. 407 Pott.: ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι, ἐπὶ Αὐγούστου.

5) Zu Mt. 22, 15 (Tom. 17, 26): κατὰ τὸν χρόνον οὖν τοῦ σωτῆρος ἡνίκα φόρον ἐπετάχθησαν δοῦναι Ἰουδαῖοι Ῥωμαίοις, σκέψις καὶ βουλὴ ἦν ἐν Ἰουδαίοις περὶ τοῦ πότερον καθήκει τοὺς ἀνακειμένους τῷ θεῷ, καὶ μερίδα ὄντας αὐτοῦ διδόναι φόρον τοῖς ἄρχουσιν .. καὶ ἱστόρηται ὅτι Ἰούδας μὲν ὁ Γαλιλαῖος κτλ. (Apg. 5, 37).

6) H. e. 1, 5, 2: ἦν δὲ οὖν τοῦτο δεύτερον καὶ τεσσαρακοστὸν ἔτος τῆς Αὐγούστου βασιλείας ... ὁπηνίκα ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπὶ τότε πρώτης ἀπογραφῆς, ἡγεμονεύοντος Κυρινίου τῆς Συρίας .. ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται τῆς Ἰουδαίας. ταύτης δὲ τῆς κατὰ Κυρίνιον ἀπογραφῆς καὶ ὁ τῶν παρ' Ἑβραίοις ἐπισημότατος ἱστορικῶν Φλαύϊος μνημονεύει, καὶ ἄλλην ἐπισυνάπτων ἱστορίαν περὶ τῆς τῶν Γαλιλαίων κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφυείσης χρόνους αἱρέσεως. ἧς καὶ παρ' ἡμῖν ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι μνήμην .. πεποίηται

Beda), ohne sich in der Bestimmung des Geburtsjahres dadurch beeinflussen zu lassen, indem sie für dieses entweder das 41. oder 42. Jahr des Augustus (Iren., Epiph., Eus., Hier., Aug., Zonar., Oros. u. A.) von dessen Consulat an (43 a. Chr.) gerechnet oder das 28. der aera Actiaca v. 31 a. Chr. (Clem., Eus.) annehmen. Nur Tertullian weicht davon ab und verlegt den Census in die Zeit des Sentius Saturninus [1]) hält aber doch das vollendete 41. J. des Augustus fest. Die Berechnung hat schon deßhalb keinen Werth, weil die Väter nicht von anderweitigen Daten ausgiengen, sondern lediglich nur nach Luc. 3, 1 das 15. Jahr der Regierung des Tiberius zu Grund legten. Jansen bemerkt endlich den historischen Irrthum, schiebt ihn aber auf Josephus über (c. 8 p. 55) und findet bei Maldonat Zustimmung. Selbst Toletus, welcher die Unterscheidung einiger zwischen der Schätzung bei Lucas und jener bei Josephus kennt, folgt doch dieser Hypothese. Erst a Lapide emancipirt sich, indem er für beide den Quirinius in Anspruch nimmt und den Sentius Saturninus zum ausführenden Beamten macht. Für die Statthalterschaft des Quirinius verweist er, wie nachdrücklich Aberle, auf den rector iuventutis, den er aber unrichtig nach dieser Stellung in Syrien zurückbleiben läßt. Damit sind wir zu dem historischen Resultat gelangt: Der von Lucas erwähnte Census ist verschieden von dem des Josephus, keiner von beiden ist bei einem andern Historiker erwähnt und es ist nun zu zeigen, 1. daß zur Zeit der Geburt Christi ein Reichscensus angeordnet wurde oder war, 2. dieser sich auf Judäa ausdehnen konnte und 3. unter Quirinius als Statthalter von Syrien ausgeführt wurde.

Von einem Ausschreiben eines allgemeinen, zu gleicher Zeit auf alle Provinzen des Reiches ausgedehnten Census ist nichts bekannt. Dagegen wissen wir, daß Augustus drei mal einen Census des römischen Volkes anordnete (726. 746. 767), der jedoch nur statistische Zwecke verfolgen konnte. Allein bei dem allgemein bekannten und zugegebenen Bestreben des Augustus, die zerrütteten Staatsfinanzen in Ordnung zu bringen, ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch für die Provinzen einen Census vorschrieb. In verschiedenen Provinzen (z. B. in Gallien, Asien, bei den Friesen) ist wirklich ein solcher nachweisbar abgehalten worden. Die Anordnung dafür verlegt Zumpt (S. 159) in das J. 27 (727), in welchem die Theilung der Provinzen zwischen Senat und Kaiser stattfand, Huschke (S. 32) in das J. 8 (746) wegen des Census des populus romanus. Beide berufen sich auf Cassiodor (Variar. 3, 52) und Suidas (s. v. ἀπογραφή). Diese waren allerdings christliche Schriftsteller des 6. und 10. Jahrhunderts, aber die Stellen lauten doch so genau, daß sie nicht lediglich aus Lucas abstrahirt sein können. Die Profanschriftsteller berücksichtigten ohnehin die Verwaltungsgeschichte viel weniger. Ein vollgiltiger Beweis dagegen kann auch das Stillschweigen des Josephus nicht sein. Denn aus der letzten Zeit des Herodes hatte er über diesen König vieles Andere zu melden und die Zeit des Archelaus, in deren Anfang die Vollendung des Census fallen mußte, hat er ja ganz übergangen. Es genügt für unsere Stelle aber auch die Annahme, daß der orbis romanus allmählich abgeschätzt wurde und diese schon früher angeordnete

---

(5, 37). Justin sagt Ap. 1, 34 p. 75 E: ἐν ᾗ (Βηθλεὲμ) ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.

1) Adv. Marc. 4, 19: sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent.

Schätzung sich um diese Zeit auf Syrien und Judäa erstreckte. Lucas konnte sich trotzdem so allgemein ausdrücken, da er mit δόγμα ἐξ. nur hervorheben wollte, daß die Abhaltung auf Grund eines kaiserlichen Befehles geschehen ist.

Gegen die Ausdehnung einer solchen Schätzung auf Judäa scheint freilich die Herrschaft des Herodes zu sprechen. Doch hatte derselbe sein Königthum nur von der Gunst des Kaisers, war ein rex restitutus, nicht ein eigentlicher rex socius, daher von des Kaisers Gnade abhängig und selbst in der testamentarischen Verfügung nicht frei. Das Beispiel der Cliten (Tac. Ann. 6, 41) zeigt wenigstens, daß unter solchen Königen Abschätzungen vorkamen, wenn auch nicht gesagt ist, daß dieselben von römischen Beamten geleitet wurden. Schon Pompejus hatte den Juden einen Tribut auferlegt, Cäsar ihn erneuert, Antonius dem Herodes bei der Ernennung zum König denselben vorgeschrieben. Deßhalb ist es an sich wahrscheinlich, daß derselbe auch unter Augustus fortbestand. Mt. 22, 17 spricht für eine spätere Abgabe an den römischen Kaiser. Wenn Herodes die Abgaben einzelnen Provinzen ganz oder theilweise nachgelassen hat und die jüdische Deputation sich nach seinem Tode in Rom über Steuerdruck beklagte, so kann daraus doch nur gefolgert werden, daß dem Herodes die Steuereintreibung überlassen blieb und er für den Tribut aufkommen mußte. Dies würde es wahrscheinlich machen, daß die Schätzung nicht das Vermögen, sondern die capita behufs Umlegung des Tributs betraf. Jedenfalls ist die Ausführung der jüdischen Gewohnheit accommodirt, welche die Eintheilung in Familien, Vaterländer und Tribus aus der Ueberlieferung erhalten hatte. So erklärt sich, daß sie ruhiger ablief als die spätere, welche eine vollständige Zuschlagung Judäa's an Syrien voraussetzte und den Charakter einer förmlichen Einverleibung des Eigenthums in das kaiserliche Hausgut hatte. Daher mußte auch der Davidide Joseph nach Bethlehem zur Angabe des Census. Die Mitreise Maria's war nach römischer Anschauung nicht nöthig [1]), lag aber bei einem census capitum nahe und hat noch specielle Gründe.

Hinsichtlich des dritten Punktes hat Zumpt aus Tac. Ann. 3, 48 bewiesen, daß Quirinius schon vor dem J. 6 p. Chr. Statthalter von Syrien gewesen ist, denn der Krieg gegen die Homonadenser konnte nur von einem Statthalter, und zwar dem Statthalter Syriens geführt werden. Mommsen und Schürer stimmen ihm bei [2]), wenn auch letzterer nicht das Spätjahr 4 a. Chr., sondern erst das Jahr 3 als Anfangstermin annimmt. Die Tiburtinische Inschrift [3]),

1) Was Huschke, auf den sich J. Grimm 1, 250 beruft, für die Selbstangabe der Frauen in den Provinzen beibringt (S. 123) ist ohne Bedeutung. Es ist eine Stelle aus Cicero Verr. 2, 56: in Timarchidis potestate sociorum populi romani antiquissimorum atque amicissimorum liberos, matres familias, bona fortunasque omnes fuisse und Sozomenus h. e. 5, 4: καὶ τὸ πλῆθος τῶν Χριστιανῶν σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶν ἀπογράψασθαι, καὶ καθάπερ ἐν ταῖς κώμαις φόρους τελεῖν προσέταξεν. Ueber die Art des Census ist hier nichts gesagt. Sepp beruft sich (1, 68) noch auf Dionysius Halic.

2) Gegen Mommsen spricht sich die Civiltà catt. 1876. Vol. XII. S. 206. 1881. Vol. V. S. 724 aus (Garucci), mit Berufung auf Borghesi und Patrizi. 1881. Vol. VI. S. 475 kommt sie noch einmal darauf zurück. Sie bemerkt, Quirinius habe den Krieg gegen die Homonadenser gar nicht als Statthalter von Syrien führen können, weil das Land derselben zu keiner römischen Provinz gehörte. Aber Quirinius mußte doch Truppen aus einer benachbarten Provinz haben und diese waren damals nur in Syrien (Schürer S. 101 f.).

3) Eine im J. 1764 in der Nähe von Tibur gefundene Inschrift. Dieselbe ist abgedruckt Zumpt S. 73, mit Mommsens Ergänzungen, Keim 1, 401 Anm., Schürer S. 163 Anm. 1.

welche schon von Sanclemente (de vulgaris aerae emendatione, 1793) für eine doppelte Statthalterschaft geltend gemacht wurde, ist freilich, weil ohne Namen, nicht entscheidend und wird auch von Zumpt auf Saturnin bezogen, aber als eine Bestätigung der aus Tacitus erschlossenen Statthalterschaft kann sie doch gelten. Doch scheint hiemit nicht viel gewonnen zu sein, weil aus Josephus bekannt ist, daß zur Zeit des Todes des Herodes Q. Varus noch Statthalter in Syrien war (Antt. 17, 5, 2. 9, 3. 10, 1. 9. 11, 1). Es ist daher nur anzunehmen, daß die Schätzung schon früher begann und erst unter Quirinius, der einige Zeit nach Herodes Tod Statthalter wurde, beendigt worden ist [1]). Hiefür spricht auch die Notiz des Tertullian über Sentius Saturninus (Zumpt). Sie war nach seinem Abtreten unter Varus ins Stocken gerathen wegen des nahen Todes des Herodes und erst von Quirinius wieder fest in die Hand genommen worden [2]). V. 3 würde nicht dagegen sprechen, weil Lucas nicht sagt, daß Joseph anläßlich des l e t z t e n A c t e s der Schätzung, sondern überhaupt anläßlich d e r S c h ä t z u n g nach Bethlehem reisen mußte. Bei einem historischen Datum würde man freilich eher die Nennung des den Census damals leitenden Beamten erwarten. Aber einmal bin ich nicht der Ansicht, daß Lucas eine ganz genaue chronologische Bestimmung geben wollte, sodann schreibt er für nichtpalästinische Leser, für welche die allgemeine, bekanntere Angabe genügte, um zu begreifen, daß Joseph mit Maria durch eine besondere Veranlassung nach Bethlehem gekommen ist. Eine andere Möglichkeit ist von Aberle vorgeschlagen worden. Quirinius sei damals zwar schon ernannter Statthalter gewesen, aber noch in Rom zurückgehalten worden, so daß er formell für die Römer Statthalter der Provinz war, obwohl factisch sein Vorgänger noch die Provinz verwaltete. Das Vorkommen eines verspäteten oder ganz unterbliebenen Abgangs in die Provinzen hat Aberle erwiesen (vgl. insbesondere 1868 S. 45 ff.), aber dafür, daß einem solchen ernannten Statthalter die Acte seines Vorgängers beigelegt wurden, ist kein Beispiel beigebracht. Schöpfte man die Nachrichten bloß aus den Listen in Rom, d. h. schlug man bei der chronologischen Bestimmung eines Ereignisses der Provinz die Listen in Rom nach, so fand man den nominellen Statthalter, befragte man die Geschichte, so den factischen, lautet allerdings sehr einleuchtend, aber thatsächlich wird doch bei wichtigen Ereignissen auch in den Listen eine Bemerkung über die dabei betheiligten Personen beigefügt worden sein. Folglich bleibt nur die erste Erklärung übrig, welche freilich unmöglich wäre, wenn der Census nicht vom Statthalter der jeweiligen Provinz vorgenommen wurde (Aberle). Aber zufolge allen Nachrichten war dies für die frühere Kaiserzeit Regel und wenn auch beim späteren Census des Quirinius dieser nicht ausdrücklich Statthalter genannt wird, so ist er doch in einer Weise bezeichnet, welche über seinen Charakter als Statthalter kaum einen Zweifel aufkommen läßt.

Am einfachsten wäre die Lösung, wenn man mit Rieß die Geburt Jesu in das J. 752 verlegte. Denn in diesem Jahre war Quirinius sicher im Orient [3]).

1) Nicht eine Unterscheidung des Schätzungsbefehls und der Ausführung erst im J. 7 p. Chr. (Gumpach, Lichtenstein, Neumeyer).

2) Sentius Saturninus war Statthalter von Syrien 8—6, Q. Varus 6—4, Sulp. Quirinius 3(4)—2 a. Chr., wenn man die Jahre Christi von 754 a. u. zählt. Vgl. Schürer S. 160 f. Zum Geburtsjahr 749 s. Mt. S. 94. 98.

3) Vgl. Tac. Ann. 3, 48, wo aber nicht: quod tunc patefecit in senatu laudatis in se officiis etc. als Worte des Quirinius aus dem J. 755 zu fassen sind (Rieß S. 70). Tiberius sprach sie im J. 774 als er die Uebernahme des Leichenbegängnisses auf Staatskosten beantragte.

Aber Rieß verlangt dafür solche Daten, welche mit allen anderen Annahmen im Widerspruch stehen. Er verlegt den Tod des Herodes in das Frühjahr 753, dehnt die Statthalterschaft des Sentius Saturninus bis zum J. 752 aus [1]) und nimmt den Bericht des Orosius (6, 22) als unzweifelhaft an, obwohl dessen Geburtsjahr Jesu (752) nur die bei den Vätern gewöhnliche, aus Luc. 3, 1 abgeleitete Annahme ist und das Schließen des Janustempels in diesem Jahre in einem eigenthümlichen Contrast zu dem Vorhergehenden steht. Sentius Saturninus war nach ihm Mittelsperson im Vollzuge des kaiserlichen Decretes, aber der unmittelbar mit dem Census Betraute war Quirinius [2]).

Mögen somit auch einige Punkte nicht so aufgehellt sein als es der strenge Historiker wünschte, so ist es doch auch vom historischen Standpunkte aus unmöglich, die ganze Angabe des Lucas als unrichtig abzuweisen. Auch Meyer und Weiß geben zu, daß etwas „Censusartiges" stattgefunden haben müsse. Eine kritisch-historische Formulirung ist aber bei Lucas nicht zu erwarten.

V. 3 *). Πάντες ist durch das vorangehende Συρίας näher bestimmt und nicht auf Judäa zu beschränken. Dies folgt auch aus εἰς τὴν ἑαυτοῦ π. nicht, denn es ist durchaus unrichtig, daß sich dem römischen Census jeder am Wohnorte oder an dem Orte, wo er sein forum originis hatte, unterwerfen mußte [3]). Beim römischen Census entschied das Bürgerrecht und in den Provinzen werden ähnliche Grundsätze gegolten haben. Erst aus dem folgenden Verse geht hervor, daß bei den Juden die Stammeszusammengehörigkeit den Ausschlag gab. Daß die Juden die Familienregister sorgfältig bewahrten und genau fortführten, ersehen wir aus Esr. 2, 59. 62. Jos. Vit. 1. Der Befehl des Herodes, alle Register zu vernichten (Eus. 1, 7, 13), ist schwerlich allgemein ausgeführt worden.

V. 4. Da Judäa gebirgig war und ἀναβαίνειν für die Reise nach Jerusalem den stehenden Ausdruck bildete, so ist auch hier ἀναβαίνειν gebraucht. Bethlehem lag noch höher als Jerusalem (c. 846 m.). πόλις Δαυείδ = Stadt David's als Geburtsort desselben, sonst war dies Jerusalem (2 Sam. 5, 7. 6, 12. 1 Kön. 3, 1 u. A.) [4]). Βηθλεέμ s. Mt. 2, 1 S. 94. Schon Hieronymus sym-

---

1) Aus Münzen sucht er für Varus die Zeit 752 f. zu beweisen. Er erreicht dies, indem er nicht die antiochenische (actische) Aera (723), sondern die Augusteische (727) zu Grunde legt. Aber der gewöhnliche Gebrauch der antiochenischen Aera auf den Münzen ist direct nachgewiesen.

2) So auch Münter, Neander, Hug, Schegg. Nur wird die Anwesenheit des Quirinius in die J. 746—750 verlegt. Tolet meint, Quirinius sei dem Varus zur Vollführung der Schätzung beigesellt gewesen und wie jener Statthalter genannt worden.

*) Statt εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν lies εἰς τὴν ἑαυτοῦ π. (ℵ^cBDLΞ). Dieses wurde durch die Recepta gesteigert.

3) Meyer, Weiß berufen sich hiefür auf Huschke S. 116 ff. Dieser sagt aber daselbst gerade das Gegentheil. Er bezeichnet den angeblichen Widerspruch in unserer Stelle als einen Zweifel, den erst die neue Afterkritik aufgebracht habe, welche annehme, daß die Römer den Census nicht in den Städten, denen man als Bürger angehörte, sondern in den Wohnörtern und den Bezirksstädten vorzunehmen pflegten. Dieser Zweifel sei völlig aus der Luft gegriffen. „Es leuchtet also ein, daß die Darstellung des Lucas mit dem Rechte des Census vollständig übereinstimmt" (S. 120. Vgl. Zumpt S. 105 ff.). Es ist also auch nicht nothwendig, εἰς τὴν ἰδίαν (ἑαυτοῦ) πόλιν dahin zu deuten, daß jeder, der sich an einem fremden Orte befand, dahin gieng, wo er zu Hause war (Hofm.), woraus folgte, daß Joseph nur vorübergehend in Nazareth war.

4) „Stadt" wird B. noch genannt Richt. 17, 7 f. Jos. Antt. 5, 7, 13. 6, 8, 1. 8, 10, 1. χωρίον 5, 2, 8. κώμη Joh. 7, 42.

bolisirt die Bedeutung des Namens (Brothausen) auf das daselbst Mensch gewordene Gottes Wort, welches das lebendige Brot für die Menschheit wurde [1]). οἶκος = בַּיִת, πατριά = מִשְׁפָּחָה. Die Vaterschaften (Geschlechter) bildeten zusammen den Stamm (φυλή, מַטֶּה). Doch nimmt Lucas hier auf diese jüdische Eintheilung keine Rücksicht, weil er sonst πατριά hätte voranstellen müssen, und die πατριά Φαρές gewesen wäre (Schegg). Indem er beide Ausdrücke neben einander stellt, will er die directe Abstammung von David betonen. Nach dem Exil bildeten überhaupt die Geschlechter und Familien die Grundlage der Genealogien (Esr. 8. Neh. 7. Win. RW. 2, 515). — V. 5 *). σὺν Μαριάμ könnte am natürlichsten mit ἀπαγρ. verbunden werden [2]), aber auch der Verbindung mit ἀνέβη [3]) steht nichts im Wege, wenn auch σὺν M. ziemlich weit nachsteht, denn alles Zwischenliegende ist durch Ἰωσήφ veranlaßt, so daß kein Hyperbaton (Mald.) vorliegt [4]). Diese Verbindung empfiehlt sich aber auch deßhalb, weil die historische Schwierigkeit, warum auch Maria nach Bethlehem zur professio mußte, übergangen, beziehungsweise beseitigt ist. Sie hat den Verlobten begleitet und dies ist für den Orientalen nicht so auffallend als es uns erscheint (Jans.). Joseph wollte wahrscheinlich Maria in diesem Zustande auch nicht allein zurücklassen. Darauf deutet auch οὔσῃ ἐγκύῳ hin, das nach dem Vorhergehenden überflüssig wäre, wenn es nicht den Grund für die Mitreise angibt: die (da sie) schwanger war [5]). Maria mußte aber als Mitreisende genannt werden, weil sie die Hauptperson der folgenden Erzählung bildet. ἐμνηστ. kann sie genannt werden, auch wenn die Ehe schon geschlossen war, weil dieselbe nicht vollzogen war. Lucas hat ja noch geflissentlicher als Matthäus die jungfräuliche Empfängniß hervorgehoben.

V. 6. Ἐπλήσθησαν κτλ. (vgl. 1, 57) scheint anzudeuten, daß Maria ihre Entbindung nicht für so nahe bevorstehend hielt [6]), so daß die Leitung der göttlichen Providenz sich in der ganzen Veranstaltung bewährte. Die gegentheilige Ansicht (Mald. [7]) u. A.) setzt voraus, daß Maria in den Plan der Vorsehung eingeweiht war, was sehr unwahrscheinlich ist. — V. 7 **). Wie über die Empfängniß geht Lucas mit dem einfachen ἔτεκεν schnell über die Geburt hinweg [8]).

1) Im Epitaphium Paulae matris spricht diese bei dem Besuche der specus salvatoris: salve Bethlehem, domus panis, in qua natus est ille panis, qui de caelo descendit. Salve Ephrata, regio uberrima, atque καρποφόρε, cuius fertilitas Deus est.

*) Wie 1, 27 ist ἐμνηστευμένη (אAB*C*DL) statt μεμν. zu lesen. γυναικί (AC²Δ It. Vulg.) ist Interpolation.

2) Ambr., Lyr., Jans., Tol., de Wette, Bleek, Meyer, Reischl, Bisp., Schürer, Grimm, Hofm.

3) Mald., Ebrard, Wiesel., Schegg, Sepp, God., Weiß.

4) Die Peschittho verbindet σὺν M. mit Δαυείδ, so daß auch für Maria die Davidische Abstammung ausgesprochen wäre. Andere haben es geradezu auf beide übertragen (Tatian bei Zahn, Tatian's Diatessaron. 1881. S. 118 f.).

5) Hofmann schließt daraus, daß die Einschreibung der schwangeren Verlobten bezweckt war, damit sie als sein Weib erscheine. Aber nach jüdischer Anschauung über das Verlöbniß war dieses Mittel gar nicht nothwendig.

6) Tol., a Lap., Beng., Bisp., Schegg, Mey., Weiß.

7) Vero etiam simile est, Mariam neque locum neque diem sui partus ignorasse.

**) Der Artikel vor φάτνῃ fehlt אABDL.

8) Ueber den Tag der Geburt ist natürlich noch weniger Sicherheit zu erlangen als über das Jahr. Schon Clemens Alex. bemerkt (Strom. 1, 21 p. 407): εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες· τὴν φασὶν ἔτους κή Αὐγούστου (28, l. 29 sc. post devictam Cleopatram), ἐν πέμπτῃ Πάχων καὶ εἰκάδι (20. Mai). Von den Basilidianern verlegten einige die

Exegetisch läßt sich weder hieraus noch aus dem viel angerufenen Einwickeln in Windeln ein Schluß über den Zustand der Mutter ziehen. Die Exegeten gehen nicht darauf ein bis auf Lyranus, von da aber wird bis zu Bisping und J. Grimm hier ein „non minimum argumentum, ad confirmandam ecclesiae catholicae sententiam, Mariam sine ruptura ulla corporis, sine ullo dolore peperisse“ (Mald., Tol.) gefunden. Schegg geht über das Nähere mit Recht hinweg. Die Frage ist eine dogmatische und aus der Stellung der Gottesmutter (vgl. 1, 28) zu beantworten [1]). Zu πρωτότοκος vgl. Mt. 1, 25 S. 91. Da Lucas vom jüdischen Standpunkt aus schreibt, so ist jene Annahme keine „Ausflucht“ (Mey., Weiß). σπαργανόω = in Windeln einwickeln (V. 12 und Ez. 16, 4 und spätere Griechen). ἐν φάτνῃ = in eine Krippe (vgl. 13, 15). Der Grund wird mit διότι κτλ. angegeben. τὸ κατάλυμα = die Herberge. An jedem Ort befindet sich eine öffentliche Herberge (Chan), in welcher die Reisenden sammt ihren Thieren unentgeltlich Unterkommen finden. Für den Unterhalt müssen sie selbst sorgen. Da Bethlehem klein war, so war auch die Herberge nicht groß und mußten die Privathäuser bei dem großen Zuflusse schnell überfüllt werden. Maria hat also in einem Stalle geboren. Ob in dem Stalle eines Hauses in Bethlehem, wie solche für die Arbeitsthiere im unteren Theile der Häuser in der Regel vorhanden sind, oder in einer als Stall benützten Höhle, welche zum Ort gehörte, ist exegetisch nicht auszumachen. Die mit Justin beginnende Tradition spricht

---

Geburt auf den 24. oder 25. Φαρμουθί (19. od. 20. April). Die Griechen und Syrer entschieden sich für den 6. Januar: ἕως ἐνδεκάτης Τυβί, καὶ πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰαννουαρίων, ὅτε ἀληθῶς τὰ Θεοφάνια ἐγένετο, καὶ ἐγεννήθη ... τῷ μὲν γὰρ ὄντι ἡ γέννησις τοῦ Χριστοῦ ἡ βεβαία Τυβὶ ἐνδεκάτη ἐστί (Epiph. h. 51, 29). Doch wurde vom 4. Jahrhundert an das Geburtsfest Jesu allgemein am 25. Dezember gefeiert. Der Natalis in carne wurde von Papst Julius I (337–352) von Epiphanie getrennt und auf den 25. Dezember verlegt. Dies blieb im Abendland fortbestehen (Aug. de trin. 4, 5; in Heptat. 2, 90), im Morgenland finden wir es bei Chrysostomus (Hom. 31 in diem nat.), nach welchem es in Rom von Alters her so gefeiert und von dort vor etwa 10 Jahren (von 386 ab gerechnet) in den Orient gekommen sei, und dem Chronicon paschale (vgl. Theol. Q.-S. 1867. S. 206 ff. Rieß, Geburtsjahr S. 64. 108 ff. Lehner S. 203 f. Funk und Krieg in der R.E. der christl. Alterthümer v. Kraus. 1881. S. 490 ff.).

1) Die erste Nachricht von der jungfräulichen Geburt mit dem Versuche einer historischen Begründung findet sich im Protevangelium Jacobi (19 f.), dann bei Clemens Alex. mit Berufung auf eine (unbekannte) alttestamentliche Stelle: ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γένησιν, οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσαν, φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι ... τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή (Strom. 7, 889 f. cf. Paed. 1, 6, 123) und Tertullian (de carne Christi c. 23 und c. Marc. 3, 11. 4, 21), welche den Gnostikern entgegen treten wollten. Ebenso Orig. H. 14 in Lucam, dagegen negirt er die Unreinigkeit Lev. 12, 2. Weiteres ist bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts nicht bekannt. Für die Ansicht des Protevangeliums und Clemens treten ein: Zeno von Verona (tract. II, 8), der erste unter den Lateinern, Epiph. (h. 30, 20), Ephräm (de nat. s. 9), der neben wirklicher Empfängniß und wirklicher Geburt die unverletzte Jungfrauschaft vertheidigt, Ambr. und alle folgenden. Gewöhnlich benützen sie Ez. 44, 2, das auch im Officium immac. conc. ad Sextam verwendet ist (s. Lehner S. 120–143). Zu Hieron. ist Dial. adv. Pel. 2, 4 und Comm. in Ez. 13, 44 zu vergleichen: Adv. Helvid (init. Paris. p. 443) sagt er: nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit: ipsa pannis involvit infantem: ipsa et mater et obstetrix fuit: et collocavit eum ... Quae sententia et apocryphorum deliramenta convincit, dum Maria ipsa pannis involvit infantem etc. Gegen die gnostischen Einwände bemerkt Cyrill: πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας, ὅτι εἰ σαρκὶ γεγέννηται ἡ παρθένος, διέφθαρται· εἰ δὲ οὐ διέφθαρται, κατὰ φαντασίαν γεγέννηται, φαμέν (Ez. 44, 2). καὶ εἰ ἀσυγχύτως ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀσπόρως πάντως συλληφθείς, ἀφθόρως γεγέννηται.

für eine Höhle (vgl. Matth. S. 104. Sepp, Jerusalem 1, S. 547 ff.), welche sehr frühe Gegenstand der Verehrung und Wallfahrt geworden ist, und über welcher die noch erhaltene Geburtskirche von der Kaiserin Helena gebaut wurde. Weil solche Höhlen dem Vieh zum Aufenthalt dienen und die Erwähnung der Krippe besonders darauf hinweist, so haben die bildlichen Darstellungen der Geburt die vorzüglichsten Arbeitsthiere der Juden [1]), den Ochsen und Esel zu Mitbewohnern der Höhle gemacht.

§ 13.

Die Hirten bei der Krippe.

2, 8—20.

Diesen Abschnitt bringt man gern mit 7, 22: den Armen wird das Evangelium verkündet, in Verbindung. Es ist in der That ein liebliches Bild, welches der Evangelist von den ersten Verehrern des göttlichen Kindes entwirft. Arme, einfältige Hirten, welche auf dem Felde bei ihren Herden Wache halten, werden von Gott zu der Krippe seines Sohnes geführt. Besser konnte der Anfang der Offenbarung desjenigen, welcher durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit eingehen, durch Kreuz zum Licht führen wollte, von Gott nicht bestimmt, von Lucas nicht beschrieben werden. Wohl leuchtet in der Engelerscheinung die Herrlichkeit des Gottessohnes wie ein Blitz in das Dunkel des Menschensohnes hinein, aber dieser Strahl ist nicht nur ein vorübergehender, sondern er hat auch nur den Zweck, den Hirten die nöthige Offenbarung und Anweisung zu geben. Deßhalb kann man nicht von einer Herrlichkeit neben der Niedrigkeit sprechen (Anon., J. Grimm) und noch weniger die ganze Erzählung als erfundene Illustration des πτωχοὶ εὐαγγελίζονται betrachten (Mey.). Nicht die Idee des Gegensatzes zwischen der Niedrigkeit Jesu und der göttlichen Herrlichkeit oder der Vereinigung der ganzen Gottesfamilie im Himmel wie auf Erden (Kol. 1, 20. Eph. 3, 15. Anon.) wird an den niedrigen und doch patriarchalisch geweihten Hirten illustrirt, sondern die Hirten werden zur Krippe des erniedrigten Gottessohnes berufen und sind ein Vorbild der Armen, welche durch Christus reich werden. Die Verachtung der Schafhirten (God.) ist wohl nicht berücksichtigt, denn dieselbe ist spättalmudisch. V. 8—14 Anweisung an die Hirten. V. 15—20 Ausführung des Befehls und Erfüllung des Zeichens.

---

1) Jes. 1, 3. Der Esel stand in großem Ansehen (Gen. 49, 14), war aber unrein. Die Fabel von der Verehrung des Esels (Eselkopfes) ist ohne allen Grund (Tac. H. 5, 4. Diod. Sic. 34, 1. Plut. symp. 4, 5. Jos. c. Ap. 2, 7. Göser, Theol. Q.-S. 1868. S. 583 ff.). Zum ersten Male erwähnt diese Thiere Orig. H. 13: quia festinantes venerant . . invenerunt . . et ipsum Salvatorem iacentem in praesepio. Illud erat, de quo propheta vaticinatus est dicens: cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui (Is. 1, 3). Ambr., Greg. Nyss. u. A. Hier. epit. Paulae: postquam vidit sacrum virginis diversorium et stabulum, in quo agnovit bos etc. Historisch referirt wird die Sache im Evangelium des Pseudo-Matthäus mit Bezug auf Jes. 1, 3 und Habak. 3, 2 (Tisch., Ev. apocr. p. 80), die künstlerische Verwendung der Scene zu Rom ist im J. 343 inschriftlich beglaubigt (Lehner S. 240. 314 f.). Lehner glaubt, daß Ochs und Esel ihre künstlerische Verwendung entweder direct den auf die Geburt Christi bezogenen Stellen der Propheten Jesaias und Habakuk, oder, was wahrscheinlicher sei, der auf dieselben gebauten apokryphen Anekdote verdanken. Bei der vielfachen Benützung der apokryphen Evangelien durch die Kunst ist letzteres allerdings weit wahrscheinlicher. Abbildungen aus den Katakomben s. Lehner Fig. 50 ff.

V. 8. Ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ gehört zu ἦσαν = und Hirten waren in derselben Gegend, d. h. in der Nähe (vgl. die Milchgrotte und das Dorf der Hirten, Sepp, Jer. 1, 571 ff.; Tobler, Bethlehem S. 252: 20 Minuten östlich von B.). ἀγραυλοῦντες ist nähere Bestimmung. ἀγραυλέω[1]) = auf dem Felde, besonders unter freiem Himmel sich aufhalten, auch übernachten. Im N. T. nur hier. φυλάσσω φύλακας = Wache halten, bei den LXX häufig für שָׁמַר מִשְׁמָרוֹת, auch bei den Klassikern. Gewöhnlich wird das conjugirte Substantiv nur beigefügt, wenn es dem Begriff des Verbums eine nähere Bestimmung gibt, also ein Adjectiv oder den Artikel oder ein Pronomen bei sich hat[2]). Deßhalb verbinden de W., Ew., Weiß u. A. τῆς νυκτός mit φυλακάς = Nachtwachen. Doch ist dies unnöthig, da die einfache Verbindung bei den LXX und Klassikern vorkommt, insofern φυλακή schon eine bestimmte Bedeutung: Wachposten, Wachdienst hat. Die Hirten hatten bestimmte Wachen bei den Herden zu halten. Mit νυκτός = bei Nacht werden dieselben zeitlich erklärt (Mey., Bl., Schegg, God.)[3]). — V. 9 *). ἐφίστημι wird bei den Klassikern häufig von den plötzlichen Erscheinungen von Göttern und anderen Wesen im Traume gebraucht (Pass. 1, 1286, 2. W. Grimm Lex. 184). Vgl. 24, 4: ein Engel des Herrn trat zu ihnen. δόξα κυρίου = כְּבוֹד יְהוָֹה = Herrlichkeit des Herrn wurde die lichte Wolke genannt, in welcher Gott den Juden seine Gegenwart und Macht offenbarte (Ex. 24, 17. 40 u. A. Röm. 9, 4. Apok. 15, 8. 21, 11. 23). Deßhalb bezeichnet δόξα allgemein den Lichtglanz, von welchem Gott umgeben ist (Mt. 17, 2. Apg. 7, 55. Ps. 104, 1. 2) und der auch seinen Boten zum Zeugniß ihrer Sendung verliehen wird (Mt. 28, 3. Lc. 24, 4). Zu φοβεῖν φόβον vgl. V. 8. — V. 10. μὴ φοβεῖσθε ist die Anrede wie 1, 13. 30. Als Grund gibt der Engel den Inhalt seiner Freudenbotschaft an, welcher sich auf das ganze Volk, d. h. das Volk Israel bezieht (Jes. 9, 2. 3). Ein Nachdruck liegt aber auf παντί nicht, als ob die Freude ungetrübter sei, wenn niemand von dem Glücke ausgeschlossen ist (Mald., Mey., Weiß), sondern die Nachricht

---

1) Von ἄγραυλος und dieses von ἀγρός, αὐλή. Als Curiosum kann die Ableitung bei Euth. gelten: ἀγραυλεῖν οἱ μὲν ἑρμηνεύουσι τὸ ἐν ἀγρῷ αὐλεῖν, εἴτουν σύρεγγι χρῆσθαι· οἱ δὲ τὸ ἐν ἀγρῷ αὐλίζεσθαι ἤγουν διανυκτερεύειν. Theophyl.

2) Buttm. 129. Win. 32, 2, 210. Krüg. 46, 5, 1. 2. Kühn. 410, 262 ff.

3) Daß hier die Herden der Rinder und Schafe geweidet wurden, welche zu den täglichen Opfern der Juden erforderlich waren (Sepp, Reischl, Schegg) ist Scheckalim 7, 4 nicht hinlänglich bezeugt. Denn es sind dort nur die verirrten Thiere gemeint (J. Grimm 1, 270). Aber schon David und Amos bezeugen das Hirtenleben in dieser Gegend. Die Fruchtbarkeit der Gegend spricht übrigens dafür, daß die Hirten nicht sehr zahlreich waren. Trotz der strengen Jahreszeit kann dort das Vieh im Freien gehalten werden, denn die Reisenden bezeugen, daß noch die Weihnachtszeit für die Futterkräuter günstig sei und oft das schönste Wetter habe (Tobler, Schubert, Ritter, Sepp). Wenn auch im November und Dezember die Regenzeit ist (Robinson 2, 505 f.) und der palästinensische Winter oft streng ist (Seetzen, Tobl. u. A., vgl. Sepp, Jer. 1, 775 ff. Leb. Jes. 1, 83), so ist doch das Austreiben oft möglich. Nach Sepp waren im Dezember 1845 13 Regentage, nach Ritter (15, 1, 517) bezeichnet die Schneezeit (2 Sam. 23, 20) wohl den Januar. Dieser ist der kälteste Monat (Petermann, Mittheilungen. 1858. S. 37 f.), aber auch in diesem Monat sei der niedrigste Thermometerstand + 1° R. Was bei Lightfoot p. 722 aus dem Talmud über das Austreiben (März) und Eintreiben (November) der Herden angeführt ist, bezieht sich auf die Herden in der Wüste (pecora eremi). Die Herden in der Nähe der Ortschaften konnten bei günstiger Witterung auch im Dezember ausgetrieben und in wärmeren Nächten auf dem Felde gelassen werden.

*) Ἰδού fehlt ℵBLΞ.

wird nur als eine das Volk, nicht die Hirten allein betreffende bezeichnet. ἥτις .. λαῷ ist die Erklärung von χαρ. μεγ. groß, weil für ganz Israel. Vgl. V. 31: πάντων τῶν λαῶν und V. 32: λαοῦ τοῦ Ἰσραήλ [1]). ἥτις ist nicht = welche ja, sondern steht für das einfache ἥ wie 2, 4. 9, 30. 23, 18. Apg. 17, 10. 23, 14. Ebenso wenig darf ὑμῖν im Unterschiede von den Pharisäern und Schriftgelehrten betont werden (Jans., Mald., Tol.). Die Hirten sind fromme Israeliten, welche die Ankunft des Messias erwarten und die Nachricht von der Erlösung ihres Volkes mit großer Freude begrüßen. Der Gedanke, daß ein Theil ausgeschlossen sein könnte, kam ihnen gar nicht in den Sinn. Dies müßte aber vorausgesetzt werden, wenn das eine oder andere Wort einen Nachdruck haben sollte. Anders stellt sich die Sache, wenn man fragt, warum nur wenige und warum gerade Hirten Zeugen der Geburt des Weltheilandes sein sollten. Auf das Erste ist mit dem ganzen Gang der Menschwerdung und Erlösung als einer Erniedrigung des Gottessohnes, auf das Andere mit dem Charakter der Hirten zu antworten [2]). Wie sein Ahnherr David einstens auf Bethlehems Fluren die Herden geweidet und von der Herde weg zur Leitung des Volkes berufen worden war, so war der Sprößling aus dem Stamme Davids ein Hirte des Volkes, von Hirten zuerst begrüßt. — V. 11 gibt den Inhalt der Botschaft an. ὑμῖν bei ἐτέχθη stellt die Hirten als Repräsentanten des Volkes dar [3]). σωτήρ = Retter, Helfer, Heiland s. Mt. 1, 1 S. 66 f. Der Artikel fehlt wie bei Χριστός und κύριος, weil die nähere Bestimmung erst folgen soll. Χριστός schreibt T. groß, Tg., H. klein. Aber auch in letzterem Falle kann es nicht einfach = Gesalbter, sondern muß = Messias genommen werden. Dieser war in jener Zeit der Gesalbte κατ' ἐξοχήν und mußte auch ohne Artikel von den Hirten so verstanden werden. Der Artikel kann hier aber auch fehlen, weil Χριστός später die appellative Bedeutung verloren hat und zum nomen proprium geworden ist. κύριος neben Χριστός ist nicht = אֲדֹנָי יְהוָֹה, sondern der welcher die Herrschaft hat (אָדוֹן) Phil. 2, 11. Auf seinen Schultern ruht Herrschaft (Jes. 9, 6). ἐν πόλει Δαυείδ gehört zu ἐτέχθη und gibt zugleich einen Beweis für die Messianität des neugeborenen Herrschers. — V. 12 *). τοῦτο ὑμῖν τὸ σ. = dies sei euch das Zeichen wird oft gebraucht, um die Wahrheit des Gesagten durch das Versprechen eines äußerlichen Zeichens zu bekräftigen (1 Sam. 10, 2. Jes. 37, 30. 38, 7). Demgemäß könnte man erwarten, daß der Engel das Zeichen

1) Unrichtig deuten Beda und Theophyl. das ganze Volk von dem Volke der Gläubigen, welches aus allen Nationen zusammengesetzt ist. Die meisten Juden blieben ungläubig, aber eine Freudenbotschaft für das Volk als solches war die Nachricht des Engels doch.

2) Orig.: τί δήποτε οὐκ ἀπῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα; οὐκ ἐζήτησε τοὺς γραμματεῖς καὶ τοὺς Φαρισαίους; .. ὅτι ἐκεῖνοι μὲν ἦσαν διεφθαρμένοι, καὶ τῷ φθόνῳ ἤμελλον διαπρίεσθαι· οὗτοι (ποιμένες) δὲ ἄπλαστοι ἦσαν, τὴν παλαιὰν πολιτείαν ζηλοῦντες τῶν πατριαρχῶν καὶ αὐτοῦ Μωυσέως· ποιμένες γὰρ ἦσαν καὶ οὗτοι. Euth. u. A. Titus vergleicht sie mit den Propheten, welche Hirten im geistigen Sinne waren. Cyrill feiert sie als Vorbilder der künftigen geistigen Hirten.

3) Eigenthümlich Jans.: h. e. humano generi, ad insinuandum quod non angelis, sed nobis iam natus erat. Noch unrichtiger ist die Unterscheidung von der Geburt aus dem Vater.

*) Κείμενον ist nach ℵcABLΞ Verss. Tg., H. beizubehalten. καί (ℵcBLΞ Tg., H.) ist in der Rec. nicht wegen der Verschiedenartigkeit der Participien ausgefallen, sondern zur Verbindung derselben eingeschoben. Nach V. 7 wurde es leicht aufgenommen.

zur Erkennung der Messianität angebe (Beda [1]), Bern., Schegg, Godet; theilweise Reischl, Weiß). Allein es ist nicht einzusehen, wie die Hirten hierin hätten die Messianität erkennen sollen. Der „gewaltige Gegensatz" mag für die Christen das Unterpfand der Wahrheit enthalten, für die Hirten konnte es nicht der Fall sein. Ihnen war vielmehr die Lichterscheinung des Engels und der Chor der singenden Engel ein Beweis für den übernatürlichen Charakter des Vorgangs. Das Liegen in der Krippe aber konnte ihnen nur als Zeichen zur Erkennung des Kindes, von welchem der Engel geredet hatte, dienen. Er hatte ja zuvor gesagt: ἐτέχθη und nun gibt er ihnen das Zeichen, daß und wo das neugeborene Kind zu finden ist. Freilich sind in dieser Nacht in Bethlehem schwerlich mehrere Kinder geboren worden, aber die Hirten mußten doch versichert sein, daß sie wirklich das vom Engel bezeichnete Kind gefunden haben. Wenn sie aber dieses an dem Zeichen erkannt haben, so ist ihnen die Richtigkeit dieser Angabe des Engels wieder ein Beweis für die Wahrheit seiner ganzen Rede, obwohl der Augenschein derselben widerspricht. Das Zeichen bestätigt also die Worte des Engels für die Gegenwart und Zukunft (Euth. [2]), Jans., Mald., Tol., Grot. und die Neueren). κείμενος ἐν φάτνῃ = in einer Krippe liegend scheint für ein Zeichen zu allgemein zu sein, wird aber begreiflich, wenn φάτνη nicht auf einen Stall in der Stadt selbst, sondern auf eine den Hirten bekannte mit einer Krippe versehene Höhle in der Nähe ihrer Herden hinweist (Jans., Mey., Bisp., Weiß). Eine nähere Angabe des Engels (Mald. [3]) oder eine besondere göttliche Leitung (Tol., Olsh., Schegg) ist dann nicht nothwendig. ἐσπαργωμένον gehört nicht zum Zeichen, da das Einwickeln wohl etwas Gewöhnliches war. Denn schlechte Windeln (panni squalentes Beda, Mald. u. A.) sind nicht angedeutet und wären kein besonderes Zeichen. ἐσπ. ist wahrscheinlich mit Rücksicht auf V. 7 eine adjectivische Bestimmung (Mey., Win. 45, 2, 323) und καί erst später hinzugefügt.

V. 13. Γίγνεσθαι σύν τινι = sich einem zugesellen, zu einem hinzukommen (Xen. Cyr. 5, 3, 8). στρατιὰ οὐράνιος = στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ = צְבָא הַשָּׁמַיִם die himmlische Heerschar, d. h. die Engel, welche den Thron Gottes umgeben (1 Kön. 22, 19. 2 Chron. 18, 18. Ps. 103, 21. 148, 2. Nehem. 9, 6. Dan. 7, 9). αἰνεῖν τὸν θεόν = Gott loben, bei den LXX häufig für הִלֵּל. Die Engel verkünden stets das Lob Gottes (Ps. 148, 1. 2. Jes. 6, 3 f. Dan. 10, 6 u. A.). Das Erscheinen der Engel in diesem Augenblicke hat eine Beziehung auf die Geburt des Herrn und auf die Hirten. Weil sie am Wohl und Wehe des Menschen theilnehmen, preisen sie Gott wegen der Geburt des menschgewordenen Gottessohnes, durch welchen die Menschheit wieder Zutritt zu Gott bekommen sollte, wie sie einst Gott bei der Weltschöpfung zujauchzten (Job. 38, 7). Den Hirten aber dient ihre Erscheinung zur Bestätigung der Engelsworte, daß mit der Geburt des Kindes dem ganzen Volke ein großes Glück zu theil

1) Et notandum solertius quod signum nati Salvatoris datur, infantem non Tyrio exceptum ostro, sed pannis squalentibus involutum, non in ornatis auro stratoriis, sed in praesepibus inveniendum. Hoc est non tantum humilitatis eum et mortalitatis, sed et paupertatis habitum suscepisse pro nobis. Dies ist aber doch kein signum distinctionis (Mald., Tol.), sondern gleichfalls ein signum probationis (Jans.), nur für einen besonderen Theil der Botschaft.

2) Τοῦτο ὑμῖν τὸ τεκμήριον τοῦ ἀληθεύειν με.

3) Er betont das Liegen in einer Krippe beim Eintritte der Hirten. Die Mutter hätte es auch vor die Hirten kamen, wieder herausnehmen können.

geworden sei [1]). — V. 14 *). Ehre in der Höhe (ist) Gott und Friede unter den Menschen des Wohlgefallens. Als Copula ist das gewöhnliche ἐστί zu ergänzen (Mald., Tol., Mey., Schegg, Weiß u. A.). Denn wohl wird zuweilen auch ἔστω und εἴη ausgelassen (Win. 64, 2, 544) und wäre es nicht auffallend, daß die Engel zum Preis Gottes auffordern, aber der ebenso kurze als inhaltsreiche Gesang würde zu einem bloßen Wunsch herabgedrückt, wenn auch zu εἰρήνη ein ἔστω oder εἴη zu ergänzen wäre [2]). Die großartige Thatsache der objectiven, jetzt grundgelegten Versöhnung zwischen Himmel und Erde ist es, welche die Engel preisen und deren Wirkung sie mit dem Frieden unter den Menschen verkünden [3]). ὕψιστα steht bei den LXX für מְרוֹמִים = die oberste Gegend, der (oberste) Himmel (19, 38. Mt. 21, 9. Mc. 11, 10. Job. 16, 19. Jes. 57, 15). Die Engel verkünden, daß im Himmel Gott Lobgesänge angestimmt werden. Daran knüpfen sie den Preis dessen, was auf Erden den Menschen geworden ist. εἰρήνη, auf die schon Michäas hingewiesen hat (5, 2 ff.), ist nicht bloß Glück, Freude oder Aehnliches, sondern der Friede κατ' ἐξοχήν, d. h. der Friede, welcher durch die Menschwerdung zwischen Gott und den Menschen hergestellt worden ist, kraft dessen Gott dem Menschengeschlechte Sünde und Schuld nachgelassen und um seines Sohnes willen die Menschen wieder in Gnaden als Kinder Gottes angenommen hat (Tit.) [4]). Der Friede ist also der Inbegriff alles dessen, was dem Menschen in dem durch den Erlöser ihm geschenkten Heile zu theil wird (Joh. 14, 27. 16, 33. Kol. 1, 20). Die Verweisung auf die Schließung des Janustempels, welche seit Orosius gebräuchlich ist, hat für unsere Stelle keine Bedeutung, wenn auch der Zeitpunkt besser fixirt werden könnte. Schon Orig. hat dafür gut auf Mt. 10, 34 hingewiesen. ἐν ἀνθρώποις = unter den Menschen, was bei der Lesart εὐδοκίας selbstverständlich ist, weil es nicht zu Letzterem gezogen werden kann. Aber auch bei der Lesart εὐδοκία müßte man so übersetzen, denn was den Menschen geworden ist und nicht was sie besitzen ist Gegenstand des Lobpreises. Wohlgefallen an den Menschen nach εὐδοκεῖν ἐν (Born., Hofm.) würde zu ἐπὶ γῆς nicht passen. εὐδοκία wäre parallel zu εἰρήνη, ob man es als Grund (de W.) oder als Folge (Bl., Mey., Weiß) von εἰρήνη betrachte. Letzteres ist der Fall, wenn man ἐν ἀνθρ. auf die Bekehrten, Ersteres wenn man dasselbe auf das ganze Geschlecht bezieht. Erasm., Jans. u. A. nehmen pax et bona voluntas =: in terra pax h. e. bona voluntas Dei erga homines. εὐδοκίας ist gen. qual. nach hebräischer Umschreibung wie υἱοὶ ἀπειθείας

1) Ambr. macht eine schöne mystische Anwendung von Mc. 1, 13: „cum bestiis erat et angeli ministrabant ei", ut in altero misericordiae insigne, in altero divinae iudicium potestatis agnoscas. Tuum est quod bestias patitur, suum quod ab angelis praedicatur.

*) Vor ἐν lesen Cop. Syr. καί. Statt εὐδοκία (ℵ^{c}B^{3}LΔΞ Verss. und Väter) ist εὐδοκίας (ℵ*AB*D It. Vulg. Go. Chr., Iren., Orig., Aug.) zu lesen. Auffallend ist, daß die Griechen von Chrysostomus an stets den Nominativ haben und Erasm., Jans., Mald. nur diesen in den griechischen Codices vorfinden.

2) Eine verschiedene Ergänzung in beiden Gliedern (Godet nach Aelteren) ist nicht gerechtfertigt. Optative aber nicht pure optative (Jans.) ist nicht genau. Denn zuerst affirmative und dann optative. Das Objective muß subjectiv angeeignet werden.

3) „Bei dem Lobgesange der Engel 2, 14 . . ist schon längst und mit voller Richtigkeit bemerkt worden, daß er das Thema sei, welches im Epheser- und Kolosserbriefe (vgl. Eph. 1, 3—14. 3, 1 ff. Kol. 1) nur weiter ausgeführt wäre" (Anon. S. 227).

4) Indem er aber εἰρήνη persönlich = Χριστός nimmt, erklärt er sonderbarerweise: δόξα τῷ ἐν ὑψίστοις ὄντι θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ γενομένῳ. Aehnlich Born.: Χριστὸς ὁ κύριος δόξα ἔσται ἐν ὑψίστοις ὄντι θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη.

(Eph. 2, 2), τέκνα ὑπακοῆς (1 Petr. 1, 14), υἱοὶ φωτός (Lc. 16, 8. Eph. 5, 8), wozu noch das freilich andersartige ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας zu vergleichen ist (Buttm. 141. Win. 35, 2, 223 f.) [1]). Das Wort εὐδοκία ist den Griechen unbekannt, steht in den Psalmen für רָצוֹן = Wohlgefallen, das Gott verliehen hat (Ps. 5, 13. 30, 8. 145, 16) und ist in diesem Sinne auch hier zu erklären, nicht = voluntas oder laetitia. Die Vulgata übersetzt bonae voluntatis, das aber wie Ps. 5, 13: scuto bonae voluntatis coronasti nos im Sinne von Wohlgefallen zu nehmen ist. Auf den Menschen ruht nach der Geburt des Messias das Wohlgefallen Gottes, weil die Realisirung der Erlösung in der Incarnation als schon bewirkt betrachtet wird. Der Gottessohn ist ein Glied des Menschengeschlechtes, also die Menschen seine Brüder und Miterben geworden [2]). Deßhalb empfiehlt es sich ἐν ἀνθρ. allgemein zu fassen (Mey., Schegg). Factisch und subjectiv wird das Wohlgefallen freilich nur denen von Nutzen, welche wirklich die Heilsgnade sich aneignen. Insofern kann man nach 1, 17. 76 f. vorzüglich an die Bekehrten denken (Weiß) [3]). Der Satz zeigt also einen gut gegliederten Parallelismus: δόξα und εἰρήνη, ἐν ὑψίστοις und ἐπὶ γῆς, θεῷ und ἀνθρώποις. Die Dreitheilung: gloria Deo in caelo, pax hominum inter sese in terra, Dei erga homines beneplacitum (Euth. [4]) Theophyl., Erasm., Ebrard, Lange, Godet) setzt die Lesart εὐδοκία voraus [5]).

V. 15 *). Nach der Lesart der Rec. beginnt mit καὶ οἱ ἀνθρ. der Nachsatz, der nach ἐγένετο oft mit καί anfängt. Gleich auch ist καί nur bei einer Vergleichung in derselben Kategorie. οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμ. sind wegen des zweiten Artikels nicht die Hirtenleute, sondern die Leute, nemlich die Hirten, im Gegensatze zu den Engeln (Krüg. 50, 7, 6). διέρχομαι = hindurchgehen sc. durch das Feld bis hin zu Bethlehem (Apg. 9, 38. 11, 19). ἕως B. deutet einen weiteren Weg an. δή urgirt in Verbindung mit Imperativen und Conjunctiven die einzelnen Begriffe rücksichtlich ihrer Bedeutsamkeit (Krüg. 69, 17, 2): eben, sofort. Doch dürfte es hier mehr in der Bedeutung von igitur, ergo = so, also stehen (Kühn. 500, 4, 681). ῥῆμα = דָּבָר = die Sache, welche geschehen ist, insofern sie den Hirten verkündet wurde. ὃ — ἡμῖν ist also nicht Epexegese dazu (Mey., Weiß), sondern gibt an, woher sie die Sache erfahren haben. Noch weniger ist τὸ γεγονός

1) Born.: „insolens verborum series“, „abnorme dicendi genus“. Godet: „singulièrement forcé et presque barbare.“ Aber dieser Sprachgebrauch ist schon durch τέκνα ὀργῆς (Eph. 2, 3), welches das gerade Gegenspiel unseres Ausdrucks ist, allein gerechtfertigt. Kinder des Zornes, d. h. auf welchen der göttliche Zorn lastet. Menschen des Wohlgefallens, d. h. auf welchen das göttliche Wohlgefallen ruht. Vgl. auch ἀνὴρ ἐλέους Sir. 44, 24.

2) Chrys. in Col. H. 3, 3: τί ἐστιν εὐδοκία; καταλλαγή· οὐκέτι μεσότοιχόν ἐστιν ὁ οὐρανός. Euth.: ἐν ἀνθρώποις νῦν ἡ πάλαι εὐδοκία τοῦ πατρός· αὕτη δέ ἐστι τὸ ἐνανθρωπῆσαι τὸν υἱόν . . νῦν γὰρ πεπλήρωται, ὃ πάλαι εὐδοκησεν.

3) Testam. XII patr. p. 587: καὶ εὐδοκήσει κύριος ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ἕως αἰώνων. Beda: videlicet bonae voluntatis, h. e. eis qui suscipiunt natum Christum, non autem Herodi etc. Ambr., Bern., Theophyl., Erasm., Mald. u. A.

4) Nach Chrys. H. 3, 3 in Col.: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

5) Vilmar bemerkt einfach: „diese Doxologie ist eine dreitheilige, nicht wie nach der Vulgata: Gloria . . . bei den Katholiken eine zweitheilige (εὐδοκίας wird dann gelesen st. εὐδοκία)“, ohne die Lesart auch nur kritisch anzusehen. Er vertheilt die 3 Theile auf den Vater (gloria), den Sohn (pax) und den h. Geist (bona voluntas).

*) Καὶ οἱ ἄνθρωποι vor οἱ ποιμένες fehlt ℵBLΞ It. Vulg. Sab. Cop. Syrsch Arm. Es ist wahrscheinlich als Gegensatz zu οἱ ἄγγελοι in die Rec. hineingekommen. Statt εἶπον lesen T., H. nach ℵB ἐλάλουν. Vulg.: loquebantur.

sammt dem Relativsatze als Apposition zu τὸ ῥῆμα τοῦτο zu beziehen (Hofm.). Videamus verbum quod factum est gab für die mystische Exegese eine schöne Gelegenheit, an das Verbum caro factum est zu erinnern (Beda). — V. 16 *). Lucas berichtet einfach, daß die Hirten es angetroffen haben, wie es der Engel vorausgesagt hatte, ohne über das Wie etwas beizufügen. Daß sie beim Eintritte Maria und Joseph zuerst erblickten, ist selbstverständlich und wird vom Evangelisten bloß zur Beschreibung beigefügt. „Zwecklos" ist daher in der Erzählung die Notiz nicht, wenn auch nicht damit angezeigt ist, daß die Hirten sich erst allmählich von der Frauen- und Mannsgestalt aus orientirten (J. Grimm, God.). Sie eilten, weil die wunderbare Erscheinung ihr Verlangen erregt hatte. ἀνευρίσκω = auffinden (noch Apg. 21, 4) setzt nicht nothwendig ein Suchen voraus. Dies liegt schon in dem Hingehen, um sich von der Richtigkeit des Gesagten zu überzeugen (V. 12). — V. 17 **). Hier ist ῥῆμα in der Wortbedeutung zu nehmen. Die Hirten erzählten die Worte, welche der Engel über dieses Kind ihnen verkündigt hatte. — V. 18. περὶ τῶν λαλ. gehört zu ἐθαύμασαν, wenn dieses auch selten (Plat. Tim. 80 C) mit περί construirt wird. Die πάντες οἱ ἀκ. sind nicht die Eltern und sonstigen Anwesenden (Weiß) [1]), da letztere nach V. 16 nicht vorausgesetzt sind, sondern außer den Eltern alle diejenigen, welche später durch die Hirten davon erfuhren (Euth., Theophyl., Jans., Tol., Mey., Sepp, Grimm u. A. zum Theil schon Ambr. [2]). Ob dies viele (Euth. u. A.) oder wenige (Schegg) waren läßt sich aus dem Texte nicht abnehmen, denn πάντες erhält durch οἱ ἀκ. eine nähere Bestimmung. An sich ist es wahrscheinlich, daß die Hirten die Kunde möglichst zu verbreiten suchten, denn wir machen auch später bei den Geheilten dieselbe Wahrnehmung. Dagegen spricht nicht, daß die Sache sammt dem Kindermord später ganz in Vergessenheit gerieth, so daß selbst Josephus von Letzterem nichts mehr erfuhr. Die Bethlehemiten haben sich schwerlich überzeugen lassen, daß in dem armen Kinde der Messias zu verehren sei. Auch ganz Jerusalem kam bei der Ankunft der Weisen in Aufregung. Weil sie aber von dem neugeborenen König nichts weiter erfuhren, so kümmerten sie sich nicht mehr um ihn. Die Erfahrung lehrt, daß die Volksmeinung in solchen Dingen schnell wechselt. — V. 19. Maria gehört nicht zu denjenigen, welche sich wunderten. Denn sie war vorher über die Ereignisse aufgeklärt worden, so daß sie nur die Worte (der Hirten) in ihrem Herzen zu bewahren und sie mit den andern (Beda: den prophetischen Sprüchen) zu vergleichen hatte, um sich den wunderbaren Gang des Erlösungswerkes klar vor Augen zu halten. Bemerke das Imperf. συνετ. gegenüber dem Aor. ἐθαύμασαν. Nicht ohne Grund

*) T., Tg., H. lesen ἦλθαν und ἀνεῦραν nach B*LΞ und ℵ*B*.

**) Διεγνώρισαν (AΔ Rec.) ist Steigerung für ἐγνώρισαν (ℵBDLΞ). Letzteres könnte allerdings auch nach V. 15 conformirt sein, aber eine Steigerung ist wegen des Folgenden doch eher auf Rechnung des Abschreibers zu setzen. διαγνωρίζειν findet sich außerdem nur noch bei Schol. in Bekk. Anecd. p. 787 = genau unterscheiden. In ähnlichem Sinne erklärt es Euth. auch hier: ἤγουν ἐπληροφορήθησαν περὶ τοῦ ῥήματος. Vulg. cognoverunt. Es heißt aber auch nicht divulgare (Jans., Mey., God. u. A.) oder διαγορεύειν = der Reihe nach durchsprechen (Hofm.), sondern genau kundthun.

1) Orig. H. 16: tam illi (pastores) quam parentes videntes quae facta erant, admirabantur super hoc.

2) A pastoribus etiam Maria fidem colligit. A pastoribus populus ad Dei reverentiam congregatur. Mirati enim sunt etc. Nach Sepp, 1, 87 f. waren die Hirten zuerst in die Stadt gegangen und hatten alle Bekannten herausgerufen, um sie mit zu Zeugen und Theilnehmern der wunderbaren Vorgänge zu machen.

findet man hier eine indirecte Angabe der Quelle des Evangelisten [1]). Zu συντηρέω = bei sich (im Geiste) bewahren vgl. Theodot. zu Dan. 7, 28 (t. vulg.: ἐν τῇ καρδίᾳ μου διετήρησα). Sir. 39, 2. 28, 3. συμβάλλω = zusammenlegen, d. i. zusammenreimen, sich deuten, erwägen (Pass. 2, 1620, 1. Jos. Antt. 2, 5, 3). Vulg.: conferre. συμβ. ἐν τῇ καρδίᾳ kommt sonst nirgends mehr vor, Jos. τῷ λογισμῷ [2]). Das Aufbewahren und Erwägen beweist die Sorgfalt, mit welcher Maria die dem Volke unverständlichen Offenbarungen vor Profanation bewahrte [3]). Dies schließt aber nicht aus, daß sie nach eingetretener Erfüllung im Kreise der Apostel davon Mittheilung machte. Maria ante praecepta apostolica tacet (Ambr.). — V. 20 [*]). Die Bemerkung von der Rückkehr der Hirten zu ihren Herden erweckt die Vermuthung, daß alles Vorhergehende sich vor derselben zugetragen habe. Dies ist aber wegen V. 18 nicht möglich, da πάντες unerklärlich bliebe. Daher ist V. 20 als eine nachträgliche Bemerkung zu betrachten, mit welcher Lucas seine Erzählung zum Abschlusse bringt (vgl. 1, 56. 64). δοξάζειν und αἰνεῖν sind synonym, jenes = preisen, verherrlichen nimmt mehr auf die geoffenbarte göttliche Herrlichkeit, dieses = loben mehr auf die Zustimmung zu dem von Gott Vollbrachten Bezug. ἐπί = wegen (Krüg. 68, 41, 6) steht auch Apg. 4, 21. 2 Kor. 9, 13 bei δοξάζειν. πᾶσιν οἷς ist gewöhnliche Attraction. ἤκουσαν ist wegen des folgenden ἴδον (εἶδον) κτλ. auf das, was sie in Bethlehem zur Bestätigung der Engelsbotschaft in Erfahrung gebracht hatten (Grot., Beng., Mey., Bl. u. A.), nicht auf die Engelsbotschaft selbst (Beda, Erasm., Jans., Mald., God., Hofm.) zu beziehen. Auch Schegg und Hofm. verbinden καθώς nur mit ἴδον.: „über alles, was sie hörten, und daß sie alles so sahen u. s. w.“ Allein abgesehen davon, daß die Construction diese Erklärung nicht empfiehlt, widerspricht die andere Erklärung auch V. 11 nicht, denn der Engel hat ihnen verkündigt, daß der Erlöser geboren sei und für seine Worte ein Zeichen angegeben. Ueber Ersteres konnten sie im Stalle von Maria und Joseph wohl etwas gehört haben.

§ 14.
Die Beschneidung und die Darstellung Jesu.
2, 21—40.

Mehr als irgendwo in der Kindheitsgeschichte tritt hier der israelitische Charakter derselben zu Tage. Jesus unterwirft sich dem Gesetze der Beschneidung und der Auslösung der Erstgeburt, seine Mutter dem Gesetze der Reinigung.

1) Theophyl. bezieht sogar τὰ ῥήματα ταῦτα auf die von Lucas berichteten Erzählungen, da auch die Erzählung der Ereignisse in Worten geschehe. Jans., Mald. Schegg glaubt (1, 129), daß diese Beschränkung der Quellen der Erzählung auf einen sehr engen Kreis von Zeugen die Lücken und Berichte erklärlich mache und nahe lege, daß z. B. Matthäus von der Anbetung der Hirten, Lucas dagegen von jener der Weisen nichts in Erfahrung gebracht habe. Wenn aber doch „alle staunten, aber vergaßen wieder, was sie gehört hatten, Maria aber behielt und bewahrte alle Worte bei sich“, so bleibt nur Maria als Quelle übrig und sie stand Matthäus näher als Lucas.

2) Euth.: παρεξετάζουσα ταῦτα καθ' ἑαυτήν, πρός τε τὸν ἐξ ἀρχῆς εὐαγγελισμὸν τοῦ Γαβριήλ, καὶ τὴν ἄσπορον σύλληψιν, καὶ τὴν ἀνώδινον κύησιν, καὶ τὸν ἄφθορον τόκον καὶ τελειοτέραν ἠρέμα δεχομένη πληροφορίαν.

3) Ambr.: discamus sanctae virginis in omnibus castitatem, quae non minus ore pudica quam corpore argumenta fidei conferebat in corpore.

*) Statt ἐπέστρεψαν lies mit allen Mjscl. ὑπέστ.

Die Thatsachen an sich können nicht befremden, denn Jesus gieng aus dem israelitischen Volke hervor und wollte als der verheißene Messias das Zeichen des alten Bundes und als der Erlöser das Zeichen der Sünde an sich tragen, um den neuen Bund des geistigen Israels zu stiften und die Schuld der Sünde zu tilgen [1]). Aber warum hat gerade Lucas diese Thatsachen berichtet? Scheint er nicht mit dem Apostel Paulus, welcher gegen dies Gesetz des Fleisches ankämpfte (Gal. 5, 3), in Widerspruch zu kommen? Nicht im Geringsten. Lucas referirt einfach die Thatsachen, ohne die Verpflichtung zu den Institutionen zu erwähnen. Er zeigt, wie Jesus sich unter das Gesetz begab, um diejenigen, welche unter dem Joche desselben seufzten, von ihrer Last zu befreien. Er verwendet beide demüthigende Handlungen, um die Größe des Opfers zum Bewußtsein zu bringen, welches der Erlöser von der Sünde dargebracht hat. Die Nachlassung der Sünde ist ihm ja eine wesentliche Aufgabe des barmherzigen Erlösers. Dieser entspricht der Name, welcher dem göttlichen Kinde bei der Beschneidung gegeben wurde. Jesus wurde es genannt, wie der Engel vorausgesagt hatte, denn es wird sein Volk von dessen Sünden befreien. Jesus hat das Gesetz der Sünde auf sich genommen, daß wir in ihm zur Gerechtigkeit gemacht wurden (2 Kor. 5, 23), ist in der Gestalt des sündigen Fleisches erschienen, um im Fleische die Sünde zu tilgen (Röm. 8, 3). Die Beschneidung ist der erste große Act in der Vollbringung des Erlösungswerkes, das erste Vergießen des kostbaren Blutes, mit welchem die Sünde getilgt und der neue Bund gestiftet wurde [2]).

Die Darstellung Jesu im Tempel und die Reinigung Maria's aber haben Gelegenheit gegeben zu jenen schönen Begegnungen mit Symeon und Anna, welche die reinste Sehnsucht des frommen Israeliten nach dem verheißenen Heil und das innigste Dankgefühl für das Glück, den Erlöser zu schauen, ausdrücken. Sind diese Scenen auch nicht gerade „Glanzscenen" (J. Grimm), um deren willen auch die Darstellung aufgenommen wurde, so sind sie doch sicher zu den schönsten Bildern gefühlsvoller Religiosität zu zählen, welche der die gemüthliche Seite mit Vorzug pflegende Lucas nicht übergehen durfte.

V. 21 *). Τοῦ περιτεμεῖν ist nicht Genitiv des Zweckes (Mey., Weiß), sondern der näheren Bestimmung wie 1, 57. 2, 6. 22. Das Fehlen des Artikels vor ἡμέραι ist durch die Zahlangabe ὀκτώ ausgeglichen [3]). Dabei ist allerdings zuzugeben, daß der Genitiv des Infinitivs nie gleich dem lateinischen Gerundium ist, sondern stets den Zweck durchblicken läßt. Also hier nicht = circumcidendi (Orig., Hier.), sondern ut circumcideretur. Der Evangelist be-

---

1) Tit. und Cyrill geben nach Gal. 4, 4 f. und Röm. 5, 16 ff. als Grund an: 1. um durch Erfüllung des Gesetzes die der Uebertretung Schuldigen loszukaufen, 2. um durch vollkommenen Gehorsam den Ungehorsam Adams zu sühnen. Thomas S. 3, qu. 37 art. 1: debuit Christus tanquam filius Abrahae circumcidi, ut legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, et carnis suae veritatem comprobaret.

2) Ueber die Bedeutung der Beschneidung im Heilsplane Gottes s. Scholz, Alterth. 2, 288 ff. Der religiöse Zweck war, die Angehörigkeit zum Samen Abrahams, zum Volke der Verheißung äußerlich kundzuthun und die Beschneidung des Herzens, die geistige Beschneidung und Reinigung des Herzens zu symbolisiren. Ueber die Beschneidung bei andern Völkern s. Peschel, Völkerk. 3. A. 1876. S. 23 f.

*) Παιδίον der Rec. ist Correctur für αὐτόν (ℵABLΔ). Bei öffentlicher Vorlesung ergab sich diese Correctur von selbst (God.). καί vor ἐκλ. fehlt D It. Vulg., eine erklärliche Auslassung.

3) Wäre der Artikel analog dem hebr. status constructus wegen des τοῦ περ. weggelassen (Godet), so könnte er auch an den anderen Stellen nicht stehen.

richtet nun nicht die Beschneidung selbst wie bei Johannes (1, 59), sondern erwähnt nur die ihm wichtigere Namengebung, welche unmittelbar darauf folgte. καί vor ἐκλήθη ist das καί des Nachsatzes, nicht = auch. Der Satz ist eigentlich coordinirt angelegt: ἐπλήσθησαν . . καί ἐκλ. (Buttm. 311. Win. 53, 3, 408) vgl. Apg. 13, 18 f. Die Ergänzung von τότε περιετμήθη (Cajet., Mald., Kuinöl, Born.) ist überflüssig. Zu ἐκλ. τὸ ὀν vgl. 1, 31 und Mt. 1, 21.

V. 22 *). Καθαρισμός = Reinigung, objectiv vgl. 5, 14. Mc. 1, 44. 2 Petr. 1, 9. Hebr. 1, 3. Die Wöchnerin war nach der Geburt eines Knaben 7 Tage unrein (Lev. 12, 2—5). Nach Ablauf derselben mußte sie noch 33 Tage sitzen, d. h. in ihrer Wohnung bleiben, im Blute ihrer Reinigung. Beides wurde nach der Geburt eines Mädchens verdoppelt (14, 66). Nach Vollendung dieser Zeit wurde die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft d. h. die Reinigung bewerkstelligt durch Darbringung einer Turteltaube oder einer jungen Taube als Sühnopfer und eines jährigen Lammes als Brandopfer (Lev. 12, 6—8). War die Wöchnerin arm, so konnte sie zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben darbringen. Zur Zeit des zweiten Tempels geschah diese Reinigung am Nikanorthor (vgl. Scholz 1, 241. 2, 255 ff. Schäfer S. 119 f.). Wenn das Kind eine männliche Erstgeburt war, so mußte das Kind dem Herrn dargestellt und mit 5 Sekel [1]) Silber gelöst werden (Num. 18, 15 f. vgl. 3, 47 f. Lev. 27, 6). Zu dieser Summe waren die Juden vom 30. Lebenstage des Kindes an verpflichtet (Lightf. p. 735). Gewöhnlich nimmt man an (Orig., Beda, Euth., Lund, Michael, Saalschütz, Win., Scholz, Schäfer u. A.), daß diese Darstellung mit dem Opfer der Wöchnerin verbunden und die Auslösung auch von ihr bewerkstelligt wurde. Nur Schegg weicht davon ab, indem er (1, 134 Anm. 1) die Darstellung durch Joseph und das Opfer durch Maria unterscheidet. Daß die Darstellung und Lösung im Tempel stattfinde, wird allerdings nirgends ausdrücklich gefordert (Wünsche, der lebensfreudige Jesus 1876. S. 30), aber doch aus obigen Stellen geschlossen, weil die Auslösung an die Stelle der Darbringung getreten ist, welche doch im Tempel stattfinden mußte (Num. 18, 15 f.). Dies verlangt auch der Ausdruck παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, der im N. T. und bei den Griechen vom Darbringen der Opfer gebraucht wird (Röm. 12, 1. Polyb. 16, 25, 7. Jos. Antt. 4, 6. 4. Luc. deor. conc. 13). Erst die Rabbinen behaupteten, daß die Darstellung Sache der Männer sei, was an sich unwahrscheinlich ist. Die Auslösung aber hatte stattzufinden, weil alle männliche Erstgeburt von Menschen und Thieren Jahve geheiligt war (Ex. 13, 2. 12. 15. 22, 29. 34, 19) zum Danke für die Verschonung der Erstgeburt in Aegypten. Die ersten, d. h. die vorzüglichsten Gaben sollten Gott

*) Αὐτῆς (It. Vulg. Aug. Vict. und einige Min.) ist Correctur für αὐτῶν. D liest αὐτοῦ.

1) Ob die heiligen Sekel doppelt so schwer waren als die gemeinen, ist streitig. Doch fehlen genaue Angaben, da die späteren Sekel leichter geprägt wurden. Das Gewicht betrug 20 Gera oder Obolen. Daraus berechnete man einen Sekel zu ungefähr 87, 5 Pf. Dagegen bestimmen die LXX den halben Sekel = einer Drachme (c. 75 Pf.) und Josephus den Sekel zu 4 Drachmen. Nach noch erhaltenen Silbermünzen schätzt man den Sekel = einem Didrachmen zu ungefähr 2 M. 60. Zur Zeit Christi war eine Drachme = einem römischen Denar (vgl. W. N.W. 1, 445 f. Kirch.Lex. 4, 372 f.). Nach Schrader wog der assyrische Sekel 16, 83, der hebr. Goldsekel 16, 37 Gramm, der alte heilige Silbersekel 14, 55 Gr. Nach heutigem Geldwerth wäre der alte hebr. Goldsekel = 14 Thl. 23 Sgr., der Silbersekel = 25 Sgr. 2 Pf. (2 M. 52). Vgl. die Keilinschriften und das A. T. 1872. S. 53 f. Schenkels Bibel-Lex. 5, 273 f. Riehm S. 1450.

dargebracht werden. Weil aber die Leviten zum Dienste Gottes auserwählt wurden (Num. 3, 12. 45. 8, 16 ff.), so mußte die Erstgeburt der Menschen losgekauft werden. Das Lösegeld fiel den Priestern zu (Num. 3, 48 ff. 18, 15 ff. Scholz, 1, 88 f.). Maria unterwarf sich dem Gesetze der Reinigung, obwohl sie von der Unreinheit nicht betroffen war [1]), aus demselben Grunde, der Jesus zur Uebernahme der Beschneidung und Darstellung im Tempel bewogen hatte. Lucas aber redet von den Tagen der Reinigung nach dem Gesetze, weil er die vom Gesetze gegebene Zeitbestimmung für die Darstellung berichten wollte. αὐτῶν ist nach ἀνήγαγον auf Joseph und Maria (Chrys.), nicht auf die Juden (Sepp) oder auf die Mutter und das Kind zu beziehen (Or. [2]), Jans., Win. 22, 3, 139). Nach Schegg und Hofmann würde sich der Plural einfach erklären, weil Lucas zwei getrennte Functionen, die Reinigung der Maria und die Darstellung des Kindes durch Joseph in freier Weise zusammengefaßt habe. Zwar könnte man noch in der Aufeinanderfolge: 1. Erstgeburt, 2. Opfer die Vertheilung auf beide sehen (J. Grimm), aber dem αὐτῶν geht ja καθαρισμοῦ voran. Aber auch ohne dies erklärt sich diese ungenaue Ausdrucksweise, da Lucas keine Erklärung des Gesetzes geben, sondern nur die Thatsache erwähnen wollte. An eine Reminiscenz des heidenchristlichen Evangelisten an die heidnische Vorstellung von der Unreinheit des Vaters bei der Geburt des Kindes ist nicht zu denken [3]). Denn Lucas ist in der Vorgeschichte hinsichtlich der jüdischen Observanzen eher judenchristlich. κατὰ τὸν νόμον gehört zum Vorhergehenden, aber nicht bloß zu καθαρισμοῦ (Tg., H.), sondern zum ganzen Satze (T., Mey., Schegg, Weiß u. A.). Die Darstellung Jesu im Tempel hatte von Seiten seiner Eltern nicht bloß den Zweck, ihn nach dem Gesetze auszulösen, sondern auch ihn in das Haus seines Vaters zu bringen, um das wunderbare Geschenk des Himmels dem himmlischen Vater wieder aufzuopfern, wie einst Anna den heißerflehten Sohn dem Dienste des Herrn weihte. — V. 23 ist ein sehr freies Citat nach Ex. 13, 2 und Num. 18, 15. Dort steht ἁγίασον, hier σοὶ ἔσται. Deut. 15,

---

1) Orig. (in Lev. 12, 2), Tit., Basil., Cyr., Beda, Euth., Theophyl., Tol. u. A., J. Grimm leiten die Unreinheit aus der susceptio seminis ab, so daß Maria, welche ohne Zuthun eines Mannes empfing, nicht unrein sein konnte. Mit Recht verweist aber schon Jansen gegen diese Interpretation des Gesetzes auf den hebräischen Text und bemerkt, daß mit suscepto semine nur die susceptio prolis gemeint sei, ohne daß auf suscepto ein Nachdruck ruhe.

2) Orig. H. 14: quorum eorum? Si scriptum esset propter purgationem eius i. e., Mariae quae pepererat, nihil quaestionis oriretur, et audacter diceremus, Mariam, quae homo erat, purgatione indiguisse post partum. Nunc vero in eo quod ait, dies purg. eorum, non videtur unum significare, sed alterum, sive plures. Ergo Jesus purgatione indiguit, et immundus fuit, aut aliqua sorde pollutus. Temerarie forsitan videor dicere, sed scripturarum auctoritate commotus. Vide quid in Job scriptum est: nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius (Job 14, 4. 5). Non dixit nemo mundus a peccato, sed nemo mundus a sorde. Neque enim idipsum significant sordes atque peccata. Die bekannte Stelle des Hieronymus ist aus seiner Polemik gegen den die Jungfrauschaft Maria's nach der Geburt leugnenden Helvidius zu erklären: iunge si libet, et alias naturae contumelias, novem mensibus uterum insolescentem, fastidia, partum, sanguinem, pannos. Ipsi tibi describatur infans, tegmine membranarum solito convolutus. Ingerantur dura praesepia, vagitus parvuli, octavae diei circumcisio, tempus purgationis, ut probetur immundus. Non erubescimus, non silemus. . . Sed ut haec quae scripta sunt non negamus, ita ea quae non sunt scripta renuimus. (Contr. Helv. Paris. 1, 449).

3) Euth.: ᾠκειοῦντο γὰρ οἱ ἄνδρες τὸν καθαρισμὸν τῶν γυναικῶν αὐτῶν. Godet will wenigstens ein Verflochtensein des Joseph in die Unreinheit der Mutter annehmen. Zur Sache vgl. Peschel S. 26 f.

19 ist τὰ ἀρσενικὰ ἁγιάσεις κυρίῳ τῷ θεῷ σου von der Erstgeburt der Thiere gesagt (vgl. noch Num. 8, 17). Viele Exegeten (Orig. [1]), Ambr., Epiph., Hier., Chrys., Mald., Reischl, Bisp.) schließen hieraus, daß diese Stelle nur bei Jesus vollkommen zutreffe, aber doch nicht in natürlichem Sinne verstanden werden dürfe, weil Maria nichts von einer gewöhnlichen Mutter erlitt. Einige (Greg. Nyss., Amphil. u. A.) glauben auch unter unrichtiger Auffassung des ἅγιος (= geweiht) die Stelle auf Jesus allein beziehen zu müssen, weil er allein heilig war. Jansen hat bereits auf diesen exegetischen Fehler aufmerksam gemacht. Andere (Cyrill, Tolet) eximiren im Gegentheil Jesus als den Heiligsten von jenem Gesetze. Ueber das Andere ist es überflüssig Vermuthungen aufzustellen. — V. 24 *). Mit καὶ τοῦ δοῦναι nimmt Lucas die durch V. 23 unterbrochene Erzählung wieder auf, indem er den 2. Zweck der Reise, die Reinigung berichtet. Doch ist die Abhängigkeit des τοῦ δοῦναι von ἀνήγαγον nur eine sachliche. Bei dem Hinaufbringen ist das Hinaufgehen als allgemeiner Begriff zu Grunde gelegt. κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τ. ν. sc. Lev. 12, 8. Es bezeichnet dasselbe wie κατὰ τὸν νόμον und καθὼς γέγρ.

V. 25. Συμεών ist das hebr. שִׁמְעוֹן = Erhörung, von שָׁמַע, gräcisirt Σίμων. Ueber die Persönlichkeit dieses Symeon wissen wir nichts, denn Simon, der Gerechte (Jos. Antt. 12, 2, 4) lebte schon im Anfange des 3. Jahrhdts vor Christus, und Rabban Simeon, der Sohn des Hillel und Vater des Gamaliel, Vorstand des Synedriums (Wetst., Paul., Michaelis, Anonymus [2]) im J. 13 konnte nicht als hochbetagter Greis geschildert werden. Auch ist über ihn weiter gar nichts bekannt (Lightf., Otto). Es stimmt viel besser zum Wortlaute (ἄνθρωπος ἦν, ἄνθρωπος οὗτος) und zur Tendenz des Lucas in der Kindheitsgeschichte, wenn Symeon ein unbekannter und unbeachteter Greis aus der armen Bevölkerung Jerusalem's war [3]). εὐλαβής, von εὖ und λαβεῖν steht bei den LXX Mich. 7, 2 f. für חָסִיד = fromm, Lev. 15, 31 εὐλαβεῖς ποιεῖν für הִזִּיר = machen, daß sie sich fern halten (von Unreinigkeit) und 2 Macc. 6, 11 εὐλαβῶς ἔχειν = sich hüten, in Acht nehmen vor einer Gesetzesübertretung. Im N. T. gebraucht nur Lucas das Wort: Apg. 2, 5. 8, 2 von den gottesfürchtigen, frommen Juden und 22, 12 von Ananias, der ein ἀνὴρ εὐλαβής

---

1) Hom. 14: sacratum quippiam sonat. Quemcunque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae, ut Dominus Jesus, quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus. Die anderen betrachten außerdem die Geburt für ebenso übernatürlich als die Empfängniß. Vgl. zu 2, 7. Nur Tertullian weicht hier ab (de carn. Christi c. 21. 22).

*) T., H. lesen nach ℵB νοσσούς. νοσσός ist ein den LXX (Vat. Lev. 12, 6. 8) entlehntes, von den Atticisten verworfenes Wort, für νεοσσός (Tg.) LXX Alex. Vgl. Sturtz, de dial. mac. p. 185. Lob. ad Phryn. p. 206.

2) Dieser erklärt daraus die schöne Persönlichkeit, die Paulus als Schüler des Gamaliel wohl noch kennen gelernt habe. „Dieser Symeon ist ohne Zweifel im ganzen N. T. eine der anziehendsten, durch ihren patriarchalischen Ernst, innig liebreichen Ton, reinen prophetischen Blick ehrwürdigsten und lieblichsten Gestalten, ein Mann, welcher sich durch seine gläubige Sehnsucht und selbstvergessen hoffende Liebe aus dem Gesetze und seinem Dienste ins Evangelium und seinen Geist hineingehoben hat“ (S. 228 Anm.).

3) Euth.: οὐκ ἦν δὲ ἱερεὺς ὁ Συμεών, ὡς ἐμοὶ τέως δοκεῖ· ἢ γὰρ ἂν ἐδήλωσε καὶ τοῦτο πάντως ὁ εὐαγγελιστής, ὡς ἀξίωμα τοῦ ἀνδρός. Jans. Nur halb richtig. Dies hängt aber damit zusammen, daß sie, wie auch Mald., dem Lucas das Bestreben beilegen, die Wahrheit seiner Erzählung möglichst zu beglaubigen. Reischl nimmt wegen V. 34 einen Priester an.

κατὰ τὸν νόμον genannt wird. εὐλαβής bezeichnet also nicht der äußeren Gesetzesgerechtigkeit (δίκαιος) gegenüber die innere Gesinnung (Olsh.) oder das Verhältniß zu Gott im Unterschied zu dem zu den Menschen (Jans.), sondern die Gewissenhaftigkeit hinsichtlich der Gesetzeserfüllung, steigert also den Begriff δίκαιος, doch läßt es sich kaum anders als fromm oder gottesfürchtig übersetzen [1]). Das Wort kommt in derselben Bedeutung mit δίκαιος verbunden auch bei den Griechen vor [2]). προσδεχόμενος = (sehnsüchtig) erwartend. τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ 23, 51. Mc. 15, 43. Dafür steht hier παράκλησις = Trost, Tröstung, d. h. dasjenige, was Trost bringt, verschafft, das messianische Heil nach Jes. 40, 1: παρακαλεῖτε, παρακαλεῖτε (נַחֲמוּ), hebr. נֶחָמָה Job 6, 10. Ps. 119, 50, das bei den Rabbinen häufig ist (Lightf., Wetst., Langen, Judenthum S. 420) wie מְנַחֵם für den Messias (Schöttg. 2, 18. Wünsche S. 418). Das messianische Heil aber mußte der fromme Israelite zu jener Zeit um so sehnsüchtiger erwarten, je mehr die traurigen politischen und socialen Verhältnisse den unrettbaren Verlust der Theokratie bezeugten. Daß Symeon es nicht bloß auf die Vertreibung der Römer und des Herodes (Tit.) bezogen hat, beweist sein Lobgesang. Der Artikel vor παρακλ. konnte ausgelassen werden, weil das Wort diese appellative Bedeutung hat (vgl. σωτηρία Röm. 10, 10) und außerdem durch den Genitiv näher bestimmt wird (Win. 19, 114. 118). Nach Ἰσραήλ setzen L., Tg. ein Kolon, T., H. ein Komma. Ersteres ist richtig, weil mit καὶ πνεῦμα ein neuer Satz beginnt und προσδεχόμενος, wenn es nicht Apposition zu ἄνθρωπος οὗτος wäre, mit καί verbunden sein müßte. ἦν allein entscheidet nicht dagegen (Hofm.), denn es wird ja sogleich wiederholt. Zu πνεῦμα ἅγιον vgl. 1, 35. ἐπ' αὐτόν = auf ihm sc. herabgekommen. — V. 26 *). χρηματίζω = eine Antwort ertheilen, von Gott (Jos. Antt. 5, 1, 14. 10, 1, 3. 11, 8, 4. τινί Job 40, 2); im Passiv eine Antwort, Offenbarung, Weissagung erhalten, belehrt werden. Es wird gewöhnlich persönlich construirt (Mt. 2, 12. 22. Apg. 10, 22. Hebr. 8, 5. 11, 7), hier aber mit dem Dat. pers. (Buttm. 163. Win. 39, 1, 244). Da nicht κατ' ὄναρ dabei steht, sondern die Offenbarung ausdrücklich auf den h. Geist zurückgeführt wird, so ist diese als eine unmittelbare prophetische Erleuchtung aufzufassen [3]). ἰδεῖν θάνατον = den Tod sehen, d. h. erleiden, sterben, mortem experiri (vgl. Ps. 89, 49. Hebr. 11, 5. Joh. 8, 51). πρὶν ἂν oder ἢ ἂν c. Conj. Aor. nach vorausgegangener Negation hat die Bedeutung des futurum exactum. Das Factum wird als ein objectiv mögliches bezeichnet, das jedoch unter gewissen Umständen als wirklich eintreten sollend gedacht wird (Buttm. 199 f. Win. 41, 3, 278 f. beide lesen aber πρὶν ἢ ἴδῃ). ὁ Χριστὸς κυρίου = der Gesalbte des Herrn, der Messias (vgl. 9, 20. Apg. 4, 26). — V. 27. ἐν τῷ πνεύματι = vom h. Geiste getrieben (4, 1. 4, 14. 10, 21) [4]).

---

1) Vulg.: timoratus. Beda: quia difficile iustitia sine timore custoditur .. timor Domini sanctus, qui permanet in saeculi saeculum, quo iustus Deum suum quanto ardentius diligit, tanto solertius offendere cavet.

2) Plat. Pol. 311 B: τὰ δὲ ἀνδρεῖά γε αὖ πρὸς τὸ δίκαιον καὶ εὐλαβὲς ἐκείνων ἐπιδεέστερα, τὸ δ'ἐν ταῖς πράξεσι τὸ μὲν διαφερόντως ἴσχει. Und: ἤθη εὐλαβῆ καὶ δίκαια.

*) Κεχρηματισμένος ἦν in D und Italacodd. ist Correctur. Statt πρὶν ἢ ist πρὶν ἂν ℵcBL Tg.) zu lesen, ἢ vor ἂν ist durch ℵca T. zu wenig bezeugt. H. πρὶν (ἢ) ἄν.

3) Vgl. Schöttg. p. 264 Bammidbar rabba sect. 20 f. 241, 4 und Tanchuma f. 72, 3: השיבו רוח קדש = respondit ipsi spiritus s.

4) Wäre zu erklären: „nicht auf Antrieb desselben, aber auch nicht im Zustande der Begeisterung, sondern so, daß sein Kommen ein Thun seines Seins im Geiste, geisterfüllter Zuständlichkeit war" (Hofm.), so dürfte ein Particip nicht fehlen.

Lucas schreibt γονεῖς [1]), weil nach dem bisher Erzählten bei seinen Lesern kein Mißverständniß über die Bedeutung des Wortes entstehen konnte, das Wort aber sich der Kürze wegen empfahl. Eine andere Quelle (Meyer) hätte der Evangelist jedenfalls nur in seinem Sinne verstanden. εἰθισμένον, nur hier im N. T., von ἐθίζω, = Gewohnheit, Herkommen, was durch νόμου näher bestimmt wird: das durch das Gesetz vorgeschriebene Herkommen (Win. 30, 4, 182 f.). περὶ αὐτοῦ gehört zu νόμου = in Betreff desselben sc. des Kindes. Wäre es mit ποιῆσαι zu verbinden (Vulg.: pro eo, Tol., Mey., Weizs., Weiß), so müßte es zu demselben gestellt sein. — V. 28 *). Die Reinigung Mariens war dieser Scene jedenfalls vorangegangen, da sonst Maria den Tempel nicht betreten hätte. Wahrscheinlich war auch die Darstellung des Kindes bereits vorüber, wenn man nemlich unter dieser die Auslösung der Erstgeburt versteht. Aber auch die feierliche Aufopferung des Kindes bildet am besten den Anlaß für das Eingreifen des Symeon (Tol.) [2]). V. 39 ist keine Bestätigung für das Gegentheil (Schegg), da Lucas dort wie anderwärts (V. 20) seine Erzählung ohne Rücksicht auf die Reihenfolge zum Abschlusse bringt. Jedenfalls ist unter πάντα auch das Reinigungsopfer zu verstehen. καὶ αὐτός = und er, zur Einleitung des Nachsatzes (Bl., Ew., Schegg, God., Hofm.), nicht = auch er (Mey., Weiß). Letzteres könnte weniger durch die Handlung des Priesters (Erasm., Jans.) als durch das Hereintragen des Kindes von Seiten der Eltern begründet werden [3]). Zu ἀγκάλας = Arme s. 1 Kön. 3, 20. τὸν θεόν ist natürlich nicht auf das Kind zu beziehen (Euth.: τὸν ἐνανθρωπήσαντα). Die Erkenntniß hatte Symeon wieder vom h. Geiste.

V. 29. Der Gesang Symeons zerfällt in 3 zweizeilige Verse: Danksagung (V. 29), Begründung (V. 30. 31), Weissagung (V. 32). νῦν = jetzt, nachdem ich das Heil der Welt gesehen habe. ἀπολύεις wird von den Exegeten seit Orig. bis de W., Bl., Hofmann, zum Theil auch W. Grimm von dem Entlassen aus dem Leben (τοῦ βίου Euth.) erklärt und ist auch Num. 20, 29. Tob. 3, 6 ohne Beisatz in diesem Sinne gebraucht. Aber obwohl factisch das Sterben gemeint ist, so ist die Vorstellung doch eine andere. Lucas sagt: ἀπολύεις τὸν δοῦλον und stellt diesem Knechte den δεσπότης gegenüber, will also eine Entlassung aus dem Dienstverhältnisse, der Knechtschaft andeuten [4]). Es bleibt nur noch zu unterscheiden, ob Symeon diesen Dienst von der Last des alten, gebrechlichen Körpers (Bisp., Schegg) [5]) oder von der in Folge der Verheißung von ihm

1) Der Accusativ γονεῖς statt γονέας (Mt. 10, 21. Mc. 13, 12) findet sich auch sonst (γραμματεῖς Mt. 22, 34 u. A.) selbst bei den Attikern (Win. 9, 2, 63. Krüg. 18, 5, 2. Kühn. 128, 349).

*) Die Rec. ergänzt nach ἀγκάλας ein αὐτοῦ, das L., Tg. einklammern, T., H. mit ℵBL streichen.

2) J. Grimm S. 319 stellt beide hinter die Scene mit Symeon und benützt den Vorhof der Heiden, in welchem die Juden und Heiden beieinander waren, zur Erklärung des Symeon'schen Gesanges.

3) Mald.: nam matrem in ulnis gestasse credibile est, sacerdotem in ulnas accepisse probari non potest. Sed fortasse nullam ea dictio vim habet, sed iuxta Hebraeorum idioma redundat.

4) Ἀπολύω = ablösen, losmachen, befreien, losgeben, besonders einen Gefangenen, einen aus dem Dienste entlassen (Xen. Hell. 6, 5, 21. Pass. 1, 345, 1).

5) Cyr.: ἐκ τοῦ βιωτικοῦ σκάμματος· λύττα γὰρ καὶ δεσμωτήριον ὁ βίος. Ambr. de bono mortis c. 2: quasi necessitate quadam teneretur in hac vita, non voluntate. Ita dimitti petit, quasi a vinculis quibusdam ad libertatem festinaret. Sunt enim velut vincula quaedam corporis huius, et quod est gravius, vincula tentationum, quae nos alligant, et ad iniuriam captivitatis astringunt quadam lege peccati. Tol.

ausgeübten Gottesverehrung versteht (Mey., Reischl, Weiß). W. Grimm und Godet verbinden hiemit das Entlassen aus dem Leben, weil beides zusammenfällt. Für beides spricht auch κατὰ τὸ ῥῆμά σου, welches auf den Grund der Entlassung hinweist. Symeon hat die Verheißung erhalten, daß er den Tod nicht sehen werde, ehe er den Messias geschaut habe. Daraus schloß er, daß er sterben werde, sobald er denselben gesehen habe. Als ihm nun dieses Glück zu theil geworden war, erwartete er die Ausführung des zweiten Theiles, die Wegnahme von der Erde [1]) (vgl. Gen. 46, 30. Tob. 3, 6). Denn nicht nur hatte sein Dienst jetzt das Ziel erreicht, sondern durch den vor seinen Augen befindlichen Messias hatte er auch die Gewißheit erlangt, daß sein Geist nicht für immer in der Unterwelt weilen werde. Die Furcht der Juden vor dem Scheol war ihm in Freude verwandelt worden. ἐν εἰρήνῃ = im Frieden, d. h. in glücklicher, zufriedener Stimmung (2 Sam. 3, 21. 15, 9), welche durch die Erfüllung der Verheißung bewirkt worden ist (Mald., Tol. u. A.) [2]). Auch שָׁלוֹם heißt zunächst Sicherheit, Unversehrtheit, Glück (Hupfeld, Schegg, W. Grimm), nicht positives Wohlbefinden (vgl. Ges. Lex. s. v. שָׁלֵם). — V. 30. εἶδον ist mit Bezug auf V. 26 nachdrücklich vorangestellt. οἱ ὀφθαλμοί sagt Symeon, weil er das Heil mit leiblichen Augen gesehen hat. Das Heil, nicht den Heiland preist er, um die Bedeutung des Heilandes für alle Völker hervorzuheben [3]). Dieser Universalismus verhinderte auch zu sagen, das Heil oder den Messias Israels (Mt. 1, 21). Die Väter nehmen σωτήριον = σωτήρ, weil Jesus der Urheber des Heiles ist. τὸ σωτήριον ist substantivirtes Adjectiv (Win. 34, 2, 220), das bei den LXX häufig für יְשׁוּעָה, auch für יֶשַׁע steht [4]). In Verbindung mit τοῦ θεοῦ 3, 6. Apg. 28, 28. Jes. 38, 11. 40, 5. So ist auch σου hier zu erklären: das Heil, welches von dir kommt. Daran schließt sich das Folgende unmittelbar an. Mit der Geburt des Gottmenschen hatte die Erlösung ihren sichtbaren Anfang genommen. — V. 31. ἑτοιμάζω = bereiten, bestimmen (Mt. 20, 23. 25, 34. Mc. 10, 40. Apok. 12, 6). κατὰ πρόσωπον = in oder gegen das Gesicht, dieses anschauend, also = vor, angesichts (Apg. 3, 13. 25, 16. Gal. 2, 11), so daß es alle Völker sehen können, es für alle Völker bestimmt ist (Beda, Euth. . . ., Bl., Reischl, Bisp., Schegg, God., Hofm.), allen zu theil werden kann. Von der Offenbarung des erschienenen Heiles vor den Augen aller Völker konnte Symeon auch prophetisch (Mey., Weiß) damals kaum sprechen, denn wenn man auch πάντων nicht premiren will, so fällt doch die Offenbarung immer noch in eine sehr späte Zeit. Bezieht man aber dieselbe auf die allmähliche Bekehrung der Heiden, so kommt die Ansicht mit der andern überein. Streng prophetisch ist aber der Ausspruch nicht, weil er sich an Jes. 2, 2 ff. (vgl. Ps. 97, 6) anlehnt. Für diese Deutung spricht auch die Specialisirung [5]).

---

1) Cypr. de mort. c. 3: quo viso scivit se cito esse moriturum. Laetus itaque de morte iam proxima, et de divina accersitione securus, accepit in manus puerum etc. Euth., Mald.

2) Euth.: ἐν εἰρήνῃ λογισμῶν· νῦν γὰρ οἱ ταράττοντές με λογισμοὶ περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως εἰρήνευσαν. . . ἐν εἰρήνῃ ἀφοβίας . . χαρᾶς.

3) Euth.: τὴν ἐανθρώπησίν σου· ταύτην γὰρ καλεῖ σωτήριον, ὡς ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων γεγενημένην.

4) Tanchuma f. 52, 2: quamnam vero mercedem retribuam ipsi (sc. sacrificanti laudem)? Resp. quando adducam הישועה τὸ σωτήριον super Israelitas הוא זוכה לראות בה ille dignus erit, ut videat illud. Schöttg. S. 265.

5) Wäre πάντες οἱ λαοί = כָּל־הַגּוֹיִם Bezeichnung der völkerweise lebenden Menschheit im Gegensatze zum Volke Gottes, weil Israel das Heil, welches Jehova

V. 32. Da die Griechen die Präposition bei copulativen Verbindungen nicht wiederholen und die Voranstellung des φῶς εἰς ἀπ. im Munde des Symeon auffallend wäre, falls er nicht mit δόξαν eine Steigerung zu Gunsten Israels eintreten lassen wollte [1]), so ist δόξαν nicht parallel zu φῶς (Tol., Beng., de W., Mey., Weiß, Hofm. u. A.), sondern zu ἀποκάλυψιν (Syr., Euth., Theophyl., Bl., Schegg u. A.). Darnach ist φῶς nicht Apposition zu σωτήριον, sondern Objectsprädicat zu dem Relativsatze (Bl., Sevin, Hofm. u. A.). φῶς εἰς ἀπ. drückt dasselbe aus, was Zacharias 1, 79 sagt. φῶς wird Jesus öfter in der h. Schrift genannt (Joh. 1, 7 f. 12, 35 f. 46 u. A.), vgl. אוֹר גּוֹיִם = φῶς ἐθνῶν (Jes. 42, 6. 49, 6). Die neutestamentlichen Stellen beweisen aber, daß der Messias auch ein Licht für die Juden ist und daher der Beziehung von δόξαν zu εἰς nichts im Wege steht (vgl. Jes. 9, 1 f. Mt. 4, 15 f.). ἀποκάλυψις, von ἀποκαλύπτω, = Aufdeckung, Entblößung (1 Sam. 20, 30), Offenbarung (Sir. 11, 29. 42, 1), τοῦ μυστηρίου (Röm. 16, 25), κυρίου, Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 12. Apok. 1, 1) [2]). Dabei ist auch stehen zu bleiben, weil die für „Offenbarwerden" angeführten Stellen (s. Anm.) zum Theil gar nicht zum Theil nur scheinbar beweisend sind. Denn die Offenbarung Jesu Christi (am Tage des Gerichts) ist ein Offenbarmachen von Seiten Jesu, die andern Stellen haben nur insofern eine passive Bedeutung, als der Genitiv das Object der Offenbarung ist; ἀποκ. bezieht sich auf den Genitivbegriff, nicht auf etwas Vorhergehendes. So kann auch hier ἀποκ. τ. ἐθν. nicht den Sinn haben, daß das Licht offenbar werde für die Heiden, sondern daß die Heiden offenbar werden als solche, welche in Finsterniß und Todesschatten sitzen, und dadurch zur Bekehrung veranlaßt, d. h. erleuchtet werden. φῶς εἰς ἀπ. ist also nicht: lux gentibus apparitura (W. Grimm) [3]), sondern lux ad revelationem gentium (Vulg.), wie es auch von jeher gefaßt, wenn gleich nicht streng dem Wortlaute nach erklärt wurde (Beda, Euth., Theophyl., Jans. . . Bisp., Schegg). δόξα mit Genitiv = Lob, Ehre, Verherrlichung (Eph. 3, 13). Diese erreicht das israelitische Volk durch den Erlöser, weil es nach jüdischen Anschauungen zum Ausgangs- und Mittelpunkt des Heils für alle Völker wird (Gen. 13, 3. Jes. 42, 6. 49, 6. Ps. 98, 2 f.), oder, wenn man den Spruch äußerlich faßt, die Herrschaft über alle Völker erlangt. In letzterem Sinne gieng der Spruch nicht in Erfüllung, wohl aber im ersten. Das Heil gieng aus Israel hervor (Joh. 4, 22) und hat dadurch den Namen des alten Israel bei allen Völkern bekannt und berühmt ge-

---

offenbaren will, zum voraus kennt, aber von der übrigen Welt Ps. 97, 6 gilt (Hofm.), so hätte das Erscheinen für die Juden zuerst genannt werden müssen.

1) Mey., Weiß sagen zwar, die selbständige Fassung lasse die große Bestimmung des σωτήριον für das Volk Israel gewaltig hervortreten, allein es ist dann nur gesagt, was σωτήριον für die Heiden und was für die Juden, aber nicht, für welche es mehr sei, im Gegentheil die Voranstellung der Heiden spräche für diese, wie denn auch Beda, Godet hierin eine Andeutung für die Thatsache finden, daß das Heil für die Juden nur durch die Zwischenglieder der Heiden vermittelt werde. Dann wäre aber δόξα sehr eigenthümlich!

2) Dagegen wird Röm. 2, 5: ἀπ. δικαιοκρισίας, 8, 19: ἀπ. τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, 1 Petr. 4, 13: τῆς δόξης τοῦ Χρ. und 2 Theſſ. 1, 7. 1 Kor. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13: τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. von den Neueren = Offenbarwerden genommen.

3) Schon Mald.: ut lumen esset gentibus ad revelandum. Tol., Reischl, Weizs. Die Verbindung φῶς εἰς ἀπ. zu einem einzigen Begriffe (Hofm.) ist gezwungen. Die Fassung des Genitivs ἐθνῶν als ein subjectiver (God.): ein Licht, durch welches die Heiden Erleuchtung empfangen, ist jedenfalls wenig natürlich.

macht [1]). Die Juden, welche Jesus gekreuzigt und das Heil von sich gewiesen haben, gehören nicht mehr zu diesem Israel, welches mit der Menschwerdung sein Ziel erreicht hatte (Cyrill). Die Beziehung auf die letztendliche Rettung Israels (Beda [2]), God.) würde wenig in den Zusammenhang passen. Die Stelle beweist allerdings, daß Lucas nicht ex eventu schrieb und den Ruhm nicht äußerlich faßte.

V. 33 *). Ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μ. sind wie γονεῖς V. 27 vom Standpunkte der damaligen Erkenntniß genannt (Hier., Beda: opinionem vulgi exprimens). Orig. [3]) gibt für die Beibehaltung durch Lucas die Auszeichnung des Joseph, Aug. (de cons. 2, 1) die Ehe mit Maria als Grund an. Der Plural θαυμάζοντες bei ἦν steht analog den Constructionen, in welchen der Singular des Verbums einer Mehrzahl des Subjects vorangeht, ist aber immerhin etwas hart (Mt. 17, 3. Buttm. 111. Win. 58, 6, 483) [4]). θαυμάζοντες steht nicht im Widerspruch mit dem, was die Eltern bisher von dem Kinde erfahren hatten, denn es bezieht sich auf die wunderbare Erkenntniß und Weissagung des Symeon [5]), welche eine weitere Aussicht eröffnete. Rede und Person sind Gegenstand der Verwunderung. — V. 34. εὐλόγησεν αὐτούς = er segnete (benedeite Schegg) sie sc. die Eltern. Das Segnen ist nicht im strengen Sinne, sondern = preisen, beglückwünschen zu nehmen (vgl. 1, 42). Symeon wendet sich nun an Maria allein, wohl nicht weil er ihr besonderes Verhältniß zu dem göttlichen Kinde in prophetischem Geiste wußte (Theophyl., Mey., God.) [6]), sondern vielmehr weil die Mutter an dem Schicksale ihres Kindes den größten Antheil nehmen mußte (Mald., Hofm.). Er beschränkt sich aber auf das, was er von der Einwirkung des Kindes auf das israelitische Volk und von den persönlichen Erlebnissen des Kindes nach den jesaianischen Weissagungen (vgl. Knabenbauer, Erklärung des Jes. 1881 S. 663 u. a. a. O.) voraussah, weil gerade hieran die Mutter persönlich betheiligt sein mußte. Auch ist die ganze Geschichte der Stiftung Jesu in der persönlichen Geschichte des Stifters vorgezeichnet. Die Jünger haben es wie der Meister. κεῖται = er ist bestimmt (Phil. 1, 16. 1 Thess. 3, 3.

---

1) Euth.: δόξα γὰρ αὐτοῖς τὸ βλαστῆσαί σε ἐξ αὐτῶν κατά τό ἀνθρώπινον. Καὶ ὄντως ἡ σωτήριος ἐνανθρώπησις αὐτοῦ ἐφώτισε μὲν τὰ ἔθνη φωτισμὸν θεογνωσίας καὶ ἀρετῆς, ἐδόξασε δὲ τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι συγγενὴς αὐτῶν γενέσθαι κατηξίωσε. Tol.

2) Et bene revelatio gentium Israelis gloriae praefertur, quia cum plenitudo gentium introierit, tunc omnis Israel salvus erit.

*) Ἰωσήφ (AΔ Rec.) ist Correctur für ὁ πατὴρ αὐτοῦ ℵBDL Vulg. Sah. Cop. Arm. Aeth.). In Folge derselben wurde αὐτοῦ nach μήτηρ in der Rec. (AΔ) eingeschoben, das aber auch ℵ*L Sah. Cop. Arm. Aeth. Syr. Tisch. lesen.

3) H. 16: sic enim appellatus est Joseph quia nutritius erat. H. 17: quae igitur causa extitit, ut eum qui pater non fuit patrem esse memoraret? .. Honoravit eum Spiritus sanctus patris vocabulo quia nutrierat salvatorem etc. Doch führt er auch die Genealogie des Joseph bei Matthäus als tieferen Grund an.

4) Bei den Attikern hat sich die Verbindung des Subjects im Plural mit dem Verbum in Singularform nur bei ἐστί und ἦν erhalten, und zwar nur zu Anfang eines Satzes, indem das Subject mit dem Prädicate in einen Prädicatsbegriff zusammengezogen dem Verb nachfolgt (Kühn. 367, 4, 61. Krüg. 63, 3, 4).

5) Euth.: ἐθαύμαζον, οὐχ ὡς τότε πρῶτον περὶ αὐτοῦ μανθάνοντες, ἀλλ' ὡς ἐφ' οἷς προμεμαθήκεσαν, ἔτι παραδοξότερα προσενωτιζόμενοι. Jans., Tol. Unrichtig Orig.: admirabantur .. super his, quae dicebantur de eo, tum ab angelo, quum a multitudine caelestis exercitus, necnon a pastoribus. Mald.

6) Tol. fügt zudem noch hinzu, daß Maria zur Zeit der Erfüllung allein noch lebte. Joseph sei lange vor dem Leiden Jesu gestorben.

Win. 29, 3, 173) [1]. Auch εἰς πτῶσιν und ἀνάστασιν ist mit dieser Erklärung vereinbar, denn es entspricht der biblischen Vorstellung durchaus, daß Jesus nicht bloß da liegt, so daß viele fallen und auferstehen (Beda, Euth., Theoph., Mald. [2]), sondern dazu da ist, daß sie fallen und auferstehen. Die h. Schrift faßt alles telisch auf, ohne die Willensfreiheit zu suspendiren oder Gott zum Urheber des Bösen zu machen. Der Erlöser ist bestimmt zum Falle (Tol.), denn er ist gekommen, die Guten von den Bösen zu sondern und letztere der Strafe zu überliefern. Wenn er nicht gekommen wäre, hätten sie keine Sünde (Jes. 8, 14. 28, 16. Joh. 15, 22. Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 6 f.). πτῶσις = Fall, d. h. Verderben, Verlust des Heils (Röm. 11, 11). ἀνάστασις = Auferstehung sc. von der Sünde und dem geistigen Tode. Diese Voraussage gieng wörtlich in Erfüllung, da Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten, ja dem größeren Theile des Volkes, welches in seinen Behörden repräsentirt war, zum Verderben, den Jüngern aber und dem kleinen Kreise treuer Anhänger, besonders den Sündern und Zöllnern zur Auferstehung zu einem neuen Leben wurde (1 Kor. 1, 18) [3]. εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον = zu einem Zeichen, dem widersprochen wird gibt dieselbe Thatsache vom Standpunkte der persönlichen Erfahrung des Erlösers aus an. Die Evangelien wissen viel von dem Widerspruch, der Opposition und Feindschaft, welche in der Kreuzigung gipfelte, zu erzählen. Seither ist das Kreuz die Fahne des Widerspruchs auf der Erde geblieben. Es ist den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß (1 Kor. 1, 23). Aber mit dem Kreuze (Beda nach Apg. 28, 22. 1 Kor. 1, 18) ist der ganze übernatürliche Charakter des Christenthums ein Zeichen des Widerspruchs für alle, welche nur nach den Sinnen urtheilen (Euth. [4]), Theophyl., Grot.). Auch der erhöhte Christus (Jans.) kann als Zeichen angenommen werden, aber nicht als Feldzeichen, unter welchem die Christen streiten, denn cui contradicitur ist nicht nur ein verbum

---

1) Schegg übersetzt: er liegt da. Jene Erklärung sei auch in den beiden Citaten nicht angezeigt. Die erste Stelle ist aber doch unzweifelhaft: ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι. Aber auch in der andern ist die Bedeutung „liegen" nicht besonders deutlich, denn wenn in οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα auch εἰς τοῦτο = εἰς τὸ θλίβεσθαι ist, so widerspricht dies der Bestimmung der Christen nicht. Die Trübsal ist nicht bloß mit der Erscheinungsweise des Christen verbunden, sondern geradezu für ihn bestimmt, weil er nur durch Leiden in die Herrlichkeit eingehen kann (1 Petr. 2, 21. 3, 17 ff.). Auch in der klassischen Gräcität läßt sich diese Bedeutung von κεῖσθαι nachweisen: κεῖται ἄεθλον Il. 23, 273. ἀγών Soph. Aj. 936. ζημίαι Thuk. 3, 45. περὶ ὧν κεῖται θάνατος Eur. Jon. 756. τοῦτο ἡμῖν οὕτω κείσθω Soph. p. 250 E (Pass. 1, 1694, 2).

2) Doch zeigt er bereits die richtige Mitte: indicat, ita propter se casuros alios, alios surrecturos, quasi ideo venisset, ut aliqui caderent, alii resurgerent: quamvis non ideo venisset, ut aliqui caderent, sed ut omnes resurgerent.

3) Orig. und Titus deuten den Ausdruck mystisch von der Ertödtung des sündigen Menschen und der Schaffung der neuen Creatur in ihm. H. 16: habeo aliquid in me quod male stat, et peccati superbia se erigit. Quod si ceciderit, quod ante ruerat, surgens stabit. H. 17: qui simpliciter exponit, potest dicere, in ruinam eum venisse infidelium, et in resurrectionem credentium. Qui vero curiosus interpres est, dicit, nequaquam eum cadere qui ante non steterit . . . Videndum est utique, ne forte Salvator non aliis atque aliis in ruinam venerit et resurrectionem multorum, sed iisdem et in ruinam et in resurrectionem.

4) Διὸ καὶ ὡς ὑπερφυοῦς ὄντος (τοῦ θεανθρώπου), ἀντιλέγουσι, πάντα κατὰ φύσιν ἐξετάζοντες, καὶ μηδὲν ὑπερφυὲς ἐννοεῖν δυνάμενοι. Jesus wird durch Heiligkeit und Wunder offenbar werden, aber Widerspruch erfahren (Jes. 8, 18. Hebr. 12, 3. Grot., a Lap., Bl., Mey., Neischl, Bisp., God., Weiß u. A.).

distinctivum für die Parteien, sondern enthält im Texte den Hauptgedanken [1]). Daher Tertullian: signum contradicibile. Die Präsensform wird mit Unrecht als schwierig erfunden, da die Rede prophetisch ist. — V. 35. καί—δέ wie 1, 76. Auch hier ist „und auch", nicht „aber auch" (Bl., Mey., Weiß) zu übersetzen *). Den Widerspruch gegen das Kind überträgt die Welt auch auf die Mutter. So groß wird die Macht des Kampfes gegen Christus sein, daß selbst die Mutter in denselben hineingezogen wird. σοῦ αὐτῆς ist nachdrücklicher als σεαυτῆς (Buttm. 98 f. Krüg. 51, 2, 8). ῥομφαία = (größeres) Schwert (Apg. 1, 16 u. A.) [2]), bildlich nur hier. Deßhalb ist man für die Erklärung auf Analoga angewiesen. Da man von Pfeilen der Verleumdung, dem Schwerte der bösen Zunge und Aehnlichem spricht [3]) und im Zusammenhange eben von dem Zeichen, welchem widersprochen wird, die Rede war, so läge es nahe, dieses Bild von dem Spott und Hohn, welche auch die Seele der Mutter treffen und verwunden, zu verstehen (Jans., Grot., a Lap. u. A.), allein diese Erklärung weicht doch zu sehr vom Wortlaute ab und berücksichtigt das Hauptärgerniß, Leiden und Tod, zu wenig. Wenn das Schwert die Seele durchdringt, so wird dieselbe verwundet. Ist dies bei Maria auch bildlich zu nehmen [4]), so wird ihm doch besser Rechnung getragen, wenn darunter der Schmerz verstanden wird, welcher das Mutterherz beim Anblicke des kreuztragenden und gekreuzigten Sohnes durchwühlte. Dies ist denn auch die gewöhnliche Erklärung, welche in dem ergreifenden Stabat mater dolorosa [5]) einen beredten Ausdruck erhalten hat (Aug. [6]), Beda, Euth. [7]), Theophyl., Jans., a Lap. und die meisten Neueren). Die alte, schon von der arabischen Uebersetzung (lancea dubitationis) angedeutete, von Origenes und Pseudo-Augustinus versuchte Erklärung von dem Aergerniß, welches Maria mit den Aposteln am Leiden Jesu genommen habe [8]), ist von den Späteren all-

---

1) Die Deutung des signum = Zielscheibe für die Angriffe der Juden (Thren. 3, 12. Mald., Luc.) scheitert schon an ἀντιλεγόμενον, das doch nicht erklärt werden kann: de quo sagittarii inter se contradicentes alii cum aliis certant, de quo transfigendo contendunt, in quo certatim sagittas suas iaciunt etc.

*) Δέ fehlt BLΞ It. Vulg. Cop. Arm. Aeth. Or., Aug.; L., Tg., H. [ ].

2) Hesych.: ῥομφαία· θράκιον ἀμυντήριον, μάχαιρα, ξίφος ἢ ἀκόντιον μακρόν.

3) Ps. 55, 20: ἡπαλύνθησαν οἱ λόγοι αὐτοῦ ὑπὲρ ἔλαιον, καὶ αὐτοί εἰσι βολίδες. 57, 6: καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν μάχαιρα ὀξεῖα. 64, 4. 105, 18.

4) Was Epiph. h. 78, 11 von einem Martertode der seligsten Jungfrau andeutet gibt er selbst nur als schüchterne Vermuthung aus unserer Stelle und Apok. 12, 13 an. Lightfoot, der ihm beistimmt (p. 737), weiß nichts Weiteres beizubringen.

5) Sieh Breviarium rom. p. hiem. in festo septem dolorum (fer. VI post Dominicam Passionis).

6) Ep. 149 (59) ad Paul. 3, 33.

7) Ῥομφαίαν δὲ ὠνόμασε τὴν τμητικωτάτην καὶ ὀξεῖαν ὀδύνην, ἥτις διῆλθε τὴν καρδίαν τῆς θεομήτορος, ὅτε ὁ υἱὸς αὐτῆς προσηλώθη τῷ σταυρῷ.

8) H. 17: quid? putamus quod, scandalizatis apostolis, mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Jesus pro peccatis eius. Si autem omnes peccaverunt, et egent gloria Dei, iustificati gratia eius et redempti, utique et Maria illo tempore scandalizata est. Et hoc est quod nunc Simeon prophetat, dicens: Et .. pertransibit infidelitatis gladius, et ambiguitatis mucrone ferieris, et cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem filium Dei audieras .. crucifigi et mori etc. Pseudo-Aug. Quaest. ex N. T. q. 73. Theophyl. stellt diese Erklärung neben die zweite. Dem Orig. pflichten bei Amphilochius, Titus und kommen nahe Chrysostomus und Basilius, denn die Erklärung des h. Thomas (S. 3 qu. 24, 4 ad 2) von der dubitatio non infidelitatis, sed admirationis et discussionis, der auch Tolet beistimmt, ist unrichtig. Auffallenderweise citirt Thomas daselbst Orig. H. 17 für die Deutung = dolor, quem passa est

gemein zurückgewiesen und neuerdings erst wieder von Bleek aufgefrischt worden. Sie ist aber biblisch durch nichts begründet und widerspricht den wiederholten Bemerkungen unseres Evangelisten, daß Maria alles in ihrem Herzen bewahrt habe. Was aber Mald., Tolet und Fr. Lucas gegen die zweite Erklärung vorbringen, ist nicht stichhaltig. Denn fehlt ihr die Gleichheit zwischen dem natürlichen Schmerz Christi am Kreuze und dem Mitgefühl der Mutter, so wird diese gewiß ebenso wenig erreicht, wenn zwar ein und dasselbe Schwert für Christus und seine Mutter angenommen wird, nemlich das Kreuz, aber die Verwundung der Mutter nur nach der Analogie derer erklärt wird, welche zu nahe bei denen stehen, welche hingerichtet werden; die wuchtigen Hiebe gehen über ihr Ziel hinaus. Denn thatsächlich hat das Kreuz Christi Maria nur geistig oder seelisch verwundet. Mehr will auch Pseudo-Hier. [1]), auf den sich Tolet beruft, nicht sagen. ὅπως κτλ. bezieht sich weder bloß auf den vorhergehenden Satz (Euth., Theophyl., Mey.) noch auf σημ. ἀντ., so daß καί — ῥομφαία Parenthese wäre (Erasm., Jans., Mald.), sondern auf das Ganze (Bl., Schegg, Weiß u. A.). ὅπως drückt den Zweck aus und ἄν weist auf den Zeitpunkt der Erfüllung hin, welche von dem Eintreten der Voraussetzung abhängig ist. Sobald ein Schwert die Seele Maria's durchdrungen haben wird, werden die Gedanken offenbar werden (Buttm. 201. Win. 42, 6, 290 f.). Die Offenbarung der Gedanken besteht nicht in dem Bekenntnisse der Sünden, damit sie durch Jesus getilgt werden (Orig.) oder damit das Aergerniß, welches die Jünger und Maria genommen haben, geheilt werde (Tit., Theophyl.), sondern in der Enthüllung der Gesinnung für oder gegen Christus. Diese wurde offenbar zu Lebzeiten Jesu, ganz besonders aber bei seinem Tode am Kreuze, wo die einen ihn verspotteten, andere zu ihm beteten und ihn um Barmherzigkeit anflehten. Von da an ist der gekreuzigte Christus das Zeichen, an welchem man die Kinder Gottes und der Welt erkennen kann (Beda, Theophyl., Jans., Mald. u. A.). Mit dem Leiden Christi ist unter den Juden eine Krisis hervorgerufen worden, welche zwei feindliche Lager zur Folge hatte (Joh. 3, 19. 5, 22. 9, 39. 1 Kor. 1, 23 f. 2 Kor. 2, 15). Zu ἀποκαλύπτεσθαι = aufgedeckt, offenbar werden von Dingen, welche durch Thatsachen kund werden vgl. Jes. 52, 1. Joh. 12, 38. Röm. 1, 18. ἀποκ. ἐκ. nur Röm. 1, 17.

V. 36. Ἦν = war, lebte (de W., Schegg, Weiß, Hofm.), nicht = aderat war da (Mey., God.). Denn ihre Anwesenheit im Tempel wird V. 38 besonders bemerkt. Ἄννα = חַנָּה = Gnade (1 Sam. 1, 2. 2, 1. Tob. 1, 9 u. A.). προφῆτις = Prophetin ist bei den LXX Uebersetzung von נְבִיאָה (Ex. 15, 20. Jes. 8, 3) und wird von Frauen gebraucht, welche eine prophetische Gabe hatten (Apok. 2, 20). Nach der alttestamentlichen Weissagung wurde diese in der apostolischen Zeit Verschiedenen zu theil (Apg. 2, 17. 21, 9). Bei den Griechen war die Prophetin eine Verkünderin oder Dolmetscherin der Orakel. Der Vater

---

Maria in Christi passione. Vgl. dagegen die Anmerkung des Vallarsi (Hier. opp. VII, 300. Migne 26, 258) und Lehner S. 151. Es wurde dem Orig. damals auch nirgends ein Vorwurf daraus gemacht noch ist in den Anathematismen der Synode von Konstantinopel a. 543 davon etwas erwähnt (Hefele, Conc. 2, 768 ff.). Cyrill sagt übrigens zu unserer Stelle bloß „ὡς ἐν εἴδει μαχαίρας πειρασμόν“ und gibt die gewöhnliche Erklärung von den Schmerzen Marias. Ambr.: prudentiam Mariae haud ignaram mysterii caelestis ostendit (Hebr. 4, 12).

1) Serm. de assumpt. B. Virg.: beata Dei genetrix, quia spiritualiter passa est eius caro gladio passionis Christi, plus quam martyr fuit.

wird auch bei Männern häufig hinzugefügt. Φανουήλ = פְּנִיאֵל = πρόσωπον θεοῦ (1 Chron. 8, 25. 4, 4). ἐκ φυλῆς Ἀσήρ geht auf Phanuel. Ἀσήρ (אָשֵׁר) war der 8. Sohn des Patriarchen Jacob. Sein Stamm erhielt einen schmalen Landstrich längs der Nordküste (Richt. 5, 17) von Sidon bis Karmel (Win. 1, 94. Kirch. Lex. 2. A. 1, 1478). Da die Construction zu schleppend würde, wenn man zu αὕτη als Verbum ἀνθωμολογεῖτο aus V. 38 bezöge (Mey., Weiß), so ergänzt man ἦν (de W., Bl., Schegg u. A.). προβ. s. 1, 7. πολλαῖς enthält noch eine Steigerung: sie war hochbetagt (Win. 65, 2, 562). ζήσασα wird bei der Ergänzung von ἦν am besten zu προβ. coordinirt (Schegg). Die Construction geht gleichmäßig in kleinen Sätzchen weiter. ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς = von ihrer Jungfrauschaft an, d. h. ihrem heiratsfähigen Alter an. Sie war also nur einmal und kurze Zeit verheiratet. Solche Wittwen standen im Alterthum in hohem Ansehen (vgl. die Commentare zu 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. 1 Kor. 7, 40) [1]. Das jüdische Gesetz bestimmt nichts darüber, doch durfte der Priester keine Gefallene oder Wittwe heiraten. Im Falle der Kinderlosigkeit war die Wiederverheiratung Regel, wie das Institut der Leviratsehe beweist. — V. 37 *). Für die Sache bleibt es gleich, ob man αὐτή oder αὕτη liest, denn auch αὐτή steht bloß für das tonlose Sie (vgl. 1, 17). Eine Parallelisirung mit Symeon (auch sie eine Wittwe, Mey.) ist nirgends angezeigt. Aber auch der Gegensatz zu ζήσασα μετὰ ἀνδρός: nachdem sie mit ihrem Manne 7 Jahre gelebt hatte und sie für sich selbst (Röm. 7, 25) als Wittwe . . gelebt hatte (Weiß, Hofm.) [2], ist störend, da der folgende Relativsatz es empfiehlt, mit καὶ αὐτή einen neuen, zu αὕτη προβ. coordinirten Satz zu beginnen. ζήσασα ist wegen ἀπὸ τῆς παρ. beigefügt. T., H. setzen wenigstens ein Komma, Tg. ein Kolon. ἕως ἐτῶν ὀγδ. bezieht sich nicht auf ihren Wittwenstand (Ambr., God., Hofm.), sondern auf ihr Lebensalter (Tol., Keil u. A.), denn χήρα ist nicht = als Wittwe (Weiß, Hofm.) zu nehmen und ἕως zwingt nicht, das Alter auf die Wittwe, sondern nur, auf die Person zu beziehen, welche trotz des hohen Alters noch im Tempel ist. ἀφίσταμαι = sich fern halten, weg sein. An ein Wohnen im Tempel (Bl., God.) ist wohl nicht zu denken, aber sie kam täglich in den Tempel. Es werden also an ihr die Haupttugenden: Keuschheit, Frömmigkeit, Enthaltsamkeit gerühmt (1 Tim. 5, 5). λατρεύω = dienen, gewöhnlich τῷ θεῷ (2 Tim. 1, 3. Hebr. 12, 28), absolut Apg. 26, 7. νηστείαις κ. δεήσεσιν = mit Fasten und Beten ist Dat. instr. νύκτα καὶ ἡμέραν = bei Nacht und Tag (Apg. 26, 7. Mc. 4, 27). Die Voranstellung νύκτα dient wohl nicht zur Hervorhebung des Fasttages, welcher Abends begonnen hat (Mey.), sondern der andauernden, eifrigen Uebung (Weiß). Doch ist für diese Stellung keine strenge

---

1) Orig. H. 17: bonum est et primum, si qua potest virginitatis gratiam possidere. Si autem hoc non potuerit, sed evenerit ei ut perdat virum, vidua perseveret . . Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim episcopus, nec presbyter, nec diaconus, nec vidua possunt esse digami: sic forsitan et de coetu primitivorum, immaculatorumque Ecclesiae, quae non habet maculam, neque rugam, eicietur digamus: non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei.

*) Statt καὶ αὕτη lesen T., Tg., H. nach EHK al. (αὐτῇ) καὶ αὐτή. Die älteren Codices haben keine Aspiration und Accente. Für ὡς lies ἕως (א*ABL Italacodd. Vulg. Sah. Cop.). ἀπό vor ἱεροῦ fehlt אBDL.

2) Er beruft sich für αὐτός = für sich allein auf Kühn. 2, 562, wo allerdings αὐτός = solus belegt wird, aber nicht καὶ αὐτός. Wegen des Gegensatzes müßte es jedenfalls αὐτὴ δέ heißen.

Regel nachweisbar (18, 7. Apg. 9, 24. Apok. 4, 8. 7, 15 al.) — V. 38 *). αὐτῇ τῇ ὥρᾳ = zu derselben Stunde sc. da Symeon das Kind auf die Arme genommen hatte. ἐπιστᾶσα kann wegen V. 37 nicht von einem plötzlichen oder unerwarteten Auftreten oder Erscheinen (V. 9) gebraucht sein, sondern ist = da sein (Apg. 22, 20). Vulg.: superveniens. ἀνθομολογέομαι von ἀντί und ὁμολ. = sich gegenseitig zugestehen, offen bekennen (2 Chron. 7, 6. Jos. Antt. 8, 10, 3. 3 Esr. 8, 9) und einen preisen für das hebr. הוֹדָה (Ps. 97, 13. Sir. 20, 2. 3 Macc. 6, 33), das von den LXX gewöhnlich mit ἐξομολ. gegeben wird. περὶ αὐτοῦ sc. über das Kind, welches als selbstverständliches Subject der ganzen Erzählung erscheint [1]) (Win. 22, 3, 138.). Die Beziehung auf τῷ θεῷ (Jans., Mald., J. Grimm) verbietet schon ἐλάλει. Dieses bezeichnet nicht einen öffentlichen Vortrag, da die προσδεχόμενοι die Angeredeten sind. Fromme Israeliten hatten sich im Tempel zusammengefunden und erfahren nun von der prophetisch begeisterten Anna, was Gott zur Ausführung seiner Verheißungen an dem gegenwärtigen Kinde gethan hat. Deutet auch das Imperfectum an, daß Anna öfter, wohl auch außerhalb des Tempels, davon sprach, so drückt es doch nicht aus, was Anna fortan stetig that (God., Hofm.), denn weder das Tempus noch πᾶσιν ist so zu pressen. λύτρωσις Ἱερ. ist auffallend, daher die Correctur ἐν und die Uebersetzung der Vulg. Israel. Sachlich ist dasselbe gesagt wie mit παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ V. 25, ob man nun Jerusalem als pars pro toto (Mey., Weiß u. A.) betrachte oder an Sion denke (Schegg).

V. 39 **). Lucas erzählt von dem Besuche der Weisen, dem Kindermorde und der Flucht nach Aegypten nichts. Beide Evangelisten haben nur zwei Punkte miteinander gemein: die Eltern Jesu waren in Nazareth wohnhaft und Jesus wurde in Bethlehem geboren. Zwar wollte man Seitens der Mythenhypothese die Erzählung von der Geburt in Bethlehem auf Mich. 5, 1 zurückführen, aber es ist ja nicht einmal erwiesen, daß der Glaube an die Geburt des Messias in Bethlehem damals verbreitet war (s. Mt. S. 102) und die bestimmten Angaben zweier Evangelisten wären in dieser frühen Zeit für die Mythenbildung unerklärlich. Joh. 7, 42 ist nicht entscheidend, da Johannes eine Einwendung, welche durch den Bericht der Synoptiker und den allgemeinen Glauben der Christen widerlegt wurde, nicht erst zu refusiren brauchte. Die weiteren Ereignisse paßten nicht in das Bild, welches der paulinische Lucas von der Erscheinung des armen Erlösers für die Armen und Verlassenen entwerfen wollte. Die Angesehenen aus dem Morgenlande konnte er ebensowenig darin unterbringen als die Gewalthaber in Jerusalem und damit fiel auch die Flucht nach Aegypten. Lucas schildert den Friedensfürsten, Matthäus den von den Heiden angebeteten, von den Juden verfolgten Messias der Juden. Keiner ist vollständig, der eine ergänzt den anderen [2]). Alle miteinander machen aber dennoch

---

*) Lies καὶ αὐτῇ τῇ (ℵABDLΔ) statt καὶ αὕτη αὐτῇ τῇ. Godet und Hofmann müssen freilich beide αυτη beibehalten, weil ihre Construction so schon schleppend genug ist. Statt τῷ κυρίῳ ist τῷ θεῷ (ℵBDL) zu lesen. ἐν vor Ἱερ. (ADLΔ) ist Correctur.

1) Euth.: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ λυτρωτής.

**) Τά nach πάντα (ℵᶜABΞ) könnte wegen des Homotel. in ℵ*DLΔ leicht ausgefallen sein, aber auch die Ergänzung zur näheren Bezeichnung von πάντα (T., Tg., H.) ist nicht unwahrscheinlich. Für das bei Lucas gewöhnliche ὑπέστρεψαν (V. 20) ist mit ℵB*Ξ T., H. ἐπέστρ. zu lesen. Der Artikel vor πόλιν ist Ergänzung, er fehlt ℵ*BD. T. und Tg. lesen auch hier mit B*DΔΞ Vulg. Ναζαρέθ.

2) Ambr. (in L. II, 43): docuit enim nos s. Matthaeus non mediocre mysterium,

nicht den Anspruch auf historische Vollständigkeit. Die nothwendige Folge davon war aber, daß Lucas nur das Endresultat, die Rückkehr nach Nazareth erwähnen konnte und diese mit der Darstellung im Tempel verbinden mußte, so daß der Schein entstand, als ob die h. Familie unmittelbar vom Tempel nach Nazareth zurückgekehrt sei [1]). Manche Exegeten nehmen deßhalb auch an, daß die bei Matthäus erzählten Ereignisse vor die Darstellung zu setzen seien und diese selbst einige Monate nach der gesetzlichen Zeit stattgefunden habe. So erkläre sich auch das gänzliche Vergessen der wunderbaren Dinge in Bethlehem (Schegg). Unmöglich wäre es wohl nicht, die Ereignisse in einem Rahmen von 3—4 Mon. unterzubringen, aber an sich ist es sehr unwahrscheinlich. Jesus wurde wahrscheinlich im Dez. 749 geboren, Herodes starb Ende März oder im April 750. Nach dem Tode desselben brachen Unruhen in Judäa aus, welche der Statthalter von Syrien, Varus, zu unterdrücken hatte. Während dessen war Archelaus in Rom; eine jüdische Gesandtschaft erschien ebendaselbst, um gegen die Herodianer Beschwerde zu führen. Erst nach verschiedenen Verhandlungen bestätigte nun Augustus das Testament des Herodes. Von da an kann also erst die Regierung des Archelaus (Mt. 2, 22) gerechnet werden. Aber will man auch das βασιλεύειν τῆς Ἰουδαίας vom Tode des Herodes an datiren, so ist es dennoch nicht möglich ἐφοβήθη ἐκεῖ (sc. εἰς Ἰουδαίαν) ἀπελθεῖν und ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας anders zu erklären, als daß Joseph gar nicht nach Judäa zurückgekehrt, also auch die Darstellung im Tempel nicht nach seiner Rückkehr stattgefunden hat. Aber ganz scheitern muß diese Verschiebung der Darstellung schon an dem bestimmten V. 22. Die alten Exegeten verlegen denn auch bloß die Ankunft der Weisen vor die Darstellung und Flucht und Kindermord hinter dieselbe (s. Mt. S. 94. Aug. de cons. ev. 2, 5, 16. Beda, Mald. u. A.) [2]). Daß aber Joseph nach der Darstellung wieder nach Bethlehem zurückkehrte, fällt nicht auf, weil er nach allem was er bisher von dem Kinde erfahren hatte, zur Erkenntniß gekommen sein mußte, daß der Aufenthalt in Bethlehem Gottes Wille sei. Dieß wird auch durch Mt. 2, 22 bestätigt. — V. 40. Zu ηὔξ. κ. ἐκρ. vgl. 1, 80. Da hier πνεύματι fehlt [*]), so ist das körperliche Wachsthum gemeint [3]). Die geistige Entwicklung ist mit πληρούμενον σοφίας ausgesprochen. Sie stand in gleichem Verhältnisse zu jenem. Jesus wuchs und wurde stark,

---

quod s. Lucas, quia plene iam erat expositum, silendum putavit, satis se divitem fore credens, si praesepe Domini sibi ex omnibus vindicasset. Da er seine Zwischenbemerkungen über Matthäus unmittelbar an die Erzählung der Geburt anreiht, so scheint er der seit Justin gewöhnlichen Verbindung des Besuches der Magier mit dem der Hirten zu huldigen (Matth. S. 94). Ja weil er mit Lc. 2, 9 fortfährt, so waren die Magier vor den Hirten bei der Krippe.

1) Beda nach Aug.: solent enim evangelistae singuli sic omittere quaedam, quae vel ab aliis commemorata viderint, vel ab aliis commemoranda in spiritu praeviderint, ut continuata suae narrationis serie quasi nulla praetermisisse videantur. Bei Lucas ist diese Art der zusammenfassenden Darstellung auch sonst erkennbar (1, 56. 80. 3, 19. 20).

2) Aug. meint (2, 10, 24), Herodes sei erst wieder durch das Gerücht, welches in Folge der Scenen im Tempel über das Kind in Umlauf gesetzt worden sei, auf dasselbe aufmerksam geworden. Euth., Jans., Tol. nehmen an, Joseph sei vor der Flucht nach Aegypten nach Nazareth zurückgekehrt. Jans. gibt aber zu, daß aus Mt. 2, 22 zu folgen scheine, Joseph sei aus Judäa nach Aegypten geflohen.

*) Es ist in die Rec. (AΔ Go. Syr. Aeth.) aus 1, 80 interpolirt.

3) Tit., Chr.: τὸ δὲ λέγειν, ὅτι τὸ παιδίον .. αὐτῷ, ταῦτα κατὰ τὸ ἀνθρώπινον εἰρῆσθαι δεκτέον. Tol.

während er erfüllt wurde von Weisheit [1]) (Athan., Basil., Epiph. Ambr., de incarn. c. 7 Schegg, Sepp u. A.). Dafür spricht schon das Participium πληρούμενον (Tit., Cyr.), das nicht = πλήρης (Tol.) ist, weßhalb auch Hier. (Or. H. 17. 18), Ambr., Gaudentius entgegen der Vulgata (plenus) implebatur übersetzen. Da Jesus eine vollkommene menschliche Natur hatte, so muß für diese auch eine vollkommene menschliche Entwicklung angenommen werden. Die göttliche Natur kam nach außen nur so weit zur Entfaltung als die Hülle, unter welcher sie verborgen war, es gestattete. Erst als Jesus das herkömmliche Alter für den Lehrerberuf hatte, wirkte er kraft seiner göttlichen Allmacht und Weisheit. Ist das körperliche Wachsthum unbestritten, so muß auch das seelische zugegeben werden, denn die Menschwerdung besteht in der Annahme beider vollständigen menschlichen Bestandtheile [2]). χάρις = die Huld, das Wohlgefallen Gottes ruhte auf ihm. Er repräsentirte als zweiter Adam das unversehrte Menschengeschlecht und hatte als Gottessohn das Wohlgefallen seines Vaters auf sich ruhen. Die Gnade Gottes, welche er von Anfang empfangen hat und auf alle Menschen überleitet (Tol.), paßt nicht in den Zusammenhang.

§ 15.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel zu Jerusalem.

2, 41—52.

An die Bemerkung von dem Wachsthum des Kindes und der Zunahme an Weisheit reiht nun Lucas eine Erzählung aus der Kindheitsgeschichte an, welche als Beweis für dieselbe gelten kann (Cyr., Jans., God. u. A.). Dieses kann als einziger Grund dafür angegeben werden, daß Lucas nicht wie Matthäus das

1) Orig. nimmt eine plötzliche Erfüllung an: necdum quadraginta dies purgationis impleverat, necdum Nazareth venerat, et iam totam sapientiam respiciebat. Potuit scriptura dicere, crescebat et confortabatur, et accipiebat spiritum, sed qui evacuaverat se formam servi accipiens (Phil. 2, 5. 6), statim ut pro mandatione eius sacrificium oblatum est, id quod vacuefecerat adimplevit. Beda bezieht sapientia und gratia auf die göttliche Natur. Ebenso Euth., Theophyl. Maldon. citirt für die menschliche Weisheit: Athan., Epiph., Ambr., Cyr., Fulgent., Beda und Euth., vertheidigt aber nach Orig., Epiph., Greg. Naz., Theophyl., Cäsarius, Vigil., Gaudent., Damasc. eine nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Zunahme. Jans. 12, 90: recepta autem est apud omnes pene ea sententia, quod Christus secundum animam non profecit revera, sed perfectus fuerit ab initio sapientia et omni gratia; mit Berufung auf Hier. zu Jer. 31, 22: qui iuxta incrementa quidem aetatis per vagitus et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate: sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur, und Aug. de pecc. mer. et rem. 2, 29, 48: quam plane ignorantiam (parvulorum) nullo modo crediderim fuisse in infante illo .. nec illam ipsius animi infirmitatem ... Sed quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum. Cat. Rom. I c. 4. perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus. Auch quatenus homini, glaubt Jansen, sei Christus beizulegen perfectam omnium rerum a conceptione cognitionem infusam. Ebenso Tol. u. A. Tit. und Cyr. nehmen wenigstens eine allmähliche Enthüllung an: προκόπτει δὲ ἡλικίᾳ μὲν σῶμα, σοφίᾳ δὲ ψυχή .. εἰκότως δὲ συνέζευξε τῇ τῆς ἡλικίας αὐξήσει, τὴν τῆς σοφίας ἐπίδοσιν· πρὸς γὰρ τὸ μέτρον τῆς τοῦ σώματος ἡλικίας, ἀπεκάλυπτεν ἡ θεία φύσις τὴν οἰκείαν φύσιν (Cyr.). Die prot. Exegeten erklären unsere Stelle allgemein von einem natürlichen, phys. und moral. Wachsthum.

2) Thomas S. 3, qu. 34. a. 2 vertheidigt nicht nur, daß Christus in primo instanti suae conceptionis secundum animam perfectus gewesen, sondern auch, daß er usum liberi arbitrii gehabt habe.

ganze stille Leben der h. Familie mit Stillschweigen übergeht. Für seine Leser aber war diese schöne Scene um so ergreifender, als die liebliche Anmuth und geistige Größe des Knaben sonst nur geahnt werden könnte und der zwölfjährige Jesus im Tempel zu Jerusalem ein schönes Vorbild für die Kinder bildet. Wie gewöhnlich leitet Lucas seine Erzählung mit einer allgemeinen Notiz ein (V. 47), schildert dann die Reise nach Jerusalem und die Trennung (V. 42—45), die Scene der Auffindung im Tempel (V. 46—50) und schließt mit der Rückkehr nach Nazareth (V. 51) und einem seiner zusammenfassenden Sätze (V. 52).

V. 41. Κατ' ἔτος = Jahr für Jahr, jährlich. An den drei Hauptfesten des Jahres, dem Pascha-, Pfingst- und Laubhüttenfeste, hatten alle männliche Israeliten zum Nationalheiligthum in Jerusalem zu wallfahren, um dort unter Darbringung von Opfern sich vor Jahve ihrer Auserwählung zu freuen (Ex. 23, 14—17. 34. 23. Deut. 16, 16. 2 Chron. 8, 13 vgl. Scholz 2, 46). Die Frauen waren nicht dazu verpflichtet (Lightf. p. 740), konnten aber mitreisen (1 Sam. 1, 7. Mechilta 17, 2. Schöttg. p. 266), um ihrer Frömmigkeit und Anhänglichkeit an die theokratische Einrichtung Ausdruck zu geben. Konnten bei der weiten Verbreitung des Volkes auch nicht alle Israeliten nach Jerusalem kommen, so war doch die Zahl derselben sehr groß [1]). Sie fanden bei den Bewohnern Jerusalems unentgeltlich oder gegen eine kleine Entschädigung ein Unterkommen. Manche wohnten auch in der Nähe der Stadt oder in Zelten. Diese Vorschrift war ein vorzügliches Mittel, um das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit des Volkes und die Anhänglichkeit an das Nationalheiligthum lebendig zu erhalten (vgl. die Wallfahrten der Moslemin nach Mekka). Statt ἐπορεύοντο würde man das gewöhnliche ἀνέβαινον erwarten (V. 42). τῇ ἑορτῇ ist nicht reiner Dat. temporis (Buttm. 161), der bei Festbezeichnungen im N. T. wie bei den Griechen selten ist (Win. 31, 9, 205. Krüg. 48, 2, 1), sondern ist von ἐπορ. abhängig; wenn man es auch nicht geradezu = zum Feste übersetzen kann, so doch = wegen des Festes oder am Feste (zu Ostern. Win. 31, 5, 202). Aus ἐπορ. — κατ' ἔτος scheint hervorzugehen, daß beide Eltern jährlich nach Jerusalem zogen. Ob sie das Kind auch früher schon mitgenommen (Beda, Mald., Jans., Fr. Luc., a Lap., J. Grimm [2]), Hofm.) oder unter der Zeit anderer Obhut überließen ist nicht auszumachen. Da für den ersten Besuch der außerordentliche Vorgang besonders passend ist, hat diese Ansicht (Mey., Schegg, Weiß u. A.) am meisten Wahrscheinlichkeit. Es wäre trotz des allgemeinen Ausdrucks doch möglich, daß bis dahin auch die Mutter nicht mitreiste (Schegg), weil Lucas wiederholt allgemeine Wendungen gebraucht. Zu πάσχα vgl. Mt. 26, 2 S. 502. — V. 42*). ἐτῶν δώδεκα ist der Genitiv der Lebensjahre wie 3, 23. Apg. 4, 22. Mc. 5, 42. Tob. 14, 7. 11 (Buttm. 142. Win. 30, 5, 184). Mit dem zwölften Jahre wurde der israelitische Knabe praktisch und theoretisch in das Verständniß des Gesetzes eingeführt (Lightf. p. 739. Wünsche S. 418), weßhalb er Sohn des Gesetzes — בֶּן הַתּוֹרָה — genannt wurde (Aben Esra). Die Mündigkeit (Mannbarkeit) trat bei Mädchen mit dem zurückgelegten 12., bei Knaben mit

---

1) Jos. nennt B. J. 2, 14, 3: 300000 und gibt 6, 9, 3 die Zahl der geschlachteten Paschalämmer auf 256000 an. Vgl. Joh. 12, 12. Apg. 2, 5 ff. Scholz 2, 46 Anm. 2.

2) 1, 401, Anm. 1. Er liest mit Mald. zwischen den Zeilen. Weil nicht gesagt sei, daß er in diesem Jahr hinaufgestiegen, sondern daß er in Jerusalem zurückgeblieben sei. Aber dem steht schon das Präs. ἀναβαινόντων entgegen.

*) Ἀναβάντων (Δ) ist Correctur für ἀναβαινόντων. εἰς Ἱεροσόλυμα (ACΔ It. Vulg.) ist Ergänzung aus V. 41, und wegen der Form spätere Ergänzung.

dem 13. Jahre ein. Das Gesetz bestimmt aber nichts hierüber. Das Präsens ἀναβαινόντων ist nicht ungrammatisch (de W., Mey.), sondern bezieht sich auf die Thatsache, daß Jesus diesmal mit hinaufgieng, während τελειωσάντων die Rückkehr nach dem Verlaufe des Festes anzeigt. Auf Jesus bezogen hieße es: ἀναβαίνων . . τελειώσας (Schegg, Weiß u. A.). — V. 43 *). τελειόω = vollbringen, zu Ende führen. τὰς ἡμέρας die (8) Tage des Festes (Ex. 12, 15. Lev. 23, 6 f. Deut. 16, 2. 6 ff.). Gewöhnlich blieben die Pilger während des ganzen Festes in Jerusalem, doch war es vom dritten Tage an erlaubt, aus wichtigen Gründen wegzugehen (Ligthf. p. 740). Da der Knabe Jesus zurückblieb, so ist es wahrscheinlich, daß die Eltern schon mit einer Festkarawane weggezogen waren. Weil gewöhnlich die Familienangehörigen miteinander reisten (V. 44) [1]), so konnten sie erwarten, daß Jesus sich mit denselben auf den Weg gemacht habe. Eine Nachläßigkeit lag also nicht in ihrem Verhalten. Ebenso wenig ist aber das Zurückbleiben des Knaben ein Zeichen von Ungehorsam. Denn Jesus gibt selbst den entscheidenden Grund an (V. 49). — V. 44. συνοδία = Reisegesellschaft, Karawane (vgl. Nehem. 7, 5. 64. Strabo 4 p. 204. 11 p. 528), welche aus den Bekannten und Verwandten, wohl auch Landsmannschaften gebildet wurden. ὁδὸς ἡμέρας = Weg, zu welchem ein Tag nöthig ist, Tagreise (Gen. 30, 36. 31, 23 u. A.). — V. 45 **). Ob die Eltern sogleich (Tol., Sepp, Reischl) noch bei Nacht umkehrten, ist nicht angegeben. Mußten sie vermuthen, daß Jesus bei den nachfolgenden Karawanen sei, so war die Reise bei Tag nothwendig (Schegg). Dann ist ἀναζητοῦντες auf den Beginn des Suchens während der Rückkehr zu beziehen (Mc. 8, 11. 10, 2. Win. 45, 1, 321), andernfalls steht das Participium Präsens für das Futurum oder schließt doch die Futurbedeutung in sich (Buttm. 178. Mey., Weiß) [2]). An sich ist es schon wegen der Ermüdung wahrscheinlich, daß sie die Nacht über warteten [3]).

V. 46. Die 3 Tage werden gewöhnlich mit Euthymius von ἀνεζήτουν V. 44 an gerechnet. Diese Berechnung entspricht der Zählung der Tage zwischen dem Kreuzestode und der Auferstehung. Als sie nach Jerusalem kamen, giengen sie vor allem in den Tempel oder höchstens zuvor in ihre Herberge. Sie konnten also kaum 3 Tage suchen (de W., Mey.). ἐν τῷ ἱερῷ = im Heiligthum, Tempel. Jesus war wahrscheinlich in der Synagoge, welche im Vorhofe der Heiden stand [4]). Denn das Sitzen unter den Lehrern (Rabbinen) weist auf einen Platz

---

*) Ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ (ACΔ; Δ ἔγνωσαν) ist Correctur, lies ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ (ℵBDL).

1) Ueber die weitere Marschordnung der Karawanen ist nichts bekannt. Beda vermuthet, Männer und Frauen seien gesondert gereist, so daß die Kinder mit dem einen oder andern der beiden Eltern gehen konnten. Vielleicht gieng die (männliche) Jugend voraus (Schegg) und war neben der Geschlechtssonderung eine Alterssonderung (Sepp, Reischl) vorhanden. Jedenfalls war bei der großen Menge von Pilgern das Gedränge so groß, daß es oft unmöglich sein mußte, die Angehörigen zusammenzufinden (J. Grimm).

**) Αὐτόν nach εὑρόντες ist Ergänzung; es fehlt ℵBC*DL. Statt ζητοῦντες (ℵ*ΛΔ) lies ἀναζητοῦντες, welches zwar nach V. 44 conformirt sein könnte, aber doch sehr gut bezeugt ist (ℵ^c BCDL).

2) Nach Kühn. zu Xen. An. 1, 3, 16: ubi res aliqua nondum quidem peragitur, sed tamen aut revera aut cogitatione instituitur paraturve. Gramm. 382, 6, 121.

3) Euth.: ἑτέραν (ἡμέραν ἀνάλωσαν) δέ, ὅτε, μὴ εὑρόντες αὐτόν, ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, ζητοῦντες αὐτόν.

4) Lightf. p. 741. Scholz 1, 239. Schäfer S. 41; Wünsche: das nicht weit vom Tempel gelegene Lehrhaus (בית המדרש), in welchem Lehrvorträge und Disputationen gehalten wurden. Sepp, Leb. Jes. 1, 173.

hin, wo gewöhnlich solche Dispute stattfanden. καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδ. beweist, daß Jesus nicht als Schüler [1]) vor, sondern fast gleichberechtigt unter den Lehrern saß, denn ἐν μέσῳ geht nicht auf das Suchen der Eltern: mitten unter den Lehrern fanden sie ihn (Mald. [2]), Tol., Mey., Weiß), sondern auf καθεζ. Ebenso wenig beweist ἀκούοντα κ. ἐπ., daß Jesus im Schülerverhältnisse stand, denn die Rabbinen liebten auch unter sich die dialogische Form (Joh. 3, 1 ff., Bl., Schegg, J. Grimm). Es war nicht bloß den Schülern, sondern jedermann gestattet, die Lehrer zu fragen (Lightf. 742). So hatte sich auch Jesus mit ihnen eingelassen weder bloß um sich in die Unterredung einzumischen (de W.), noch aus „reiner und heiliger Wißbegierde" (Mey., de W.), sondern um in der demüthigen Form von Fragen den ersten Beweis seiner himmlischen Weisheit vor den Rabbinen abzulegen (Or., Beda, Jans. u. A.) [3]). ἐξίσταμαι = in Staunen gerathen wird wie das folgende ἐκπλήσσεσθαι häufig von dem Staunen der Menge über die Wunder und Reden des Herrn und seiner Apostel gebraucht (Mt. 12, 22. Mc. 2, 12. Apg. 2, 7. 12. 8, 13 u. A.). Mit ἐπί τινι nur hier (Ex. 19, 18. Weish. 5, 2). σύνεσις = Einsicht (1 Kor. 1, 19. Eph. 3, 4) ist das Allgemeine, ἀποκρίσεις = Antworten das Besondere, worin sich die Einsicht offenbarte. καί = und namentlich, et inprimis (Mey., Keil) ist bei der Verbindung von Substantiven nicht nachweisbar [4]). Beda: prudentia responsionum. — V. 48. ἰδόντες sc. die Eltern. ἐξεπλάγησαν = sie staunten, wörtlich: sie geriethen in Schrecken (Mt. 13, 54. 19, 25. Mc. 6, 2. 10, 26), kann bloß durch die außerordentliche Situation, in welcher sie Jesus erblickten, erklärt werden, da sie die Fragen und Antworten nicht mitangehört hatten. Hätte Jesus nur wie andere Schüler zugehört und gefragt, so wäre die Sache nicht besonders auffallend gewesen (V. 46). Die Antwort V. 49 beweist nicht, daß sie Jesus nicht im Tempel erwartet hatten (Mey., Weiß). Auch abgesehen von dem besonderen Verhältnisse zwischen Maria und ihrem Kinde ist es psychologisch begründet, daß die von mütterlicher Sorge getriebene und vom Muttergefühle fortgerissene Mutter zuerst das Wort ergreift. Deßhalb wäre, selbst wenn die Worte härter lauteten, an keine Verletzung des mütterlichen Zartgefühls zu denken. Eine ängstliche Reflexion ist in einer solchen Lage nicht am Platze. Auch hier schildert Lucas wieder ebenso natürlich als naiv. Daß Maria πατήρ σου sagt und voranstellt war schon mit Rücksicht auf die Zuhörer nothwendig. Die Offenbarung des Geheimnisses mußte sie Gott überlassen [5]). ὀδυνᾶσθαι von physischem Schmerze 16, 24, von psychischem = besorgt, in Angst sein Apg. 20, 38. — V. 49. τί ὅτι = was ist es daß,

---

1) Die Zuhörer pflegten zu stehen, doch wurde das Sitzen der Schüler nicht erst seit dem Tode Gamaliels I (Lightf. 742) eingeführt (vgl. Matth. S. 338).

2) Hebraismus ut: medius vestrum stetit (Joann. 1, 26) i. e. inter vos nec enim, ut opinor, significatur illum in loco doctorum consedisse ut quidam intellegunt.

3) Or. H. 19: quoniam vero parvulus erat, invenitur in medio praeceptorum sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur in medio, non eos docens, sed interrogans, et hoc pro aetatis officio, ut nos doceret quid pueris, quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret etc. Wenn Chrys. (in Joann. H. 21, 2) dieses Ereigniß als das einzige wunderbare aus der Kindheit Jesu anführt, so sagt er damit nur, was im Texte steht: ἀλλ' ἓν τοῦτο μόνον ἐμαρτύρησεν ὁ Λουκᾶς, ὅτι ἐκαθέζετο δωδεκαέτης ὢν τῶν διδασκάλων ἀκροώμενος, καὶ διὰ τῆς ἐρωτήσεως ἐδόκει θαυμαστὸς εἶναι.

4) Born. z. Luc. 11, 45 S. 78. Buttm. 310. Win. 53, 3, 407. Krüg. 69, 32, 18. Kühn. 521, 791.

5) Cyrill: διὰ τὴν ὑποψίαν τῶν Ἰουδαίων.

warum? s. Mc. 2, 16 S. 129. τὰ τοῦ πατρός ist eine geläufige Substantivirung durch das Neutrum des Artikels (Mt. 16, 23. 22, 21. Röm. 8, 5 u. A. Krüg. 47, 5, 9. 10), um die Angehörigkeit, das Interesse u. s. w. oder allgemeiner, Einrichtungen, Zustände, Verhältnisse zu bezeichnen. Im ersten Falle wäre τὰ τοῦ πατρός der Besitz, das Eigenthum Gottes (Syr., Or. [1]), Tit., Cyr., Aug., Leo, Epiph., Beda, Theophyl., Grot., viele prot. Exeg.), im andern Falle wie τὰ τῶν θεῶν = das was Gott betrifft, auf Gott Bezug hat, die Angelegenheiten Gottes (Erasm., Jans. [2]), Mald. [3]), Jans., Tol., Born., de W., Ew., viele kath. Exeg.). Der Plural ist für den Tempel (οἶκος τοῦ θεοῦ) zwar etwas auffallend [4]), aber εἶναι ἐν kann den Ort und die Beschäftigung anzeigen (1 Tim. 4, 15 vgl. Born. S. 29. Krüger. 68, 12, 4. 5) und der Zusammenhang entscheidet für die erste Erklärung. Denn das Suchen setzt einen Ort voraus, die Beschäftigung mit den Dingen Gottes konnte auch anderwärts stattfinden. Allerdings sagt Jesus, daß sie ihn gar nicht hätten suchen, sondern ihre Reise fortsetzen sollen (Schegg, God.), aber warum dies bei der Beziehung auf den Tempel weniger passen soll, ist nicht einzusehen. Denn mit δεῖ εἶναι, ist ausgesprochen, daß er im Tempel sein müsse, weil er das Haus seines Vaters ist. Stände allgemein Tempel oder Haus Gottes, so gienge die Einwendung noch an, aber die Erinnerung an den Vater zeigt, daß die Eltern das Suchen hätten bleiben lassen sollen, weil sie wissen mußten, daß er in seiner wahren Heimat, im Hause seines Vaters zurückgeblieben sei (Joh. 2, 16) [5]). Die alten Exegeten benützen diese Stelle gegen die Gnostiker, welche einen Gegensatz zwischen dem Gotte des A. und dem des N. T. statuirten, und gegen die Ebioniten, welche den Josephus als den natürlichen Vater Jesu betrachteten [6]). Daß Jesus nicht bloß die israelitischen Verhältnisse im Auge hatte zeigt μου statt ἡμῶν. Der Gegensatz zu dem natürlichen Kindesverhältniß beweist das „Bewußtsein eines nahen Liebesverhältnisses zu Gott" (Weiß), welches einen „einzigartigen Charakter" bekommt. Dieser kann aber nach der bisherigen Darstellung des Lucas nicht zweifelhaft sein. Jesus ist das, was aus πατρός μου erhellt, nemlich der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. οὐκ ᾔδειτε deutet nicht nothwendig an, daß Jesus schon früher seinen Eltern diese Eigenheit, wornach es ihn zu einer Gemeinschaft mit seinem Vater hinzog, irgendwie kenntlich gemacht habe (Weiß), sondern ist aus dem, was die Eltern von dem Kinde wußten, leicht erklärlich. Hätten sie darüber nachgedacht, so hätten sie sich nicht verwundern können, ihn im Tempel unter den Lehrern zu finden. — V. 50. οὐ συνῆκαν τὸ ῥ. = sie verstanden das Wort nicht, kann sich nur auf den tieferen Sinn nicht bloß des

---

1) Hom. 20: ecce pater Deus templi asseritur. . . unus quisque nostrum si bonus fuerit atque perfectus, possessio Dei patris est, et habet in medio sui Jesum. Vgl. dazu 1 Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2. 5. Ambr.: in propria patris mei. Euth.: ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου. Ἔλεγε δὲ περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὃ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ ὁ Σολομῶν ᾠκοδόμησεν.

2) 12, 93: ipsum templum aut potius quaecunque divina exercitia: qualia erant, audire doctores eosdemque interrogare et interrogantibus respondere. Aehnlich verbinden Olsh., Bl., God. beide Erklärungen.

3) At non tam locum loco quam negotia negotiis opponere videtur.

4) Vgl. Sir. 42, 10: ἐν τοῖς πατρικοῖς αὐτῆς. Theokr. 2, 76: τὰ Λύκωνος (Schol. τὰ οἰκήματα). Lob. ad Phryn p. 100. Isokr. Hel. Laud. p. 339: ἤγαγεν εἰς τὰ Πρόκλου.

5) Beda: quasi Dei filius in templo Dei commoratur et quasi filius hominis cum parentibus quo iubent regreditur.

6) Chr.: ἐπειδὴ γὰρ ἡ παρθένος καὶ θεοτόκος τὸν ἐπικληθέντα αὐτοῦ πατέρα Ἰωσὴφ ἔλεγεν αὐτοῦ πατέρα, αὐτός φησιν, ὅτι ἐμὸς πατὴρ οὐχ ὁ Ἰωσήφ, ἀλλ' ὁ θεός, ὅτι ὁ τοῦ ναοῦ δεσπότης.

Wortes „Vater“ [1]), sondern des ganzen Ausdrucks beziehen. Die göttlichen Offenbarungen könnten die Eltern nicht vergessen haben, aber daß sich die Erfüllung der Mission des Kindes in einer dem natürlichen Muttergefühle so widerstrebenden Weise vollziehen sollte und Jesus mit dem ersten Auftreten seine irdische Heimat ganz zurücksetzen werde, dies mußte den Eltern erst durch den Gang der Ereignisse klar werden. Diese Einsicht erwarb auch Maria erst aus der Erfahrung (Jans., Mald., Tol. u. A.).

V. 51. Ὑποτασσόμενος bildet schwerlich einen Gegensatz zum Vorhergehenden, als ob man hätte vermuthen können, Jesus habe sich von nun an der kindlichen Pflicht entzogen (Jans., Mald. u. A. Hofm.), noch ist das Vorbild für die christliche Jugend, so schön und ergreifend es auch in wenigen Worten gezeichnet ist, der Hauptzweck (Or., Ambr., Beda, Euth. u. A.), sondern Lucas schließt mit wenigen Worten seinen Bericht über die Kindheit Jesu, in welchem die Erniedrigung und Selbstentäußerung des Gottessohnes den Grundzug bildet, mit Betonung der durch das Auftreten im Tempel nur kurz unterbrochenen selbstgewollten niederen Stellung und gehorsamen Unterordnung Jesu ab. Er gestattet uns hiemit einen Blick in das stille Leben in Nazareth, in welchem Jesus fern von dem unwürdigen Treiben der Hierarchen und Gelehrten in Jerusalem, ungekannt von seinen Mitbürgern für seinen schweren Beruf körperlich und geistig heranreifte. Das ferne und verachtete Galiläa, in dem Jesus später die Armen und Unglücklichen um sich sammelte, war auch die Stätte seines stillen, zurückgezogenen Lebens. διατηρέω = genau bewahren (Apg. 15, 29. Gen. 37, 11). Vgl. συντηρεῖν V. 19. τὰ ῥήματα ταῦτα geht nicht auf alle Reden dieses Kapitels (Tit.), noch bloß auf die letzten Worte Jesu (Euth.), sondern auf den ganzen Vorgang (Tol.), weil ταῦτα auf kurz Vorangegangenes und die Stellung nach der Rückkehr, statt nach den Worten auf die Zusammenfassung der ganzen Erzählung hinweist. ῥήματα = Dinge (1, 65), aber doch nicht alles, was Maria Wunderbares erfahren (Keil). — V. 52 *). προκόπτω = vorwärts bringen, fördern; intransitiv seit Polybius: vorwärts gehen, Fortschritte machen, zunehmen. ἡλικία wird von sämmtlichen alten Exegeten = Alter genommen [2]). Erst seit Beza (Grot., Beng., Bl., Mey., Ew., Weiß, God., W. Grimm, Keil, Hofm.) wird es = Wuchs, Körpergröße erklärt. (Lc. 19, 3. 1 Sam. 2, 26). Die Stelle über das Wachsthum Samuels [3]) könnte allerdings unserer Stelle zu Grunde liegen. Auch hat die Zwischenstellung von ἡλικίᾳ = Alter etwas Auffallendes, da die Zunahme an Alter kein προκόπτειν ist, bei der Vergleichung über ἡλικίᾳ an die Spitze gestellt werden sollte, wie es auch Gregor Naz. thut (Or. 20). Andererseits ist aber ἡλικία in der h. Schrift gewöhnlich = Alter und will Lucas nach V. 40 nicht einfach den Fortschritt, sondern den dem jeweiligen Alter entsprechenden Fortschritt an Weisheit und Gnade bezeichnen. Beide Erklärungen sind also zulässig. Der Fortschritt ist als ein wirklicher Fortschritt in der geistigen Erkenntniß der menschlichen Seele aufzufassen (Hebr. 5, 8.

---

1) Beda: verbum quod de sua divinitate loquitur ad illos. Godet.

*) Tisch. liest mit ℵL Or. ἐν τῇ ἡλ. statt ἡλικίᾳ, B τῇ ἡλ.

2) Ausgenommen vielleicht Athan. Serm. 4 c. Arian. und quidam bei Tolet.

3) Der Knabe Samuel aber wurde größer und wuchs heran und war wohlgefällig wie dem Herrn so den Menschen. Vgl. Jos. Antt. 5, 10, 4: Σαμούηλος δέ, πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε. 2, 9, 6: σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ (Μωυσῇ)· τοῦ δὲ ταύτης μέτρου πολὺ κρείττων, καὶ πρεσβυτέραν διεδείκνυε ταύτης τὴν περιουσίαν ἐν ταῖς παιδείαις κτλ.

Cyr. [1]), Beda [2]), Euth., Theophyl., Albertus, Erasm., Jans., Schegg), nicht bloß als ein fortschreitendes Hervortreten (die meisten Väter und Scholastiker [3]) s. z. V. 40) oder eine Actualisirung des Habitus [4]). Denn dieses gilt nur in Beziehung auf die Offenbarung der göttlichen Natur. Die vollständige menschliche Natur nach Leib und Seele mit ihrer natürlichen Entwicklung ist ebenso festzuhalten als die Vereinigung beider Naturen ohne Mischung und Trennung in der einen Person des Herrn. Die Schwierigkeit, göttliches und menschliches Bewußtsein, Ewiges und Endliches, Absolutes und Beschränktes in der Vereinigung vorzustellen ist keine andere als die der Menschwerdung überhaupt. Jesus hätte an sich ohne alle äußere Erfahrung durch die göttliche Natur auch ein vollkommenes menschliches Wissen erlangen können [5]), aber da es einmal im Rathschlusse Gottes gelegen war, daß der Erlöser vollkommener Mensch werde, so mußte auch der in voller Harmonie zur unverdorbenen menschlichen Natur stehenden leiblichen Entwicklung eine geistige zur Seite gehen. Χάρις = Huld, Wohlgefallen s. z. V. 40. Hinsichtlich der göttlichen Natur war ein Zunehmen des Wohlgefallens Gottes nicht möglich. Bei den Menschen ist hinzugefügt, weil Jesus jetzt in einem Alter war, in welchem er mehr mit den Menschen in Verkehr treten mußte. Es ist damit weder eine frühere Sündhaftigkeit, noch auch nur eine Unvollkommenheit ausgesprochen, denn das Zunehmen setzt den gleichen specifischen Charakter voraus. Wenn der frühere Zustand dem kindlichen Alter vollkommen entsprach, so war er nicht an sich unvollkommen, sondern erschien bloß der menschlichen Anschauungsweise so, welche ihn mit dem späteren verglich. Die Beziehung auf alle 3 Substantive (Tol.) ist schon wegen ἡλικίᾳ nicht möglich und die Unterscheidung zwischen wahrem Fortschritt (bei Gott) und scheinbarem (bei den Menschen) liegt dem schildernden Ausdruck (1 Sam. 2, 26) gewiß nicht zu Grunde (Tol.).

II. Die Vorbereitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

3, 1 — 4, 13.

Drei Erzählungen faßt Lucas aus der dem öffentlichen Leben Jesu vorausgehenden Periode der unmittelbaren Vorbereitung zusammen: das Auftreten

1) Er verbindet beides nach den beiden Naturen und betont, daß es heißt: ὁ Ἰησοῦς προέκοπτεν, nicht ὁ λόγος: ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ καὶ προκόπτειν λέγεται, ὅτε τὸ προκόπτειν πεφυκὸς ἀνεδέξατο, τουτέστι τὸ ἀνθρώπινον.

2) Hic locus Manichaeos pariter et Apollinaristas expugnat, ostendens Dominum veram carnem, veram habere et animam. Nam sicut carnis est aetate, sic est animae sapientia proficere et gratia. Quae tamen in sapientia nullatenus proficeret, si naturalem intellegentiam, quae hominibus rationis causa concessa est, non haberet.

3) Vgl. übrigens noch Thomas S. 3 qu. 9 sqq., besonders a. 4: et ideo dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subiecti recipientis, sed etiam ex parte causae agentis. Alb.: sicut est carnis aetate proficere, sic est rationalis animae sapientia et gratia proficere.

4) Tol.: non quod habitus ipse in se sapientiae augmentum reciperet, sed quod in dies sapientiora verba et opera proferret; verba enim et opera sapientiam evangelista appellat und: quod per aetatis incrementa perfectioribus gratiae et sanctitatis operibus incubuerit. Aehnlich Salmeron, der übrigens 3 sensus catholici anführt.

5) Thom. l. c. ad 1: et ideo Christo magis competebat habere scientiam aquisitam per inventionem quam per disciplinam.

und die Predigt des Täufers (3, 1—20), die Taufe Jesu (3, 21. 22) und die Versuchung (4, 1—13). Der dritten Erzählung reiht er noch die Genealogie an (3, 23—38). Wie die Geschichte der Geburt beginnt er die Geschichte der Offenbarung des Erlösers durch den Täufer mit einer chronologischen Bestimmung, welche die allgemeine Lage zu der Zeit, in welcher Jesus in das öffentliche Leben wirksam einzugreifen anfieng, vor Augen führen soll. In der Darstellung lassen sich wieder die beiden Eigenthümlichkeiten des Evangeliums, der Universalismus und die Gnade und Barmherzigkeit gegen die Armen und Sünder wahrnehmen. Zu jenem ist zu vergleichen 3, 7 und die Genealogie, welche bis auf Adam zurückgeführt wird, zu letzterer die ganze Predigt des Täufers, besonders 3, 12 ff. und der Charakter der Genealogie. Daß Lucas hier nicht streng historisch erzählen wollte, geht namentlich aus der Behandlung der Geschichte des Täufers hervor. Denn V. 18 ff. anticipirt er die Gefangennahme desselben und den Tod berichtet er gar nicht. Wegen der Gesandtschaft des Täufers an Jesus (7, 18 ff.), welche die Gefangenschaft als andauernd voraussetzt, konnte er den Tod allerdings an unserer Stelle nicht erwähnen. Wäre aber wirklich dort der Zusammenhang unterbrochen worden (J. Grimm, Einh. S. 354), wenn er in einem Nebensatze etwa die Gefangennahme erwähnt hätte? Würde Lucas überhaupt bloß historisch referiren, so könnte von einer Unterbrechung des Zusammenhangs überhaupt keine Rede sein. Ebensowenig würde er dort die Gesandtschaft des Täufers nicht als „integrirenden Bestandtheil seiner evangelischen Entwicklung" brauchen.

Lucas trifft hier mit Matthäus zusammen, während Marcus kaum einzelne Berührungspunkte bietet (1, 4. 11 = Lc. 3, 2. 22. 1, 12. 13 = Lc. 4, 1. 2. Vielleicht 3, 4 nach Mc. 1, 2), sonst aber ungemein knapp und von Matthäus abhängig ist (1, 5. 6. 9). Die Abhängigkeit von Matthäus läßt sich 3, 7—9. 16. 17. 4, 2—13 unmöglich verkennen. Besonders auffallend ist die Uebereinstimmung in der Construction des Relativsatzes 3, 17 (Mt. 3, 12), für welche nur eine Benützung oder eine gemeinsame Quelle die Erklärung geben kann. Wenn Lucas sonst etwas ändert (3, 7. 22. 4, 5. 9) oder über Matthäus hinausgeht (3, 1. 2. 5. 11—15), so geschieht dies im Interesse seiner Genauigkeit oder seines heidenchristlichen Standpunktes. Da er aber alles organisch zu verbinden weiß, so erscheint seine Darstellung trotz der äußeren Anklänge an Matthäus als eine selbständige und einheitliche. Die Genealogie hat er nicht nur an eine unbedeutendere Stelle gewiesen, sondern auch durch weitere Ausdehnung und die Wahl einer anderen Geschlechtslinie seinem Evangelium angepaßt.

§ 16.

Das Auftreten des Täufers.

3, 1—20. (Mt. 3, 1—12. Mc. 1, 1—9).

Was die alttestamentlichen Propheten in langer Zeit und allmählich vorbereitet haben, das concentrirte sich am Ende der alten Zeit in der Aufgabe des Vorläufers. Die mehr oder weniger hellen Strahlen des Lichtes, welche dem Aufgange von Osten vorausleuchteten, die Ermahnungen und Strafen Jahve's an sein Volk, welche neben der sittlichen Besserung das sehnsüchtige Verlangen nach der Erlösung aus dem Zustande der Sünde bezweckten, sie alle vereinigen sich in der Predigt des Täufers und in seiner Erscheinung, um die Geister des Volkes mächtig zu erregen und die Herzen zu erschüttern, damit der Erlöser

ein zubereitetes Volk finde. Weiter gieng Johannes nicht. Er mußte Vorläufer bleiben, abnehmen, wenn der Messias wuchs, sich zurückziehen, wenn dieser öffentlich auftrat. Nur Matthäus und Lucas haben einen ausführlicheren Bericht über das Auftreten des Johannes. Lucas mildert aber dasselbe, indem er die Beschreibung des harten Lebens wegläßt (Mt. 3, 4. Mc. 1, 6) und die strengen Mahnworte an die Pharisäer und Sadducäer (Mt. 3, 7—10) zwar an die Volksscharen richtet, aber zugleich die Mittel angibt, dem kommenden Verderben zu entrinnen. Also Buße und Besserung einerseits, Verzeihung und Gnade andererseits. Antijüdisch (Köstlin) ist wohl diese Modification nicht, ja man könnte vielmehr in der Forderung bestimmter Werke eine judenchristliche Richtung erkennen, wenn dieselben nicht auf die allgemeinen Pflichten der commutativen Gerechtigkeit und Nächstenliebe hinwiesen und gerade Zöllner und Soldaten genannt würden. V. 1 und 2 dienen zur Orientirung, V. 3—6 schildern das Auftreten des Täufers unter Verweisung auf Jesaias, V. 7—10 enthalten die Bußpredigt, V. 11—14 die besonderen Anweisungen, V. 15—17 das Bekenntniß des Johannes, V. 18—20 das Schicksal desselben [1]).

Lucas macht hier eine wichtige chronologische Bemerkung, auf die wir fast allein angewiesen sind, um für die Chronologie des Lebens Jesu einen genaueren Anhaltspunkt zu gewinnen. Das Datum ist fünffach: die Regierungszeit des römischen Kaisers, des Landpflegers von Judäa, des Herodes, Philippus und Lysanias. Dazu kommt die Erwähnung des (der) Hohenpriesters. Da schon die erste Angabe zur Zeitbestimmung genügt hätte und an sich die genaueste ist, so kann die vielfache Datirung nur aus sachlichen Gründen beliebt worden sein. Voran steht der Kaiser der Weltmacht, deren Scepter damals Judäa gehorchte, welche aber durch den Galiläer dem Untergange geweiht wurde. Der Landpfleger Pilatus wird genannt, weil er das Werkzeug wie zur Ausübung der Herrschaft über Judäa, so zur Verurtheilung des Messias war. Die Söhne des Idumäers Herodes, welche mit des Kaisers Gnade über einen Theil Palästina's herrschten, bringen die traurige politische Lage des israelitischen Volkes recht klar zum Bewußtsein. Lysanias von Abilene endlich ist genannt, weil Agrippa I und II von den römischen Kaisern später mit jener Landschaft beschenkt worden sind. Nicht besser als mit den politischen war es damals mit den religiös-kirchlichen Verhältnissen der Theokratie bestellt. Schon daß zwei Hohepriester genannt werden können, zeigt den Verfall des Instituts zur Genüge an. Beide sind römische Creaturen und üben nach dem Willen des Landpflegers ihre um Geld erkaufte Macht aus. Es war also an der Zeit, daß der Erlöser kam, es war aber auch alles dazu angelegt, daß das Heil zu den Heiden übergieng.

V. 1. Augustus starb am 19. Aug. 767 a. u. (14 p. Chr.), so daß von da an gerechnet das 15. J. der Regierung des Tiberius das J. 781/82 wäre.

---

1) Holtzmann verlegt die ganze Bußpredigt in den Urmarcus (S. 68), Weiß in die Logia (Matth. S. 103 ff. Marc. S. 43), Simons theils in die Logia, theils in Marcus, theils in Matthäus (S. 22), gibt aber zu, daß die Täuferrede in den Logia zweifelhaft sei und vielleicht von Matthäus aus einer anderen nicht mehr nachweisbaren Quelle aufgenommen oder erst von ihm redigirt worden sei. Für die Ursprünglichkeit des Marcustextes spreche ἐβάπτισα V. 8 und seine Einheitlichkeit (S. 24). Aber diese besteht bloß darin, daß der Inhalt der Predigt fast ganz fehlt und nur die Voraussage aufgenommen ist. Eine Bußpredigt muß in der That „Drohungen und Segensverheißungen" enthalten und Lucas zeigt, wie beide an dieselben Personen gerichtet sein können.

Weil aber Jesus nach V. 23 ungefähr 30 J. alt war und seine Geburt nach der gewöhnlichen Rechnung vor das J. 750, wahrscheinlich in das J. 749, nach andern in das J. 747 (Kepler, Huschke, Zumpt u. A.) fällt, so harmoniren beide Daten nicht. Daher hat Nicolaus Mann [1]) auf die doppelte Zählungsweise der Regierungsjahre des Tiberius: vom Tode des Augustus oder von der Mitregentschaft an aufmerksam gemacht [2]). Sueton berichtet (Tib. c. 21), es sei durch die Consuln ein Gesetz beantragt worden, daß Tiberius gemeinsam mit Augustus die Provinzen verwalte und den Census halte [3]). Dies geschah nach Vellejus (2, 121) [4]) auf Verlangen des Augustus. Senat und Volk haben durch dieses Gesetz dem Tiberius gleiche Gewalt mit Augustus in allen Provinzen und bei allen Heeren verliehen. Tacitus nennt ihn daher: collega imperii, consors tribuniciae potestatis omnisque exercitus (Ann. 1, 3). Dies geschah am Ende des Jahres 764 oder Anfang des J. 765 [5]) (11 p. Chr.). Wenn also Tiberius in Rom auch keinen Gebrauch von dieser Gewalt machte, so hatte er doch in den Provinzen und beim Heere die kaiserliche Macht. Zwar werden die Regierungsjahre im Alterthum nirgends nach dieser Mitregentschaft gezählt, aber dieses erklärt sich aus der kurzen Zeit derselben und dem Bestreben der späteren Zeit, welche nur noch die volle kaiserliche Gewalt kannte, Mißverständnisse in der Zählung zu vermeiden. Bei Augustus fand nachweislich eine verschiedene Zählung statt (31 a. Chr. 27 a. Chr.) und Spuren davon finden sich auch bei Tiberius vor, der sich wie Augustus nicht auf einmal die ganze kaiserliche Herrschaft übertragen lassen wollte [6]). Der allgemeine Ausdruck ἡγεμονία begünstigt diese Erklärung, da er in den Evangelien und bei Josephus für das Amt eines jeden römischen Beamten und des Kaisers selbst gebraucht wird. Καίσαρος ist aber ohne Artikel hinzugefügt, weil Tiberius nicht von andern gleichen Namens unterschieden, sondern seiner Stellung nach charakterisirt werden soll. Eigentlich: des Tiberius als Kaisers (Win. 20, 3, 131). **Pontius Pilatus** war Landpfleger Judäa's v. 779—789 (26—36 p. Chr.) [7]). Zum Namen und Schicksal s. Mt. S. 534. Der Tetrarch **Herodes Antipas** regierte v. 750—792 (4 a. Chr.—39 p. Chr.), in welchem Jahre er abgesetzt wurde, über Galiläa und Peräa (Mt. S. 351). Lucas erwähnt nur das zu Palästina gehörige Galiläa. Sein Bruder **Philippus** war Tetrarch von Ituräa [8]), Batanäa, Tra-

---

1) De veris annis Jesu Christi natali et emortuali dissertationes duae chronologicae. Londini 1742.

2) Die Annahme, daß Lucas nicht das Auftreten des Täufers, sondern im Allgemeinen den Beginn des öffentlichen Wirkens Christi (Wiesel., Reithm.) oder die Hinrichtung des Täufers (Schegg im Comm.) oder gar den Tod Jesu (Borghesi) zum Ausgangspunkt nehme, widerspricht dem Text.

3) Ac non multo post, lege per consules lata ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret, condito lustro in Illyricum profectus est.

4) Cum senatus populusque romanus postulante patre eius, ut aequum ei ius in omnibus provinciis exercitibusque esset, quam erat ipsi, decreto complexus esset.

5) Dies ist trotz des Triumphes über die Pannonier und Dalmatier am 16. Januar 765 möglich. Das Jahr 766 (Civiltà catt. 1881. S. XI, V p. 217 sq.) ist zu spät.

6) Vgl. Zumpt, Geburtsjahr S. 287 ff. H. Lutteroth, le recensement de Quirinius en Judée. Paris 1865 p. 64 bei Zumpt S. 282 Anm. 1. Wieseler, Beiträge. 1869. S. 177 ff. J. Grimm 2, 79 ff. Patrizi, De evv. 414. Cavedoni, Civiltà catt. 1881. Ser. XI. V. p. 215—223. Schegg, Todesjahr S. 61 ff. (766 p. Chr.) u. A.

7) Jos. Antt. 18, 4, 2. 5, 3. Zumpt S. 296 f. Schürer, Zeitg. S. 251 ff.

8) Dieses nennt Josephus (Antt. 17, 11, 4) nicht. Aber es liegt kein Grund vor (Keim, Schürer), die Angabe des Lucas zu bezweifeln, da Josephus auch sonst

chonitis, Auranitis, Gaulanitis, Panias bis zu seinem Tode, 750—787 (4 a. Chr.—34 p. Chr.). Lysanias kann nicht der König Lysanias von Chalkis am Libanon, Sohn des Ptolemäus, sein, welchen Antonius auf Anstiften der Kleopatra wegen des Verdachts eines Einverständnisses mit den Parthern ermorden ließ (Jos. Antt. 15, 4, 1. Dio C. 49, 32), weil Zeit (718) und Ort durchaus nicht damit harmoniren. Es wird vielmehr von einem οἶκος Λυσανίου (Ulath, Panias und Umgebung, Antt. 15, 10, 1. 3) [1]) berichtet, welchen ein gewisser Zenodorus gepachtet hatte und der nach seinem Tode vom Kaiser dem Herodes geschenkt wurde. Von ihm erhielt einen Theil desselben (μέρος οἴκου τοῦ Ζενοδώρου λεγομένου 17, 11, 4. μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου, τὰ περὶ Ἰάμνειαν B. J. 2, 6, 3) sein Sohn Philippus. Da die Ermordung des alten Lysanias erst Antt. 15, 4, 1 berichtet und die Güter desselben der Kleopatra geschenkt wurden, so muß dieser οἶκος einen Theil des Reiches des älteren Lysanias gebildet haben. Außerdem wird aber noch ein anderes Gebiet des Lysanias genannt. Antt. 18, 6, 10 erzählt Josephus, daß der Kaiser Caligula im J. 790 (37 p. Chr.) dem Agrippa I neben der ehemaligen Tetrarchie des Philippus auch die des Lysanias schenkte (τὴν Λυσανίου τετραρχίαν) und 19, 5, 1, daß Claudius die Schenkung des Caligula bestätigte und noch Abila, welches dem Lysanias gehört hatte (Ἀβίλην τὴν Λυσανίου), und alles was am Berge Libanon gelegen war, dazu schenkte (B. J. 2, 11, 5: βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην). Endlich berichtet Josephus, daß Claudius 806 (53 p. Chr.) dem Agrippa II die Tetrarchie des Lysanias, Abila schenkte [2]). Auch dieser Besitz wäre, wie der οἶκος Λυσανίου, von Chalkis, der eigentlichen Herrschaft des alten Lysanias (14, 7, 4) zu unterscheiden [3]) und ebenso wenig mit dem οἶκος zu identificiren. Der Name Lysanias, welcher von Josephus für den Tetrarchen von Abila ohne Weiteres gebraucht wird, und einige Inschriften sprechen aber dafür, daß ein Nachkomme jenes Lysanias gemeint ist, dem später wieder ein Theil des von

---

nicht immer vollständig in seinen Aufzählungen ist. Antt. 18, 6, 10. 19, 8, 2 ist nicht gesagt, daß Agrippa I die „ganze" Tetrarchie, sondern nur, daß er „die Tetrarchie" im Besitze hatte, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß eine Provinz, welche anderweitig vergeben war, zu anderer Zeit nicht zur Tetrarchie gehört habe. Berichtet doch Josephus Antt. 20, 7, 1 auch, Claudius habe dem Agrippa II die Tetrarchie des Philippus und Batanäa verliehen, obwohl er 17, 11, 4 und 18, 4, 6 dies zur Tetrarchie des Philippus rechnet. Wenn also Ituräa nach Dio C. 59, 12 zu Ende des Jahres 38 p. Chr. einem gewissen Scemus verliehen und nach dem Tode desselben a. 49 Syrien einverleibt wurde (Tac. Ann. 12, 23), so steht dies mit unserer Stelle nicht im Widerspruch. Wie allgemein übrigens die Zeitangabe des Tacitus ist, beweist der Umstand, daß er defunctis regibus Schaemo atque Agrippa zusammenstellt, obwohl Agrippa schon a. 44 gestorben ist. Auch über die Lage Ituräa's ist man nicht einig. Nach Wetzstein (b. Schürer S. 229 Anm. 1) lag es am Ostabhange des Hauran, nach der Angabe der Alten (Strabo, Dio C., Jos.) ist es am Libanon zu suchen (Win., Schürer u. A.). Ob Lucas gerade dieses Land nennt, weil es das nördlichste Gebiet war (J. Grimm) mag auf sich beruhen.

1) l. c. 3: Καῖσαρ δὲ τὴν τούτου μοῖραν οὐκ ὀλίγην οὖσαν, Ἡρώδῃ δίδωσιν, ἡ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν. B. J. 1, 20, 4: Ζηνόδωρος, ὁ τὸν Λυσανίου μεμισθωμένος οἶκον .. ἐπεὶ δὲ τελευτᾷ Z. προσένειμεν αὐτῷ καὶ τὴν μεταξὺ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας γῆν ἅπασαν.

2) Antt. 20, 7, 1: τὴν Τραχωνίτιν σὺν Ἀβίλᾳ. Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία. B. J. 2, 12, 8: προσέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν.

3) Dies geschieht auch an beiden letzteren Stellen, wo gesagt ist, daß Claudius dem Agrippa zu gleicher Zeit τὴν Χαλκίδα (αὐτὸν) ἀφαιρεῖται, δυναστεύσαντα ταύτης ἔτη τέσσαρα und ἐκ τῆς Χαλκίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησιν.

Antonius der Kleopatra geschenkten Landes in Syrien zufiel (Zumpt S. 298. Schürer S. 313 Anm. 3. Win., Ew., Wies., Patrizi 3, 435 ff. u. A.). Da auch das Wort Tetrarchie für diese Herrschaft stimmt, so ist die Angabe des Lucas durch Josephus bestätigt. Dies bleibt auch bestehen, wenn man (Mey., Weiß) den Zusammenhang der Tetrarchie des Lysanias mit dem Reiche des Lysanias in Abrede zieht. Denn jedenfalls bezeugt Josephus aus dieser Zeit die Tetrarchie eines Lysanias von Abila. Diese schöne Lösung der vielfach als unlösbar und widerspruchsvoll bezeichneten Frage beweist, daß die Angaben des Lucas, auch wenn sie scheinbar andern entgegenstehen, auf genauer Kenntniß beruhen. Ἀβιλένη sc. χώρα ist das Land, dessen Hauptstadt Ἄβιλα war. Diese lag (Ptol. 5, 71, 2) in Cölesyrien (Pt. 5, 18), 18 Meilen nördlich von Damaskus und 38 Meilen südlich von Heliopolis (Itin. Ant.). Noch jetzt sollen sich in dieser Gegend (Sûk Wâdi Baradâ) Trümmer unter dem Namen Nebi Abel finden [1]). — V. 2 *). Lucas nennt zwei Hohepriester, was ihm viele Vorwürfe zugezogen hat, weil regelmäßig nur ein Hoherpriester im Amte war. Da nach Josephus Annas von Quirinius eingesetzt und 6—15 p. Chr. Hoherpriester war, aber von Valerius Gratus abgesetzt wurde [2]) und zu Nachfolgern den Ismael (c. 15—16), Eleasar (c. 16—17), Simon (c. 17—18) und Joseph, genannt Kaiaphas (c. 18—36 p. Chr.) erhielt (Schürer S. 418 f.), so nahm man an, Annas sei Stellvertreter (סגן Lightf., Grot., Wolf u. A.) des Hohenpriesters gewesen, oder er werde als Vorstand des Synedriums (נשיא) bezeichnet (Selden, Wiesel., Reischl u. A.), oder er habe mit Kaiaphas im Amte jährlich gewechselt (Mald., Beza, Hug, Friedlieb u. A.). Weit wahrscheinlicher ist aber, daß Lucas sich eines ungenauen Ausdrucks bedient und dem Annas, welcher Schwiegervater des Kaiaphas war, deßhalb neben Letzterem nannte, weil er auf die Führung des Amtes seines Schwiegersohnes einen großen Einfluß bewahrte (Joh. 18, 13 ff. Schürer S. 412. Weiß). ἐγένετο ῥῆμα (s. λόγος) θεοῦ = das Wort Gottes ergieng, kam an, steht im A. T. für die Berufung der Propheten (Jer. 1, 14. Mich. 1, 1. Jon. 1, 1 u. A.) und für die Ertheilung besonderer Aufträge an dieselben (Jes. 38, 4. 5). Da Johannes schon im Mutterleibe vom h. Geiste erfüllt, also zum Propheten berufen war und von Jugend an sich in der Wüste zur Ausübung seines Amtes vorbereitet hatte (1, 80), so ist der Ausdruck hier von dem Auftrage Gottes (durch Eingebung des h. Geistes), das Amt wirklich anzutreten, zu erklären. Aus dieser Verbindung mit der vorhergehenden Zeitbe-

---

1) Robinson, Neue Forschungen 624 ff. Sepp, Jer. 2, 393 f. Böttger, Topogr.-hist. Lex. 1879. S. 4 f.

*) Ἀρχιερέων der Rec. stützt sich nur auf Min. It. Vulg. Cop. Go. und ist Correctur für ἀρχιερέως.

2) Eigenthümlicher Weise behauptet Zumpt S. 299, sowohl Annas als Kaiaphas seien von dem Procurator Val. Gratus ernannt worden (Antt. 18, 3, 3) und das doppelte Hohepriesterthum habe während der ganzen Regierung des Procurators Pilatus bestanden. An der citirten Stelle (2, 2, nicht 3, 2) heißt es aber ausdrücklich: ὃς (Οὐαλέριος Γράτος) παύσας ἱερᾶσθαι Ἄνανον, Ἰσμάηλον ἀρχιερέα ἀποφαίνει .. καὶ Ἰώσηπος, ὃ καὶ Καϊάφας, διάδοχος ἦν αὐτῷ (Σίμωνι). Aberle glaubt aus παύσας ἱερᾶσθαι schließen zu sollen, daß dem Annas nur die priesterlichen Functionen abgenommen, aber das politische Amt, welches zur Römerzeit mit dem Hohenpriesterthum verbunden gewesen sei, gelassen wurde. Doch gebraucht Josephus in demselben Kapitel noch einmal einfach τόνδε παύσας von der Enthebung vom Amt. Von alten Erklärungen ist nur die des Eusebius, der auch Tolet beistimmt, zu erwähnen, daß Johannes seine Predigt unter dem Pontificat des Annas begonnen und unter dem des Kaiaphas beschlossen habe (h. e. 1, 10, 1). Sie ist aber chronologisch unmöglich.

stimmung folgt auch, daß letztere auf das Auftreten des Täufers zu beziehen ist, das nach Mc. 1, 1 als Anfang des Evangeliums galt. Die Gefangennahme (Jans., Mald., Grot., Wiesel. früher, Lichtenstein) oder die Hinrichtung des Täufers (Schegg) müßten irgendwie angedeutet sein. Das Auftreten des Täufers hängt aber unmittelbar mit der Taufe und der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zusammen, denn nach dem Johannesev. wirkte Jesus nach der Taufe noch neben Johannes. Da nun V. 23 nach Erwähnung der Taufe Jesu dessen ungefähres Alter angegeben wird, so wird die Zeitbestimmung auch nicht viel davon differiren.

V. 3 *). Lucas drückt sich genauer als Matthäus (3, 1) und Marcus (1, 4) aus, indem er weder Predigt noch Taufe in die Wüste verlegt, sondern die Berufung in der Wüste von der Predigt und Taufe im Jordan unterscheidet, obwohl er V. 4 βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ beibehält, da die Wüste zur Umgebung des Jordans gerechnet werden konnte (7, 24). Es geht daraus hervor, daß Johannes überhaupt seinen Aufenthalt zu wechseln pflegte (Joh. 3, 23. 10, 40). Die Umgebung des Jordan sollte nach alttestamentlichen Vorgängen (s. Mt. S. 122) und dem Vorbilde des Einzugs in das gelobte Land die Stätte sein, wo sich das Heil Israels zuerst offenbarte. Diesen Gedanken hat Lucas genauer ausgedrückt als Matthäus, welcher das Hinausströmen der ganzen Umgegend zu Johannes erwähnt (3, 5). Wenn also Lucas hier abhängig ist (Weiß), so hat er doch seine Selbständigkeit bewahrt. κηρύσσων . . ἁμαρτιῶν stimmt wörtlich mit Mc. 1, 4 überein. Lucas für sich allein ist schwer verständlich, weil er nur den Ausdruck βάπτισμα hat, den man zumal in Verbindung mit μετ. leicht von einer geistigen Taufe erklären könnte [1]). Marcus erwähnt wenigstens das Taufen im Jordan, setzt aber auch seinerseits eine Bekanntschaft mit der Sache voraus. — V. 4 **) f. V. 4 ist genau = Mt. 3, 3 und Mc. 1, 3, während die LXX τοῦ θεοῦ statt αὐτοῦ lesen. Diese Uebereinstimmung kann nur von einer schriftlichen oder mündlichen Quelle herrühren. Bei der Beziehung auf den Messias ist die Aenderung auch im Unterricht begreiflich (Weizs., Schegg, God. u. A.) [2]), aber die schriftliche Abhängigkeit wird noch nicht negirt, weil Lucas von der Kleidung und Lebensweise des Täufers nichts berichtet (God.). Lucas fügt aber dem Citat noch Jes. 40, 4. 5 in freier Bildung nach den LXX und dem Urtext hinzu [3]), das seinen Zwecken convenirte [4]). βίβλος λόγων = Buch

---

*) Der Artikel τήν vor περιχ. ist durch ℵCDΔ T. bezeugt, er fehlt ABL Trg., H. Auch bei πᾶσα ἡ Ἰουδαία Mt. 3, 5 findet ein ähnliches Schwanken statt.

1) Gregor und Beda verstanden darunter die Predigt von der Taufe Jesu, vgl. 24, 47. Apg. 2, 38.

**) Λέγοντος (AC) ist aus Mt. 3, 3.

2) Delitzsch, Godet, Rohling, Hofm., Keil u. A. erklären die Stelle direct messianisch, weil das Volk bei Jesaias nicht in der Verbannung, sondern in den Städten Palästina's wohnend vorausgesetzt sei. Vgl. dagegen Knabenbauer, Jes. S. 468: „Diese Auffassung schneidet den Zusammenhang mit Kap. 39 und mit dem Folgenden völlig ab und isolirt unser Kapitel, es zu einem unverständlichen Fragment machend.“

3) LXX πάντα τὰ σκολιά, Luc. τὰ σκολιά, Urt.: הֶעָקֹב. LXX καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία, L. αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας. Urt.: הָרְכָסִים לְבִקְעָה. V. 6 läßt L. den ersten Theil und den Schluß aus. Den Mittelsatz hat er nach den LXX, welche vielleicht mit Rücksicht auf 52, 10 sehr frei übersetzten. Ob sie כְּבוֹד יְהוָֹה (δόξα κυρίου) nicht auf die Heiden beziehen wollten? (God.). Schegg glaubt τὸ σωτήριον (יְשׁוּעַת) sei eine andere Lesart oder eine Correctur für יַחְדָּו. Vgl. übrigens 2, 30.

4) Anon.: „Er will die Worte: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen“

der Worte, Sprüche (Mc. 12, 26: βίβλος Μωϋσέως), λόγοι von den Aussprüchen, Reden der Propheten Am. 1, 1. φάραγξ ein von Felsen eingeengtes und unterbrochenes Thal, Schlucht (Jud. 2, 8. Pass. 2, 2212). βουνός = Hügel, nach Herod. 4, 199 ein cyrenäisches Wort, nach Eustathius von dem Komiker Philemon (3. Jahrhdt. a. Chr.) gebraucht, bei späteren Griechen allgemein und bei den LXX häufig für גִּבְעָה. Zu εὐθεῖαν ist ὁδόν zu ergänzen, das öfter ausgelassen wird (Win. 64, 5, 549. Krüg. 43, 3, 3). Ebenso ist zu τραχεῖαι ein ὁδοί zu ergänzen. λεῖος = eben, glatt, im Gegensatz zu τραχύς (Xen. Mem. 3, 10, 1: τραχέα καὶ λεῖα). Die Futura sind als solche zu übersetzen und zu erklären (Tol. nach den Vätern, Mey., Schegg, Weiß u. A.) und nicht imperativisch zu nehmen (Jans., Mald., de W., Bl., Ew., Reischl u. A.), denn nicht nur steht letzterem das ὄψεται V. 6 entgegen, sondern die Stelle ist von V. 5 an auch bei Jesaias unbestreitbar nicht mehr Inhalt der Stimme, sondern Beschreibung dessen, was durch sie veranlaßt wird (gegen Foreiro, Menochius, Knabenbauer S. 468). Diese Auffassung erweist sich bei Lucas auch durch seine Anwendung V. 12 ff. als richtig. Die Ausdrücke sind bildlich und im Einzelnen nicht zu pressen. Sie zeigen an, welche der Wirksamkeit des Erlösers im Wege stehenden sittlichen Hindernisse vom Vorläufer beseitigt werden müssen und in der That auch werden. Die positive Erfüllung der Prophetie kann aber erst mit dem Erlöser selbst beginnen, weßhalb unsere Stelle auch allgemein auf die vom Erlöser bewirkte allmähliche Umwandlung der Menschen bezogen wird (Or., Beda, Euth. u. A.). Die allegorische Interpretation hat hiebei einen weiten Spielraum und denselben auch seit den Vätern reichlich ausgenützt. Besonders nahe legte sich der Zustand des Einzelnen vor und nach der Bekehrung (Or. [1]), Beda, Euth., Theophyl., Jans. u. A.). — V. 6. πᾶσα σάρξ = כָּל־בָּשָׂר alle Menschen (Joh. 17, 2. Apg. 2, 17. Sir. 45, 4), sonst für alles Lebende (1 Petr. 1, 24). V. 5 ist das Heil als ein sittlich regenerirendes, hier als ein für alle Menschen ohne Unterschied der Nation bestimmtes dargestellt.

V. 7. Daß Lucas im Folgenden keine einläßliche Darstellung der Wirksamkeit des Täufers zu geben beabsichtigt, geht aus der Uebergehung der Kleidung und Lebensweise und aus V. 18 hervor, wo er das Gegentheil versichert. Vielmehr erhellt auf den ersten Anblick, daß Lucas nur eine skizzenhafte Schilderung der Art und Weise, wie Johannes wirkte, geben wollte. Während aber Matthäus bei gleicher skizzenhafter Behandlung besonders die Stellung des Täufers zu den Pharisäern und Sadducäern hervorhebt, faßt Lucas, der überall die jüdischen Vorgesetzten und Leiter schont, die an die ganze Menge gehaltene Rede (Tol.) allgemein [2]) und schildert überdies das Benehmen gegen die Zöllner und Soldaten. Als Resultat seiner Schilderung ergibt sich, daß schon Johannes

---

nicht gern dahinten lassen, denn in ihnen wird ja auch die Heidenwelt als des Heils Gottes mittheilhaftig angegeben" (S. 234). Vgl. Holtzm. S. 212.

1) Die vallis humilis wird ausgefüllt operibus bonis et fructibus Spiritus sancti. Caritas non sinit te permanere vallem. Unsere pravitas ist durch Christus in directa verwandelt worden, weil wir mit Christus leben, unsere asperitates (motus, ira, cetera vitia) exaequavit Jesus, „ut fieret in te iter sine offensione, et leve atque purissimum". Die gewöhnliche Erklärung gibt Beda: Thal = Demuth, Berg = Stolz. Die Demüthigen werden erhöht (Lc. 14, 11). Daher die Heiden gläubig, die Juden verworfen. Das Krumme = Ungerechtigkeit, das Gerade = Gerechtigkeit; das Rauhe = Wildheit, Zorn, das Ebene = Milde, Sanftmuth.

2) Wegen der Notiz 7, 29. 30 siehe zu dieser Stelle.

die Nothwendigkeit einer allgemeinen Umkehr des Volkes erkannte, zu einer solchen aber bei den verachteten Zöllnern und den heidnischen Soldaten den fruchtbarsten Boden fand. Dadurch wird auch das Verfahren und der Erfolg Jesu begreiflich. Ob die Soldaten aus politischen Gründen erwähnt werden (Aberle), ist nicht zu erweisen, aber auch nicht zu verwerfen (vgl. Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13 ff.). Von V. 7 an geht Lucas mit Matthäus (Köstlin u. A.), denn auch die apostolische Quelle (Weiß) könnte die scharfe Anrede nicht adresselos referirt haben, als Adresse passen aber die Pharisäer und Sadducäer am besten. Lucas verallgemeinert auch sonst. Die Quelle A (Holtzm.) wird aber durch Zutheilung solcher Redestoffe noch problematischer. ἔλεγεν = er redete sc. öfter, er pflegte zu sagen, denn das Volk strömte nicht bloß einmal zu ihm hinaus (Win. 40, 3, 252). Matthäus εἶπεν 3, 7 zu den Pharisäern und Sadducäern. Doch hat Buttmann Recht, wenn er „in Sachen, wo die Willkür des Schreibenden allein entscheidet" keinen Unterschied des Sprachgebrauchs im Großen festsetzen will (S. 174). Gerade ἔλεγεν ist bei Marcus sehr häufig ohne ausgesprochenen Tempuscharakter. οὖν = nun, also sc. gemäß der vorausgeschickten Prophetie. βαπτισθῆναι ist der Infinitiv der Absicht (Inf. epexegeticus Win. 44, 1, 298), sonst gern mit τοῦ verbunden (2, 27. 5, 7 u. A. Mt. 3, 13). Die folgende Strafrede widerspricht dieser Absicht nicht (Weiß) [1]), da die Absicht, sich taufen zu lassen, auch ohne wahre Bußgesinnung vorhanden sein konnte. Johannes mußte den alles äußerlich nehmenden Juden zum Bewußtsein bringen, daß nur die Bußgesinnung den Bußwerken die Kraft verleihen könne, dem hereinbrechenden Gerichte zu entfliehen. Die Worte dürfen nicht nach unserem Geschmacke abgewogen werden. Auch die Propheten haben die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt. Zu γεννήματα vgl. Mt. S. 126. Der Ausdruck war den Juden zur Bezeichnung eines von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Charakters geläufig. Der Gegensatz zu den Kindern Abrahams (God.) oder die Beziehung auf die natürliche Klugheit der Juden (Ambr.) war kaum für die Wahl maßgebend. Johannes kannte das Volk seiner Masse nach (vgl. die Rede des Stephanus Apg. 7, 51 ff.) und schaute sein künftiges Schicksal in seinem Geiste. Hofmann verwirft alle bisherigen Erklärungen von τίς ὑπέδ. und meint, daß die Juden bei ihrer Sinnesart unmöglich von selbst darauf verfallen sein konnten, sondern daß sie Irgendwer berathen haben müsse. Ueber das Wer? gibt er aber keinen Aufschluß. Die Zurückführung auf Gott (Erasm., Jans.) oder eine göttliche Eingebung (Ambr. [2]), Rem., Mald.) entspricht dem Zusammenhang nicht, der einen Tadel voraussetzt (Clem. Al., Or., Cyr., Tol., Luc. und die Späteren). Höchstens könnte man in den Worten des Täufers eine Verwunderung ausgesprochen finden (Chrys., H. 11, 1 in Matth., Euth., Theophyl.) und die Klugheit der Juden anerkennen, welche wirklich dem Gerichte entfliehen wollten [3]). — V. 8. οὖν wie Mt. 3, 8. Wirket also würdige Früchte der Buße,

---

1) Vgl. Or. H. 22: egredientibus itaque ad lavacrum turbis, non egressis, sed tantum egredientibus, Joannes loquitur quae sequuntur. Si enim iam egressi fuissent, nunquam ad eos diceret generatio viperarum.

2) Ostenditur his Dei miseratione infusa prudentia; ut gerant suorum poenitentiam delictorum, futuri terrorem iudicii provida devotione metuentes. Ad generationem ergo, non ad successionem referenda est comparatio viperarum.

3) Ambr.: aut fortasse iuxta quod scriptum est (Mt. 10, 16), ostenduntur habere prudentiam naturalem, qui profutura videant, et sponte deposcant, sed adhuc noxia non relinquant.

denn nur diese können von dem kommenden Zorne befreien. Der Plural καρπούς (Mt. καρπόν) specialisirt die einzelnen Werke der Buße, die V. 12 ff. aufgezählt werden. μὴ ἄρξησθε = fanget nicht an, d. h. probirt es gar nicht, denn es ist an keinen Erfolg zu denken. Der Conjunctiv nach μή in imperativischer Bedeutung steht grammatisch richtig [1]. — V. 9 *). δὲ καί und δέ — καί = aber auch ist im N. T., besonders bei Lucas (2, 4. 9, 61 u. A.) häufig. Es führt ein neues Moment ein. Nicht bloß wird niemand diesem Gerichte entgehen, sondern das Gericht wird auch alsbald seinen Anfang nehmen.

V. 10 **). Lucas beschreibt nun den Erfolg der Predigt, der bei vielen günstig war (Greg., Beda, Mald. u. A.). Ob er dies aus der gleichen Quelle, in welcher die Kindheitsgeschichte gestanden, entlehnte oder aus einer besonderen, wohl mündlichen Quelle (Weisse, Ew., Köstl., Hilg., Holtzm.) in Erfahrung brachte, ist nicht auszumachen. Eine freie Composition nach V. 8 (Weiß, Simons) ist man nach der Versicherung des Lucas im Prolog und nach der anschaulichen Schilderung nicht anzunehmen berechtigt. Aber jedenfalls legt Lucas einen großen Nachdruck auf diesen Erfolg, weil er mit dem, was die apostolischen Prediger von ihren Zuhörern verlangen, so viele Aehnlichkeit hat. οὖν = also sc. wenn wir anders dem Zorne nicht entrinnen [2]. ποιήσωμεν ist Conj. deliberativus (Win. 41, 4, 268) [3]. Bemerke die Imperfecta. — V. 11 ***). Der Frage nach einzelnen Früchten (καρπούς) und der Anschauung der Juden von der Werkheiligkeit entspricht die scheinbar auffallende [4] Hinweisung des Täufers auf concrete Werke der Nächstenliebe. Die Bußgesinnung ist schon durch die Anfragen documentirt. Die Hauptwerke der Gerechtigkeit bei den Juden waren Fasten, Beten und Almosengeben (Mt. 6, 1 ff.). Letzteres war namentlich gegen dürftige Volksgenossen vorgeschrieben (Deut. 15, 7. 8). Aber weil Johannes nur das verlangt, was allgemeinen Charakters ist, und in specieller Anwendung auf die Wohlthätigkeit überhaupt, so ist hier weniger der Standpunkt des mosaischen Gesetzes (J. Grimm 2, 110) als der allgemein menschliche zu erkennen. Um die Gerechtigkeit im engeren Sinne (Theophyl.) handelt es sich aber erst im Folgenden. Die Befehle des Täufers sind beispielsweise gegeben wie in der Bergpredigt (5, 39 ff.) und ebenso zu erklären. Sie müssen buchstäblich erfüllt werden, wo es nöthig und möglich ist, verlangen aber im allgemeinen die Bereitwilligkeit, der Noth des Nächsten nach Kräften zu steuern.

---

1) Krüg. 54, 2, 2: „Prohibitiv mit μή steht von der 2. und 3. Person entweder der Conjunctiv des Aorists oder vom Präsens der Imperativ." Kühn. 307, 3, 202. Diese Regel ist im N. T. streng und ausnahmslos beobachtet (Buttm. 182. Win. 56, 1, 466 f.).

*) Καλόν steht Italacodd. Vulg. Cop. Aeth. Go. Or., fehlt aber in a ff² am for Ir. Vgl. Mt. 3, 10. D Syr.: καρποὺς καλούς.

**) Das Futurum ποιήσομεν ist nur durch spätere Majuskeln, It. Vulg. Or. bezeugt.

2) Beda: percussae enim terrore fuerant quae consilium quaerebant. Greg. Hom. 20. Euth.: κελευσθέντες ποιεῖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας, ἐπερωτῶσιν. Jans., Tol., God. Unnöthigerweise glaubt Mald., ergo weise auf eine früher mitgetheilte Rede zurück. An 2. Stelle geht er mit Euth.

3) Zu οἱ ὄχλοι bemerkt Mald.: propensior enim semper ad pietatem est populus, quam qui prudentiores sibi videntur.

***) Statt λέγει lies mit ℵBC*L Verss. ἔλεγεν.

4) Or. H. 23 bei Cram. Cat. 2, 30: ἐπήτουν εἰ αὕτη ἡ ἐντολή, ὅσον ἐπὶ τῶν ῥητῶν τῷ ὄχλῳ, ἁρμόζει . . ὅτι γὰρ τοῖς ἀποστόλοις ἁρμόζει δῆλον ἐκ τῶν ἀναγραφόντων (Luc. 9, 3).

Als besonders schwer oder rigoros sind also diese Gebote nicht zu betrachten (Euth., Jans., Mald. [1]) u. A.). Die Erklärung von χιτών zeigt, daß manche nicht in der Lage waren, den Befehl wörtlich auszuführen. Denn in der Regel hatte der Israelite nur einen Rock (χιτών, כְּתֹנֶת Unterkleid, durch den Gürtel zusammengehalten). Vornehme oder Reisende (Jos. Antt. 17, 5, 7) trugen zuweilen 2 Unterkleider, wovon das obere, welches immer länger als das untere war, מְעִיל (1 Sam. 15, 27. 18, 4. 24, 5. Job 1, 20) genannt wurde (Win. 1, 662. Roskoff in Schenkels Bibel Lex. 3, 541). Doch galt dies immer als Luxus (Lightf. zu Mt. 10, 10 p. 329). Auch bei Griechen und Römern bestand dieser Brauch (Herod. 1, 195. Ov. fast. 2, 319). Das ἱμάτιον = Oberkleid, Mantel mußten alle haben. Da es zugleich zur Nachtdecke diente durfte es über Nacht nicht gepfändet werden (Mt. S. 200). μεταδότω = er theile mit, gebe sc. χιτῶνα. ὁ ἔχων βρώματα ist wörtlich zu nehmen, der Speisen hat, nicht der im Ueberfluß hat (Jans.). Die Restrictionen verstehen sich von selbst und gehören nicht in den Text. Im Nothfalle soll man auch das Nöthigste mit den Armen theilen (Orig., Beda, Greg. u. A.) und jeder kann nach seinen Verhältnissen etwas für die Unglücklichen thun. — V. 12 f. Als zweite Klasse führt Lucas neben dem Volke die Zöllner an, welche durch den Bußruf des Täufers erschreckt worden sind (Beda). Denn die „unerwartete Milde" (Schegg), welche man allenfalls aus V. 11 schließen könnte, entspricht V. 7 ff. nicht. Gegen die Zöllner ist Johannes aber freilich mild, indem er nur eine negative Forderung stellt. Aber bei der bekannten Ungerechtigkeit der Zöllner war diese Forderung für sie schon von großer Bedeutung. Kamen sie einmal zur Erfüllung derselben, so ergab sich die positive Bethätigung der Liebe leicht. μηδέν ist der Accusativ des Bezuges [2]): mit Beziehung auf nichts, in keinem Falle. πλέον ist Objectsaccusativ zu πράσσετε. Im Deutschen übersetzt man allgemein: treibet nicht mehr ein. παρά c. Acc. wird oft bei Vergleichungen gebraucht = darüber hinaus oder darunter [3]). διατεταγμένον = das Festgesetzte, Bestimmte. Die Größe der Zölle war genau fixirt. Weil aber der Staat dieselben an die Ritter verpachtete, so kümmerte er sich nicht weiter um die Eintreibung, so daß die Provinzialen der Willkür und den Plakereien der Pächter und ihrer Organe, der publicani, preisgegeben waren. Die Klagen über die Ungerechtigkeit der Zöllner waren allgemein [4]). πράσσω = eintreiben (19, 23), gewöhnlich bei den Griechen. Vulg. facere. — V. 14 *). Die Soldaten standen in nicht viel besserem Geruche, denn es waren größtentheils arbeitsscheue, lüderliche Leute aus aller

1) Non est haerendum in verbis, in sensum igitur intendenda mens est, qui nec tam angustus est, ut de solis tunicis ac escis praeceptum intellegendum sit, neque tam latus, ut quisquis duas habet tunicas, alteram necessario dare debeat. Cf. Hier. ad Hed. qu. 1.

2) Buttm. 133. Bäuml. 443 Anm. 1. Krüg. 46, 4, 4.

3) Buttm. 292. Win. 35, 2, 226. 49, 377. Krüg. 49, 2, 8. Kühn. 440, 446.

4) Siehe eine Reihe von Belegen bei Grotius zur St. Xenon: πάντες τελῶναι πάντες εἰσὶν ἅρπαγες. Suidas: πεπαρρησιασμένη βία, ἀνεπιτίμητος ἁρπαγή, ἀναίσχυντος πλεονεξία, πραγματεία λόγον μὴ ἔχουσα, ἀναιδὴς ἐμπορία. Nach Stobäus serm. 2, 34 antwortete Theokrit auf die Frage, welches die reißendsten unter den wilden Thieren seien: ἐν τοῖς ὄρεσιν ἄρκτοι καὶ λέοντες, ἐν δὲ ταῖς πόλεσιν τελῶναι καὶ συκοφάνται.

*) Auch hier hat die Rec. das Futurum ποιήσομεν statt ποιήσωμεν (אBC*DLΔ T., H.). καὶ ἡμεῖς ist hinter τί ποιήσ. zu setzen (אBC*LΞ It. Vulg. Syr.). πρὸς αὐτούς ist wahrscheinlich nach V. 13 conformirt, lies αὐτοῖς (BC*DLΞ Tg., H.). μηδέ (א^{c}ABCDLΞ It. Vulg. Tg., H.) vor συκ. ist beizubehalten, μηδένα (א*H Syr. Cop. T.) ist nach dem Vorhergehenden conformirt.

Herren Länder, welche aus Liebe zur Beute und zu einem ungebundenen Leben sich anwerben ließen. Was für ein Sold gemeint ist, wird nicht angedeutet, aber schon das Wort verbietet an bloße jüdische Polizeisoldaten (God.) zu denken. Wahrscheinlich waren es Soldaten des Herodes Antipas. Johannes Hyrcanus hatte zum ersten Male fremde Soldaten in das Land gezogen. Im Heere Herodes des Großen waren deren viele. Als Fremdlinge waren sie gegen die Juden noch rücksichtsloser und desto mehr verhaßt. στρατευόμενοι ist enger als στρατιῶται. Es sind Soldaten, welche wirklich Kriegsdienst leisten: Kriegsleute (Cod. Tepl.: Ritter). Johannes verlangt dreierlei von ihnen; sie sollen 1. niemanden schrecken, beunruhigen, 2. nicht falsch anklagen, 3. mit ihrem Solde zufrieden sein. διασείω = durchschütteln, erschüttern; von Beamten = plaken, ängstigen (concutere), um Geld zu erpressen (3 Macc. 7, 21. הִפְחִיד Job 4, 14). συκοφαντέω (σῦκον, φαίνω) = denunciren, verleumden, chikaniren (19, 8), Vulg.: calumniam facere. Bei den LXX gewöhnlich = bedrücken, betrügen, aber auch in der ursprünglichen Bedeutung: falsch angeben (Lev. 19, 11 [1]). ὀψώνιον (ὄψον, ὠνέομαι) = Zukost zum Brote, militärisch Sold in natura oder in Geld (vgl. 1 Kor. 9, 7). Der h. Augustinus leitet aus unserer Stelle mit anderen die Erlaubtheit des Kriegsdienstes ab [2]).

V. 15. Der zweite oder positive Theil der Aufgabe des Johannes bestand darin, die zur Buße bereiten Scharen auf den kommenden Messias hinzuweisen. Nur zu leicht mußte sich bei der allgemeinen Spannung und Erwartung des Volkes der Glaube gebildet haben, daß der Bußprediger am Ende selbst der Messias sein könnte. Johannes berichtet ja 1, 19 ff. von einer diesbezüglichen Gesandtschaft der Pharisäer an Johannes. Solchen Vermuthungen, ob sie sich nun direct kundgegeben oder aus dem Benehmen des Volkes zu erkennen gaben, tritt nun der Täufer bestimmt entgegen, indem er ohne Rückhalt seine inferiore, vorbereitende Stellung darlegt. Bei Matthäus und Marcus fehlt diese Motivirung. Lucas wollte absichtlich das folgende Zeugniß betonen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß er nur durch seine Quelle veranlaßt wurde (Mey.), aber auch nicht, daß er vielleicht wegen Mc. 1, 7. 8 aus der allgemeinen Quelle eine besondere Täuferrede machte (Weiß). Die freie Behandlung beweist, daß Lucas nicht bloß auf solche Mittel angewiesen war. προσδοκάω (πρός, δοκεύω) = erwarten, warten auf (1, 21), steht absolut, wenn das Object aus dem Zusammenhange leicht ergänzt werden kann (12, 46. Mt. 24, 50. Apg. 27, 33. 28, 6). Das allgemeine: „auf das Himmelreich" (Schegg) genügt nicht, man müßte wenigstens aus μήποτε — Χριστόν den Messias ergänzen [3]). Da der Zusammenhang auf die Meinung des Volkes, daß Johannes der Messias sein möchte, hinweist, so muß auch daraus das Object ergänzt werden. Das Volk wartete darauf, ob Johannes wirklich selbst das messianische Reich herbeiführen werde (Weiß). Eine Umkehrung von προσδ. und διαλ. (Schegg) ist deßhalb nicht noth-

---

1) Der Sykophant war eigentlich der Feigenanzeiger, ein Aufpasser, der diejenigen ausspürt und angibt, welche gegen das Verbot handeln, nach welchem man keine Feigen aus Attika ausführen und verkaufen sollte. Hier = Anzeiger, weil die Soldaten gern Spionendienste leisteten (Euth.).

2) Ep. 189 (al. 205) n. 4: non eos utique sub armis militare prohibuit; quibus suum stipendium sufficere debere praecepit. Ambr. serm. 7.

3) Ambr.: quo autem proficit ista cogitatio Judaeorum, nisi ut secundum scripturas venisse Christum probetur? Erat enim qui exspectabatur; et ipse utique qui exspectabatur non is qui non exspectabatur, advenit.

wendig, denn προσδ. ist das allgemeinere, διαλ. das specielle. Johannes könnte ja auch das messianische Reich herbeiführen, ohne selbst der Messias zu sein. Die Deutung: gespannt auf eine Erklärung des Johannes (Bl., Mey.) ist aber nicht angezeigt. Denn ἀπεκρίνατο V. 16 kann allgemein genommen oder von einer Antwort auf eine nicht erwähnte Frage erklärt werden [1]). μήποτε = ob nicht etwa, mit dem Optativ nur hier, sonst mit dem Indicativ (Buttm. 304 = vielleicht ἴσως). Der Optativ ist gewählt, weil es aus dem Sinne der διαλ. gesagt ist. αὐτός = er selbst, nicht ein anderer. Denn daß der Messias nahe sein müsse, setzten sie als selbstverständlich voraus. — V. 16 *). Lucas stimmt im Wesentlichen mit Matthäus überein, nur läßt er ἐν vor ὕδατι weg (Mc. 1, 8) [2]) und setzt ὑμᾶς an den Schluß. Er fährt aber nicht wie Matthäus fort, sondern wie Marcus: ἔρχεται δέ κτλ. Dies paßt besser in seinen Zusammenhang, denn er will zeigen, daß er selbst der Messias nicht sei, sondern dieser vielmehr erst nach ihm kommen werde. Zu diesem Zwecke vergleicht er sein Hauptwerk, die Taufe, mit der Taufe seines Nachfolgers (Joh. 1, 25. Tol.). Er schließt aber wieder wie Matthäus. Das πυρί hat seine contextmäßige Beziehung nur verloren (Weiß) [3]), wenn es bei Matthäus im wirklichen Sinne genommen werden muß. Ist es aber metaphorisch von der Wirkung der Taufe zu erklären (Mt. S. 129), so ist es ganz am Platze [4]). Der bildliche Gebrauch des Feuers war ja nicht ungewöhnlich. Der Gegensatz zur Johannestaufe wird stärker betont und der folgende Satz vom Feuer des letzten Gerichts paßt dazu insofern, als demjenigen, welcher das Feuer des h. Geistes nicht zur Reinigung benützt, das Feuer der Hölle bevorsteht. Daß der Beziehung des πυρί auf das Folgende das Fehlen der Präposition nicht im Wege stehe, hat Hofmann gegen Godet nicht bewiesen. Denn Kühner sagt an der citirten Stelle (2 S. 476) nicht,

---

1) Die Vulg. übersetzt existimante (Ambr. aestimante), scheint also δοκοῦντος (προσδοκοῦντος) gelesen (Jans., Tol.) oder προσδοκῶντος nach dem Zusammenhang corrigirt zu haben. Tit., Euth.: ὑπολαμβάνοντος· εἶτα ἑφερμηνεύει τὸν λόγον.

*) Statt ἀπεκρ. ὁ Ἰωάν. ἅπασιν λέγων (ACΔΞ Tg.) lesen T., H. mit ℵBL ἀπ. λέγων πᾶσιν ὁ Ἰ. Die Rec. könnte das Subject vorangestellt haben.

2) Hofmann verwirft die Erklärung βαπτ. ἐν = eintauchen in, denn bei βαπτ. ἐν πν. ἁγ. sei das Uebergießen und nicht das Eintauchen gemeint. Sonst könnte auch ἐν ὕδατι nicht mit ὕδατι abwechseln. Es können aber doch beide Bedeutungen nebeneinander bestehen, ein Taufen durch Eintauchen und ein Taufen mit Wasser. Letzteres kann dem Taufen mit dem h. Geiste gegenüber gerade besonders betont werden. Wenn es Mc. 1, 9 βαπτ. εἰς τὸν Ἰορδάνην heißt, so ist doch ein Untertauchen gemeint. Die alte Taufpraxis spricht entschieden dafür. Die Ausdrücke für dasselbe Bild wechseln, die Sache bleibt dieselbe.

3) Dieß veranlaßt auch Tolet πυρί nach Matthäus zu erklären und wegen des Zusammenhanges dort mit Iren., Basil., Damasc. auf das Feuer der Hölle zu beziehen.

4) Or. erklärt βαπτ. πν. und πυρί von verschiedenen Acten. Wie Johannes am Jordan die einen zur Taufe zugelassen, die andern mit der Anrede gen. viper. abgewiesen, so werde Jesus den, welcher nach dem Tode ins Paradies wolle, aber der Reinigung bedürfe, im Feuerflusse taufen, den aber, welcher das Zeichen der früheren Taufen (Wasser und h. Geist) nicht habe, abweisen (H. 24). H. 26 versucht er eine andere Erklärung, wonach die Taufe mit dem Geiste die Taufe der Bekehrten, die mit dem Feuer die für die Sünder auf Erden ist. Das Bild von dem Weizen und der Spreu deutet er dann von den Versuchungen. Der Wind der Versuchungen offenbare wer schwach oder stark sei. (Aehnlich Hofmann S. 88.) Beda: 1. Purgatio sanctificationis et probatio tribulationis. 2. Potest autem idem Spiritus s. etiam nomine ignis sanctificatus intellegi. 3. Sunt qui ita exponunt quod in praesenti in spiritu et in futuro baptizemur in igni.

daß die Präposition beim zweiten Begriffe fehlen könne, mögen die Begriffe gleichartig oder entgegengesetzt, sondern gleichartig oder ungleichartig sein; vielmehr behauptet er, daß die Präposition zu wiederholen sei, wenn der Gegensatz oder die Verschiedenheit der Begriffe bezeichnet werden soll (vgl. auch Win. 50, 7, 391). Johannes negirt nicht formell, daß er nicht der Messias sei und sagt auch nicht ausdrücklich, daß nach ihm der Messias komme, aber beides ist so unzweifelhaft in seinen Worten, daß das Volk den Schluß leicht ziehen konnte (Ambr.). — V. 17 *). Vgl. Mt. S. 129, wo dieselbe Relativconstruction ist. Eine gemeinsame hebräische Quelle (Schegg) erklärt die Uebereinstimmung nicht.

V. 18. Μὲν οὖν steht häufig wie unser also, nun, wenn das Vorhergehende zusammenfassend (μέν bekräftigend) abgeschlossen, mit δέ aber etwas Neues hinzugefügt wird (Krüg. 69, 35, 3. Kühn. 508, 710), ohne daß δέ immer in corresponsivem Verhältnisse zu μέν steht. Lucas gebraucht diese echt klassische Verbindung in der Apostelgeschichte oft (Buttm. 317). πολλὰ καὶ ἕτερα = multa alia quoque d. h. auch vieles von anderer Art als das was bisher berichtet worden ist. Denn ἕτερος ohne Artikel bezeichnet von mehreren Gegenständen einen anderen als der angegebene oder schon bekannte [1]). εὐαγγελίζεσθαι c. Acc. pers. (Apg. 16, 10. Gal. 1, 9. 1 Petr. 1, 12) ist den älteren Griechen fremd (Buttm. 129. Win. 32, 209). Die Verbindung des Accusativs mit παρακαλῶν (God., Hofm.) hat die Stellung τὸν λαόν hinter εὐαγγ. gegen sich und den Accusativ πολλά — ἕτ., wofür man den Dativ oder ἐν erwarten müßte. παρακ. gibt den Inhalt des εὐηγγ. an. Doch ist es nicht nothwendig, nach Apok. 14, 6 εὐαγγ. von guter (nicht froher) Botschaft = heilsame Ermahnung (Hofm.) zu nehmen, da Johannes in seiner Bußpredigt die Botschaft vom kommenden Heil als Motiv gebraucht. Diese frohe Botschaft hat Johannes namentlich bei den Zöllnern und Sündern vorbereitet. Das Weitere übergeht Lucas und schließt zugleich die Geschichte des Täufers hier anticipirend ab [2]). Die Hinrichtung (Mt. 14, 1 ff. Mc. 6, 17 ff.) erzählt er gar nicht. — V. 19 **). Zu Herodes s. 3, 1 und Mt. S. 351. Lucas fügt περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν hinzu. Dies ist an sich wahrscheinlich, da Herodes auch nach Josephus und Philo ein despotischer und genußsüchtiger Regent war und ist auch Mc. 6, 20 angedeutet. Nur hebt Marcus auf Kosten der Herodias die gutmüthige Seite des Herodes mehr hervor, weil er die ausführliche Beschreibung der Hinrichtung des Täufers als Vorbild für das Schicksal des Herrn verwenden wollte. — V. 20 ***). ἐπὶ πᾶσι = zu allem hin, was er sonst Böses gethan hatte, fügte er auch noch dieses (16, 26. Win. 48, 367). καὶ κατέκλ. ist einfache syntaktische

*) Die Rec. διακαθαριεῖ und συνάξει ist der Conformation nach Mt. verdächtig, διακαθᾶραι und συναγαγεῖν ℵ*B T., H.

1) Zur gewöhnlichen Verbindung von πολύς durch καί mit andern Adjectiven vgl. Buttm. 311. Krüg. 69, 32, 3. Kühn. 523, 1, 796. Pass. 2, 1012, 3.

2) Beda: ab hoc evangelista propter exaggerandam Herodis malitiam praeoccupando commemoratum. Diese „Anticipation" bei Lucas bestreitet Godet eigenthümlicher Weise. Denn Lucas entgehe dadurch dem chronologischen Irrthum der beiden andern Synoptiker, welche durch Johannes (3, 24) rectificirt werden. Aber was wäre mit dieser Notiz anzufangen, wenn man nicht aus den andern Evangelien näher unterrichtet wäre?

**) T., H. lesen mit ℵ*C τετραάρχης. Der Zusatz Φιλίππου nach αὐτοῦ (AC Syr.) ist aus Mt.

***) Καί vor κατέκλ. streichen T., H. nach ℵ*BDΞ, es konnte aber leicht als überflüssig ausgelassen werden oder wegen des folgenden κατα ausfallen. Der Artikel vor φυλακῇ fehlt ℵBDLΞ. Vgl. Mc. 6, 17.

Verbindung nach dem Hebräischen (Buttm. 310. Win. 54, 5, 436 f.), nicht epexegetisch (Tol.). Da solche Constructionen bei Lucas nicht selten sind, so beweisen sie die Bekanntschaft des Lucas mit dem Hebräischen, aber nicht die aramäische Quelle (God.). ἐν steht für εἰς bei den Verbis der Bewegung.

§ 17.
Die Taufe Jesu und die Stammtafel.

3, 21—38 (Mt. 3, 13—17. Mc. 1, 9—11; Mt. 1, 1—17).

Lucas faßt sich bei dem Berichte über die Taufe kurz. Er übergeht Mt. 3, 14. 15, welche für heidenchristliche Leser mißverständlich sein konnten, und berichtet nur nebenbei, daß die Taufe gleichzeitig mit der des Volkes vorgenommen wurde, um die Vorgänge, welche sich an dieselbe im Unterschiede von der Taufe des Volkes anschloßen, hervorzuheben. Diese Vorgänge werden unzweifelhaft als reale erzählt. Denn Lucas erwähnt weder das Sehen des Herrn (Mt., Marc.) noch des Täufers (Joh.), sondern berichtet einfach die Thatsachen. Diese aber werden, weil keine Restriction auf ein bestimmtes Subject beigefügt wird, als dem ganzen Volke wahrnehmbare dargestellt (Tol. u. A., Mey., Volkm.). Indem Lucas die Taufe Jesu eng mit der des Volkes verbindet, deutet er die Ablösung des Vorläufers durch den Verheißenen an. Ueberall geht Johannes wie der Morgenstern der Sonne voran. Ankündigung, Geburt, Wüstenaufenthalt sind die einzelnen Etappen, welche mit der Taufe ihren Abschluß erhalten. Das Licht des Morgensterns verschwindet sobald die Sonne aufgeht.

Auch in der Genealogie konnte Lucas bei der Sorgfalt, welche die Juden auf die Stammbäume verwandten (Jos. Antt. 13, 10, 5. c. Ap. 1, 7. Vita 1. Lightf. p. 177 sq.) seinem Streben nach größerer Genauigkeit genügen. Er geht bis auf Adam, beziehungsweise Gott zurück und berücksichtigt nicht die bekannte königliche Linie, sondern folgt der unbekannten Nathan'schen Linie [1]). So hat er eine über Matthäus hinausgehende universelle Stammtafel überliefert, in welcher der Charakter der Niedrigkeit und Demuth zum Ausdruck kommt. Man könnte auch den Gegensatz zwischen königlicher und priesterlicher Linie hervorheben. Jesus ist ja der Hohepriester, welcher Versöhnung und Gnade für Sünde und Elend, für Arme und Kranke in Fülle spendet. Der „Priester-König" David gieng in 2 Linien auseinander. Die königliche Linie ist wegen ihrer bodenlosen Schlechtigkeit im Exil zu Grunde gegangen, die priesterliche aber hat die Verheißung Gottes gerettet und dem israelitischen Volke wie der ganzen Menschheit den ewigen Hohenpiester geschenkt. Ambrosius, Augustinus, Julianus, Thomas u. A. erklären sich für diesen priesterlichen Charakter der Genealogie und J. Grimm sucht mit Berufung auf 2 Sam. 8, 17. 18. 1 Kor. 4, 5 das Priesterthum des Nathan nachdrücklich zu wahren (1, 152 ff.). Aber ich kann mit den andern Exegeten den Beweis nicht für erbracht halten. Dagegen bringen die Väter Nathan mit einer andern Eigenthümlichkeit der Stammtafel in Verbindung. Lucas hat die Frauen und anrüchigen Könige übergangen, aber den Nathan

---

1) Für glaubwürdiger konnte aber Lucas dieses „anderswo gefundene Geschlechtsregister" doch nicht halten, weil es sich nicht von David bis Salathiel aus der Chronik herstellen ließ (Simons S. 7) oder weil die kritische Aufgabe der späteren Zeit den nicht königlichen Stammbaum vorzog (Mey.), denn waren die Stammbäume nach der königlichen Folge die ältesten, so waren sie glaubwürdiger und sie mußten in den bekannten Perioden irgendwie mit dem A. T. zusammentreffen.

genannt, welcher den David wegen seiner Sünde zur Rede gestellt habe [1]). Denn er gibt die Genealogie des Getauften, welcher die Sünde gesühnt hat. Er ist der zweite Adam, von dem eine neue Generation für den Himmel ausgeht. Jedenfalls hat dem Lucas die Erwähnung der Taufe (Tol.) und des Lebensalters Jesu (Weiß) die Veranlassung gegeben, die ihm weniger als dem Matthäus bedeutungsvolle Stammtafel anzureihen. Er hat sie nicht aus Noth hier eingeklemmt (Schleierm., Holtzm.), noch wollte er einen Rückblick auf die vergangene Periode thun (Mey., God.) oder den Gegensatz zu dem Gottessohn, als welcher Jesus bei der Taufe erklärt worden war, hervorheben (Hofm.), sondern hier, wo er an einem Wendepunkt angekommen war, die Bedeutung des von Anfang an verheißenen Sohnes Gottes und Sprossen Davids nachweisen. Die Stellung der Genealogie forderte die bei den Griechen gewöhnliche aufsteigende Ordnung, während in Documenten die absteigenden Stammbäume verzeichnet sind. Lucas gibt wie Matthäus den Stammbaum des Joseph.

V 21. Ἐν wird in zeitlichem Sinne zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit oder Zeitdauer gebraucht. Im N. T. ist es öfter mit dem articulirten Infinitiv verbunden, wofür in der gewöhnlichen Prosa der Genitivus absolutus gesetzt wird. Mit dem Inf. des Präsens heißt es während (1, 21. 24, 51. Mt. 13, 4. 25 u. A.), mit dem Inf. des Aorists als, nachdem (9, 36. 19, 15 u. A.). Lucas liebt diese Verbindung, besonders bei ἐγένετο δέ (Buttm. 238) und verbindet hier damit den Genitivus absolutus, vereinigt also beide Structuren zu gleichem Sinne in einem Satze (Buttm. 226 f.). Es ist also ἐν τῷ βαπτ. nicht mit „während" (Mey., Reischl, Schegg, Bisp., Weiß, Hofm. u. A.), sondern mit „als" (de W., Bl., Weizs., Sevin) oder „nachdem" zu übersetzen. Die Gleichzeitigkeit bezieht sich nicht auf das verb. fin. ἀνέῳχ., sondern auf βαπτισθέντος [2]), was auch Hofmann nicht ganz vermeiden kann: als in der Zeit, wo das ganze Volk sich taufen ließ, auch Jesus die Taufe empfangen hatte. Lucas sagt also nur, daß Jesus zugleich mit dem Volke kam und nach seiner Taufe, während er betete, sich der Himmel öffnete. Der Nachdruck liegt nicht auf πάντα τὸν λαόν, sondern auf der Gleichzeitigkeit der Taufe Jesu mit der anderer. Die Vulgata übersetzt: cum baptizaretur, aber Ambrosius richtig: cum baptizatus esset omnis populus. Jesus war also nicht mit dem Täufer fast allein (God.). Lucas kann hier kürzer referiren, weil das Woher und Warum aus seiner Kindheitsgeschichte erschlossen werden kann [3]). Mit προσευχομένου geht er aber über seine Vorgänger hinaus, wie er das Beten des Herrn überhaupt gern erwähnt (5, 16.

1) Or. H. 28: qui enim fecit eum caelis descendentem, mulieres non quaslibet, sed peccatrices, et quas scriptura reprehenderat, introducit; qui vero baptizatum narrat, nullius facit mulieris mentionem .. Quando vero de lavacro conscendit, et secundus ordo describitur, non per Salomonem, sed per Nathan nascitur, qui eius arguit patrem super Uriae morte ortuque Salomonis. Ambr. 3, 26. Beda. Vgl. S. 174.

2) Mit Unrecht berufen sich Meyer und Weiß auf Buttm. S. 226, denn er erklärt allerdings das temporale ἐν von der Gleichzeitigkeit oder Zeitdauer, setzt aber für unsere Stelle ausdrücklich ἐν τῷ βαπτ. und βαπτισθέντος einander gleich. Deßhalb ist aber kein moralisches Verhältniß zwischen beiden anzunehmen, als ob Jesus indem er sich taufen ließ, sich der Bewegung überlassen hätte, welche in diesem Augenblicke das ganze Volk zu seinem Gott hinzog: en agir autrement, ce serait en effet rompre les liens de solidarité qu'il a contractés avec l'humanité par l'incarnation avec Israël par la circoncision (God.).

3) Ambr.: pulcre autem in iis quae a ceteris dicta sunt, s. Lucas evangelista compendium sumpsit, et intellegendum magis quod a Joanne Dominus baptizatus est, quam expressum reliquit.

6, 12. 9, 18. 28. 10, 1. 22, 41). Das Gebet war ein Ausdruck der demüthigen Unterwerfung unter den göttlichen Rathschluß, zu dessen Ausführung er jetzt von seinem Vater im Himmel feierlich eingeweiht wurde, aber wohl auch ein Act schmerzlicher Ueberwindung, da Jesus in der Uebernahme der Taufe den Schein der Sünde auf sich lud und das erste öffentliche Opfer seines Herzens für die Tilgung der Sündenschuld darbrachte. Jesus ist zugleich ein Vorbild für alle, welche zum Bade der Wiedergeburt eilen (Ambr., Aug. u. A.). ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρ. kann nur von einer Thatsache erklärt werden. Den Zuschauern kam es vor, als ob sich der Himmel öffne und aus der Oeffnung der h. Geist in Gestalt einer Taube herabkomme. Aber auch bei den andern Synoptikern ist von keiner Vision (Mey., Weiß u. A.) die Rede, denn εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρ. Mc. 1, 10 ist nicht Bezeichnung einer Vision, sondern des wirklichen Schauens, wofür schon der starke Ausdruck σχιζ. spricht. Bei Mt. 3, 16 bezieht sich aber εἶδε nur auf den h. Geist. — V. 22 *). Auch hier hat Lucas die Realität des äußeren Vorgangs sehr stark hervorgehoben [1]).

V. 23 **). Dem Berichte über die Ausrüstung Jesu zu seinem messianischen Amte fügt Lucas eine Notiz über das Alter hinzu, da auch hierin Jesus der öffentlichen Gewohnheit Rechnung getragen hatte. Num. 8, 24 ff. 1 Chron. 23, 24. 31. 17 beweisen (Hofm.), daß der Levitendienst nicht mit dem 30. J. begann. Schöttgen citirt Avoda Sara f. 19, 2 für das zurückgelegte 40. Jahr. Gen. 41, 46 wird aber besonders bemerkt, daß Joseph 30 J. alt war, als er zum Herrn über Aegypten gesetzt wurde und auch die Griechen betrachteten das 30. J. als die Blüte des Lebens [2]). Daher auch Ordinationsalter für den Bischof. καὶ αὐτός steht ohne Gegensatz (etwa zu σημεῖον V. 22) zur Wiederaufnahme des Subjects: is quem dixi (1, 21. 2, 28. 3, 16 u. A. Buttm. 94). ἄρχεσθαι wird häufig mit dem Infinitiv verbunden und kann wenigstens nicht immer als Umschreibung des Verbum finitum angesehen werden. Vielmehr zeigt es oft einen Gegensatz zu einer vorhergehenden That oder zur Fortsetzung an (vgl. Marc. S. 136 Anm. 3). Hier fehlt der Infinitiv, er ist aber leicht zu ergänzen: als er anfieng sc. sein messianisches Amt (vgl. Apg. 11, 4) [3]). Da-

*) Ὡσεί (AΔ) ist aus Mt., lies ὡς. λέγουσιν nach γενέσθαι (AΔ Syr.) ist interpolirt. Die Lesart υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (D, Italacodd. Aug.) ist wie die Citate bei Justin aus Ps. 2.

1) Zum Symbol der Taube trage ich nach Tert. de bapt. c. 8: ut natura Spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae: quod etiam corporaliter ipso felle careat columba. Dies war bei den Alten allgemeiner Glaube (Fellner, Compendium der Naturwissenschaften in der Schule zu Fulda im 9. Jahrhundert. 1879. S. 155). Tolet bemerkt, die Taube habe nach Aristoteles allerdings eine Gallenblase, aber sie sei so mit den Eingeweiden verwachsen, daß man sie kaum wahrnehmen könne. Zum Taubenkult vgl. Scholz, Götzendienst. 1877. S. 319 f.

**) Der Artikel vor Ἰησοῦς fehlt ℵBL. Mit der Rec. ist zu ordnen: καὶ αὐτὸς ἦν (ὁ) Ἰησοῦς. Statt ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος lies ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτ. τρ. (ℵBL Vter). Statt ὢν ὡς ἐνομίζετο lies ὢν υἱός, ὡς ἐνομ. (ℵBL). Die Umkehrung wurde in beiden Fällen wegen der Zugehörigkeit des Genitivs vorgenommen. Der Artikel vor Ἰωσήφ ist in wenigen Mss. interpolirt.

2) Dion. Hal. h. 4, 6: ἀπο ταύτης (sc. τριακοστοῦ ἔτους) γὰρ οἱ νόμοι καλοῦσι τῆς ἡλικίας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς ἄρχειν τε καὶ πράττειν βουλομένους τὰ κοινά. Hier. ep. 1: Hebraeorum probat traditio nisi quis aetatem sacerdotalis ministerii, i. e. tricesimum annum impleverit etc.

3) Hom. 28: quando enim baptizatus est, et mysterium secundae generationis assumpsit . . tunc dicitur incepisse. Beda: Jesus annorum triginta baptizatur et tunc demum incipit signa facere et docere. Euth., Tol., Jans., a Lap., Beng., Bl., Mey., Weiß u. A.

gegen ergänzen Erasmus, zum Theil Jans. sen., Fr. Lucas aus ὤν ein εἶναι: incipiebat esse, nondum perfecisse trigesimum annum. Fr. Lucas beruft sich auf Irenäus, der nebst Epiphanius auch von Tolet hiefür citirt wird [1]). ἦν ist mit ἐτῶν τρ. zu verbinden (2, 42. Mc. 5, 42. Win. 45, 5, 328. Vgl. Num. 4, 3. 23). Wollte man ἦν ἀρχόμενος zusammennehmen und ἐτῶν τρ. davon abhängig sein lassen, so hieße es: er fieng an 30 J. alt zu sein, d. h. er begann das 31. J. Diese Erklärung gibt auch Rieß, indem er ὡσεί auf ἀρχόμενος nicht auf ἔτη τρ. bezieht (S. 80). Daß Jesus 30 J. erfüllte, als er sein öffentliches Lehramt antrat, sei eine bei den Juden geheiligte Zeitmarke gewesen, aber nicht so genau bestimmt an ihr sei die Gleichung mit dem Tage der Geburt. Also einige Tage über 30 J. [2]). Allein die Verbindung des ὡσεί mit ἀρχ. ist gegen den gut bezeugten Text, die Beziehung auf den Geburtstag ist eingetragen, da Lucas nur von Jahren redet, und anfangen 30 J. alt zu sein heißt auch, wenn man diese Ergänzung zugeben wollte, ins 30. Lebensjahr eingetreten sein. Ob aber bei den ungefähr 30 J. die obere oder untere Grenze anzunehmen ist, muß man bei der absichtlichen Unbestimmtheit des Ausdrucks dahingestellt sein lassen. Vgl. Gen. 41, 46: ἦν ἐτῶν τριάκοντα. Daraus folgt, daß diese Angabe die Bestimmung des Geburtsjahrs unsicher läßt, denn sie ist vereinbar mit 749 und 750 und harmonirt ganz gut, wenn die Regierungszeit des Tiberius von seiner Mitregentschaft an gezählt wird, denn es ergibt sich 778/79 oder 779/80. ὤν ist mit υἱός, nicht mit ἀρχόμενος (vgl. Born.) oder τοῦ Ἡλί (quidam bei Fr. Luc., Schleyer, Theol. QS. 1836 S. 540 ff., Godet) zu verbinden. Aber auch nach der Recepta kann nicht ὡς ἐνομ. υἱός Ἰωσήφ, sondern nur ὡς ἐνομ. als Zwischensatz oder Parenthese betrachtet werden. Ἰωσήφ steht also den folgenden Genitiven parallel, wenn auch das Fehlen des Artikels etwas auffallend ist (vgl. aber Her. 1, 7. 8, 131), denn am Anfang der Reihe und bei der engen Beziehung zu ὡς ἐνομίζετο konnte der Artikel auch weggelassen werden. ὡς ἐνομίζετο = wie geglaubt wurde, d. h. wie die Leute glaubten und nach der Erfahrung auch glauben mußten (Ambr., Epiph., Cyr., Beda, Euth. und alle Späteren). Die Beziehung desselben zu ὤν (Paul.): er fieng sein Amt der Sitte gemäß an als er 30 J. alt war, ist schon durch die richtige Lesart unmöglich gemacht, aber auch an sich gezwungen, weil ὤν überflüssig wäre. Ganz unbegreiflich ist mir aber die Erklärung: „er war Sohn Josephs, so wie man allgemein ihn dafür hielt" (J. Grimm 2, 161). Denn dies würde die natürliche Vaterschaft Jesu

1) Adv. h. 2, 22, 4: triginta quidem annorum exsistens quum veniret ad baptismum, deinde magistri aetatem perfectam habens, venit Hierusalem. 5: ad baptismum enim venit nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperet esse tanquam triginta annorum, ita enim, qui eius annos significavit Lucas posuit: Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum, quum veniret ad baptismum. Epiph. h. 51, 16 u. 10: ὅτι ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός. Er sei also 30 Jahre alt gewesen, ἀλλ' οὐ πλήρης, διὸ λέγει ἀρχόμενος ὡς ἐτῶν τριάκοντα.

2) Andere (Jans.: plerique) kamen durch ὡσεὶ ἐτ. τρ. zu demselben Resultate, indem sie nach Maximus nur die obere Grenze berücksichtigten. Fr. Lucas: iam dies XIII erant quod absolverat annum aetatis tricesimum, quod habet sententia verisimilior, incipiebat itaque recenter 31 ... nam exactis triginta annis, tum demum vere incipiebat dici esse 30 annorum. Tolet führt dafür (Pseudo-)Ignatius ad Trall. c. 5 (10), Chrys. H. 10, 1 in Matth. (μετὰ τριάκοντα ἔτη) und Beda de rat. temp. 45 an, verwendet aber diese Stellen für seine Ansicht, daß Jesus 29 Jahre 13 Tage alt war. Die Annahme des 30. Jahrs sei communis sententia patrum (Cypr., Greg. Naz., Aug., Greg.). Wenn Rieß den Irenäus und Epiphanius für die Verbindung des ὡσεί mit ἀρχ. citirt, so widerspricht dem schon der Wortlaut (s. vorige Anm.).

voraussetzen [1]). In diesem Falle wäre ὡς ἐνομίζετο entweder ganz überflüssig oder sonderbarerweise gegen diejenigen gerichtet, welche glaubten, Joseph sei nicht der wirkliche Vater. Es ist unrichtig, daß es andernfalls ἦν νομισθεὶς υἱὸς Ἰωσήφ heißen müßte [2]), denn Joseph war nicht bloß der vermeintliche Vater, sondern wurde für den wirklichen Vater gehalten. Letzterem Mißverständniß begegnet Lucas. Daß νομίζεσθαι so gebraucht wird, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel [3]). Warum wird aber Joseph überhaupt genannt, wenn er nicht der Vater ist? Dies erklärt sich nur daraus, daß Lucas den Stammbaum an ihn anknüpfen wollte. Weil er mit ὡς ἐνομίζ. den allgemeinen Glauben an seine Vaterschaft erwähnt, zeigt er auch die Berechtigung, seinen Stammbaum als den von Jesus zu geben [4]). Als Stammbaum konnte zum formellen Beweis nur die väterliche Linie verwendet werden. Da Lucas für Heidenchristen schrieb, welche den Genealogien keinen so großen Werth beilegten, so war die Schwierigkeit geringer. Von jeher wurde denn auch unser Stammbaum für den des Joseph gehalten (Jul. Afric., Or., Ambr., Eus., Hier., Euth. u. s. w.). Erst in späterer Zeit führten harmonistische und dogmatische Gründe zu der Vermuthung, daß Lucas den Stammbaum Maria's gebe (Erasm. [5]), Jans., Fr. Luc. [6]) u. A. vgl. Mt. S. 76). Dem zu Matthäus Gesagten ist nur noch hinzuzufügen, daß der Artikel τοῦ vor Ἡλί doch nicht anders als im Folgenden erklärt werden kann. Nach griechischem Sprachgebrauch ist aber υἱοῦ zu ergänzen [7]), das auf Ἰωσήφ und nicht auf Ἰησοῦς geht. Denn die Parenthesirung von ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ ist willkürlich. Die Coordination sämmtlicher Genitive, so daß alle gleichmäßig

---

1) Ich kann es nur als eine mystische Exegese bezeichnen, wenn derselbe sagt, daß es „aus der planvollen Darstellung des 3. Evangeliums längst klar geworden ist (1, 121. 219 2c.), warum Joseph im vollsten Sinne des Wortes, mit allen Rechten und Pflichten, als ob er der Erzeuger gewesen wäre, der Vater Jesu heiße". Richtig daran ist nur, was schon Aug. (de cons. evv. 2, 1) sagt, daß Joseph als Marias Vermählter Vater Jesu genannt werden konnte.

2) Vgl. übrigens Cat. Cr. 2, 31: τὸν Ἰωσὴφ τὸν νομισθέντα ἄνδρα τῆς παναγίας θεοτόκου.

3) Pass. 2, 358: οἱ νομιζόμενοι μὲν υἱεῖς, μὴ ὄντες δὲ γένει ἐξ αὐτῶν = die man dafür hält, die es aber nicht sind, Dem. 1022, 16.

4) Gfrörer, Holtzm., Rösgen u. A. glauben der Stammbaum sei ursprünglich ebionitisch angelegt gewesen, da man doch nicht 76 Geschlechtsfolgen mühsam zusammenstelle, um nachher zu sagen, all dies beruhe auf einem Irrthum. Andererseits geht aber Augustinus zu weit, wenn er den Grund darin findet: quia Joseph erat vir verus, et vero matrimonio beatae Virgini coniunctus, etiamsi Christum ex ea non genuit. Cum autem Christus ex ea, quae vera uxor Joseph erat, natus sit, ideo potuit Joseph dici pater Christi et Christus filius David, etiam si beata Virgo non fuisset ex David, was Tolet entschieden verwirft. Zahn (Tatian S. 265) meint, Tatian habe die Genealogien nicht aus antikatholischem, sondern hyperkatholischem Interesse weggelassen, weil sie bei der Annahme der Davidischen Abkunft der Maria keine Bedeutung mehr für den Glauben haben.

5) Elih idem est cum Johoiakim, quem corrupte vocant Joachim, pater naturalis Mariae virginis.

6) Er hält gar beide Stammbäume für solche der Maria: Lucas itaque describit Mariae genealogiam ex latere materno, quam Matthaeus descripserat ex latere paterno. C. a Lap. kehrt dies um. Beide nehmen aber an, daß Joseph und Maria wegen ihrer Stammesgemeinschaft dieselben Stammbäume haben.

7) Die Berufung auf Gen. 16, 2. 24 f. 39 beweist nichts, denn V. 2 heißt Olibama allerdings eine Tochter Annas, Tochter Sebeon, des Hevärs, aber Lightf. übersetzt ja selbst: filia Annae, filiae Zibeon, sie war also eine Enkelin Sebeons. LXX: θυγατέρα Ἀνὰ τοῦ υἱοῦ Σεβεγών. Lucas aber schreibt griechisch und dafür bietet Her. 7, 204. 8, 131 Beispiele.

von υἱός abhängen und Jesus als der Sohn aller dieser Männer bezeichnet wird (Lightf., Beng., Riggenbach, Stud. und Kr. 1855 S. 584, Wiesel., Weiß), verstößt gegen die natürliche Erklärung einer Genealogie. Ueber die Ausgleichung beider Daten s. Mt. S. 75 f. Ἡλί oder Ἡλεί (אAB) ist ein weiter nicht bekannter Name. Die späteren Exegeten, welche ihn für den Vater der Maria halten, betrachten ihn als eine Abkürzung aus Jehoiachim, Joachim, aber philologisch [1]) mit Unrecht und historisch ohne Beleg [2]). Seine Verwandtschaft mit Jacob Mt. 1, 16 wird immer noch am besten nach Julius Africanus erklärt [3]). — V. 24 ff. Da uns bis auf Zorobabel jede Controle für den Stammbaum fehlt, so können wir nur Vermuthungen darüber aufstellen. Sicher hat Lucas eine Urkunde vorgelegen; ob es aber dieselbe war wie bei Matthäus (Schegg) ist zweifelhaft. Matthäus gibt allerdings die erbberechtigte Linie und hat nachweisbare Lücken, aber diese Erscheinung fällt in einem hebräischen Stammbaum nicht auf. Ueber die Schreibweise der Namen siehe die Anmerkung *). — V. 27. In Zorobabel trifft Lucas mit Matthäus zusammen. Denn daß dieser und Salathiel von den gleichnamigen Gliedern des Matthäus verschieden seien (Jans., Fr. Luc., Tol., Pererius, a Lap., Olsh., Wiesel., Bl.), ist bei diesen aus dem A. T. bekannten Namen nur eine Behauptung zum Zweck, der schwierigen Ausgleichung aus dem Wege zu gehen. Vgl. Mt. S. 75. Νηρεί von נֵר Leuchte, wie David für das Volk Israel genannt wird (2 Sam. 21, 17). An diese Bezeichnung lassen sich leicht mystische Deutungen anknüpfen (Schegg, J. Grimm), insofern durch ihn das Geschlecht Davids von einer Linie auf die andere übergeleitet, also die tiefe Bedeutung der Leviratsehe klar gemacht sei. Zorobabel ist aber gleichfalls nur der gesetzliche Sohn des Bruders Salathiel's, des Phadaja [4]).

---

1) Es könnte nemlich Ἡλεί nur von Eliakim und von diesem Joachim abgeleitet werden. Eliakim ist = אֶלְיָקִים (2 Kön. 23, 34 u. A.), wofür יוֹיָקִים = Ἰωακίμ (2 Kön. 24, 1 u. A.), das aber doch nicht in Ἡλί abgekürzt werden kann (Lehner S. 5), denn Eli ist = עֵלִי (1 Sam. 1, 3 ff. u. A.) aus עֵלִיָּה.

2) Die Namen der Eltern Maria's, Joachim und Anna, kommen zuerst in dem Protevangelium Jacobi vor (c. 1 sq. Tischendorf Evv. ap. ed. II p. 1 sq.). Dieses wird mit den andern Apokryphen von den Kirchenvätern und Päpsten zwar verworfen, aber daraus folgt nicht, daß kein historischer Kern darin ist. Aug. contr. Faust 23, 9: aliae (nisi canonicae) quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis .. Ac per hoc illud quod de generatione Mariae Faustus posuit, quod patrem habuerit ex tribu Levi sacerdotem quemdam nomine Joachim, quia canonicum non est, non me constringit: sed etiamsi hoc crederem, ipsum potius Joachim dicerem aliquo modo ad David sanguinem pertinuisse. Lightf. beruft sich auf Hier. Chag. f. 77, 4: vidit Heli in umbris. Auch Lehner S. 5.

3) Zu der Bemerkung über Wichelhaus Matth. S. 77 muß ich noch nachtragen, daß auch Schegg (Luc. 1, 192) für die Adoption des Joseph durch Jacob spricht, „wozu vielleicht noch die Verlobung kam, wenn Maria eine Tochter des Jacob gewesen ist." Aug. (de cons. evv. 2, 3, 5. Retr. 2, 7, 2) nimmt die Adoption bei Lucas an, Ambrosius (Grot., Wetst., Schleierm.) Leviratsehe, aber der gesetzliche Vater bei Matthäus. Sehr gesucht will Tolet den Stammbaum des Lucas als den gesetzlichen des Joseph und wirklichen der Maria nachweisen.

*) Statt Μαθτάτ liest Tisch. allein nach א Μαθθάθ. Ebenso lesen Tg., H. wie auch sonst ει statt ι: Λευεί, Μελχεί, Ἐσλεί, Νηρεί, wofür namentlich אB sprechen. Statt Ἰαννά lies Ἰανναί (אBLΔ). — V. 26. Statt Σεμεΐ lies Σεμεεΐν (אBL), nach denselben Codices verwandeln T., H. Ἰωσήφ in Ἰωσήχ und Ἰούδα in Ἰωδά. — V. 27. Ἰωαννά hat nur spätere Mjsc. für sich, Ἰωανάν אaABΔ.

4) Zu Assir Matth. S. 75 trage ich nach, daß auch Schegg (1, 495) und Hofmann (S. 97) sich der ersten Erklärung Hug's und Berthean's angeschlossen haben und אסר als ein Appellativum fassen. Die Chronik scheine durch den Zusatz אסר

— V. 28 ff. *). Die folgenden Namen Levi . . Joseph können wegen der Zeit nicht mit den Söhnen Jacob's identisch sein. Nathan ist ein Sohn David's, der mit Salomon zusammengestellt wird (2 Sam. 5, 14; vgl. Zach. 12, 13). Ob 1 Kön. 4, 5 dieser Nathan oder der Prophet gemeint ist, muß unentschieden bleiben. Jedenfalls ist er nicht als eigentlicher Priester aufzufassen (vgl. S. 168). — V. 36. Zu Καϊνάμ vgl. Gen. 10, 24. 11, 12 LXX, wo Καϊνάμ als Sohn des Arphaxed (ἐγέννησεν) aufgeführt wird. Im Urtext und 1 Chron. 1, 24 steht שָׁלַח. Die LXX lasen wahrscheinlich anders. — V. 38. τοῦ θεοῦ kann nicht in gleichem Sinne wie die vorhergehenden Genitive aufgefaßt werden, hat aber seinen guten Sinn, weil die besondere Erschaffung des Adam nach Leib und Seele damit ausgedrückt wird. Die Vermuthung einer Zeugung konnte einem Christen gar nicht in den Sinn kommen, weßhalb Lucas keine weitere Andeutung macht. Gott wollte er aber nennen, weil dadurch die Erschaffung des ganzen Menschengeschlechts als ein Werk Gottes zum Vorbilde des höheren göttlichen Werkes in der Erlösung wurde. Der zweite Adam ist gleichfalls durch directes Eingreifen Gottes in die Natur und aus der Natur gebildet worden. Aber es war nicht der Staub der Erde, welchen Gott bildete, sondern der Leib der seligsten Jungfrau war das Mittel zur Bildung der menschlichen Natur. Wie beim ersten Menschen dem Leibe der göttliche Geist eingehaucht wurde, so wurde beim zweiten Adam mit der menschlichen Natur die göttliche Natur zu einer Person vereinigt. Weiß findet in diesem Schlusse einen Beweis für die Coordination aller Glieder. Jesus werde zugleich als der Sohn seiner menschlichen Vorfahren und als der Sohn Gottes bezeichnet. Da er aber in diesem Zusammenhange den letzten Ausdruck nur von seinem leiblichen Erzeugtsein durch die Wundermacht Gottes verstehen will, so ist die Schwierigkeit doch nicht beseitigt. Denn es ist Jesus auch so nicht in gleicher Weise der Sohn Gottes wie seiner Vorfahren.

Lucas zählt von Heli bis zu Salathiel 20 Generationen, Matthäus 14, von Neri bis Nathan 20, Mt. 14, von David bis Abraham 14 wie Mt., von Thara bis Sem 10, von Noe bis Adam 10, also zusammen 74. Nach den LXX würde die Dauer der Geschlechter darnach sich belaufen auf: 200, 100, 70, 25 J. (vgl. Schegg 1, 187). Zählt man Jesus und Gott mit so erhält man: von Jesus bis Zorobabel 21 = 3 . 7, von Salathiel, d. h. dem Exil bis Nathan 21 = 3 . 7, von David bis Abraham 14 = 2 . 7, von Thara bis Gott 21 = 3 . 7, zusammen = 11 . 7, was eine ähnliche Zahlensymbolik wie bei Matthäus (3 . 14 = 6 . 7) voraussetzt [1]).

= Gefangener selbst anzudeuten, daß die Ebenbenannten keine leiblichen Söhne des Jechonias waren. Der Beisatz erkläre ferner die wiederholte Erwähnung von Söhnen des Jechonias. Scholz (Jeremias S. 265 zu 22, 30) nimmt Assir ebenfalls = Gefangener, glaubt aber, daß eine Tochter des Sohnes Jojachin's, Schealtiel's, einen andern Sohn desselben, Pedaja, heiratete, und aus dieser Ehe Serubabel hervorgegangen sei. Das Geschlecht Jojachin's starb also nicht aus.

*) Auch hier lesen die Codices ει statt ι. — V. 29. Statt Ἰωσῆ lies Ἰησοῦ (אBL), für Μαθτάτ ($B^3\Delta$) lesen A Tg., H. Μαθθάτ, א*B* T. Μαθθάθ. — V. 30. Für Ἰωνάν lies Ἰωνάμ (אB). — V. 31. Den Accus. Μελεᾶ haben nur Min., Μελεά EK. Μαϊνάν lesen die späteren Mjsc., Μεννά אBL. Ναθάν אcALΔ Tg. Ναθάμ א*B T., H. — V. 32. Statt Ὠβήδ lesen אABLΔ Ἰωβήδ, א*B T., H. Σαλά für Σαλμών. — V. 33. Lies statt Ἀράμ mit אBL T., H. τοῦ (Ἀδμεὶν) τοῦ Ἀρνεί. — V. 36. Καϊνάν AΔ Tg., Καϊνάμ אBL T., H.

1) Beda: ideo in eo numero, qui est penes Lucam, et ipse Christus a quo incipit enumeratio, et Deus ad quem pervenit, connumerantur et fit numerus 77, quo significatur omnium prorsus remissio et abolitio peccatorum (Mt. 18, 22). Vgl. Aug. c. Faust. 3, 4.

§ 18.

Die Versuchung Jesu.

4, 1 — 13 (Mt. 4, 1 — 11. Mc. 1, 12. 13).

Die Versuchungsgeschichte des Lucas weicht von der des Matthäus in einzelnen Details und in der Aufeinanderfolge der 2. und 3. Versuchung ab [1]). Das νηστεύσας des Matthäus ist durch οὐκ ἔφαγεν οὐδέν erklärt, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι κτλ. ist weggefallen, ἁγία πόλις ist durch Ἱερουσαλήμ ersetzt, ὄρος ὑψηλόν und die Engel am Schlusse fehlen, während ἐν στιγμῇ χρόνου hinzugefügt ist. Nimmt man noch das ἄχρι καιροῦ und die reflexionsmäßige Bemerkung in V. 6 hinzu, so ist schon aus diesem Detail die Verwandtschaft und die selbständige Behandlung zu erkennen [2]). Das ganze Bild ist der jüdischen Anschauung mehr entrückt, man könnte sagen mehr auf das geistige und allgemeine moralische Gebiet verlegt, ohne daß die Realität des Vorgangs aufgehoben wäre [3]). Die Umstellung der 2. und 3. Versuchung muß in der Beurtheilung des Grades der Versuchung ihren Grund haben. Denn daß die Versuchungsgeschichte nur so gelegentlich in der Katechese erwähnt wurde und über die Reihenfolge nichts fest stand (Schegg), ist schon deßhalb unwahrscheinlich, weil sie von allen 3 Synoptikern an der gleichen Stelle berichtet wird und zur Situation sehr gut paßt. Daher muß auch die Aufeinanderfolge bedeutsam und absichtlich sein. Der natürliche Gang von der Wüste auf die Höhe und von da zum Tempel (Schleierm., Holtzm., Weizs.) oder die Absicht, Jerusalem zum Ausgangspunkt der Reise nach Galiläa zu machen (Schegg), sind zu äußerlich. Die Motivirung durch Röm. c. 9—11 (s. Mt. S. 139 Anm. 2 und Anonymus S. 241) entspricht dem Gedanken des Evangeliums, das Heil kommt von den Juden nicht. Vielmehr hat Matthäus in der ursprünglichen Anordnung den richtigen Gang der Entwicklung angedeutet. Lucas aber hat den inneren Charakter der Versuchung höher angeschlagen. Das Heilige und Unheilige standen sich auf der Zinne des Tempels am schroffsten gegenüber. Das οὐκ ἐκπειράσεις paßt auch gut zum Schlusse der Versuchungen (God., Weiß). Auch in der Anrede des Teufels läßt sich ein Moment für die Aufeinanderfolge des Matthäus finden. Der Teufel sagt bei der 1. und 2. Versuchung: εἰ υἱός εἶ τοῦ θεοῦ, was nur als Zweifel an der Gottheit erklärt werden kann, bei der 3. läßt er dies weg,

---

1) Die Verbindung derselben mit dem zweiten Theil (4, 1—9, 45) ist weder durch den Gleichlaut 4, 1 und 4, 14, noch durch den Zweck der Selbstbezeugung (Nösg.) berechtigt. Die Ausstattung mit dem h. Geiste ist freilich bei Lucas betont und für das öffentliche Lehramt hervorgehoben, aber die Versuchung gehört noch der Vorbereitung an. Nach dieser Selbstbewährung führt der Geist den Herrn erst auf den öffentlichen Schauplatz.

2) Simons vertheidigt auch hier wieder gegen Holtzmann (Urmarcus) und Weiß (Logia) die Priorität des Marcus. Seine Relation sei für sich betrachtet nicht unverständlich. Matthäus schöpfe aus ihm und den Logia oder einer Nebenquelle. Aber eine solche fragmentarische Notiz ist bloß uns verständlich, weil wir die Seitenreferenten kennen.

3) Schleiermacher (S. 54) verwirft die Ekstase, weil solche im Leben Jesu ganz fehlen, den inneren Vorgang, weil eine solche Annahme ein Frevel gegen die Person Jesu wäre. Also sei es eine Parabel, welche die 3 Hauptmaximen ausdrücke: kein Wunder zum eigenen Vortheil, nie Hoffnung auf außerordentlichen Beistand Gottes, nie Gemeinschaft mit dem Bösen. Die h. Schriftsteller machen aber sonst die Parabeln als solche kenntlich. Sicher hätte sich ihnen zur Einkleidung das Bild des Teufels am wenigsten empfohlen. In der Genesis erscheint derselbe wenigstens als Schlange.

weil die Versuchung, den Teufel anzubeten, unverträglich ist mit der Vermuthung, daß der Versuchte Gottes Sohn sei. Der Zweifel des Teufels hat sich also im Verlaufe der Versuchungen gesteigert, so daß er es geradezu wagte, Jesus zur Anbetung seines Feindes aufzufordern (Jans., Tol.).

V. 1 *). Jesus ist voll des h. Geistes, der bei der Taufe auf ihn herabgekommen war [1]), wie es auch von den Aposteln am Pfingstfeste berichtet wird (Apg. 2, 4). Dabei kann aber nur die Art und Weise, nicht die Sache selbst verglichen werden (Or.: secundum mensuram vasculi sui). Bei den Propheten (1 Kön. 19, 4. Jer. 9, 1. Ez. 20, 35. Os. 2, 14; vgl. Gal. 1, 17) war der Aufenthalt in der Wüste ein Rückzug von der Welt zur Erholung und Stärkung im ungestörten Verkehr mit Gott. Die Analogie spricht bei Jesus für dasselbe Motiv (Schegg), aber die unmittelbar folgende Versuchung verlangt doch in erster Linie diesen für das Erlösungswerk bedeutungsvollen Zweck [2]). ὑποστρέφειν ἀπό c. gen. loci vgl. 24, 9. Der Artikel bei ἐν τῷ πνεύματι weist auf πνεύματος ἁγ. zurück. Wäre ein ekstatischer Zustand gemeint, so müßte der Artikel fehlen und γενόμενος hinzugefügt sein (Apok. 1, 10). Röm. 8, 9 steht ἐν πνεύματι dem ἐν σαρκί gegenüber und 8, 14 πνεύματι θεοῦ ἄγονται mit bloßem Dativ. Vgl. dazu ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος. Mit ἐν τῇ ἐρήμῳ ist ausgedrückt, daß Jesus nicht bloß vom Geiste in die Wüste geführt, sondern auch daselbst geleitet wurde [3]), ἡμέρ. τεσσ. gehört also zu ἤγετο. Die Versuchung dauerte nicht 40 Tage (s. Mc. 1, 13 S. 80) [4]). Dafür spricht auch die Nachstellung des artikellosen Particips (vgl. Win. 20, 127. Kühn. 480, 2, 610). — V. 2 **). Würde man ἡμέρ. τεσσ. mit πειραζόμενος verbinden (Mey., Hofm.), so würde nicht bloß auf diese Zahlangabe ein ungehöriger Nachdruck gelegt, sondern auch πειραζόμενος so verallgemeinert, daß die nachher erzählten 3 Versuchungen unmotivirt wären. Nimmt man aber πειρ. für sich, so bezeichnet es bloß eine Versuchung innerhalb des Wüstenaufenthalts, welche leicht erst am Ende desselben eingetreten sein kann, aber schon hier erwähnt wird, um den Endzweck des Wüstenaufenthalts hervorzuheben [5]). Mt. 4, 1: πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Zwar würde man nach klassischem Sprachgebrauch das Participium Futuri erwarten, aber wie das Präsens des Verbum finitum häufig für das Futurum gesetzt wird, so auch das Participium, da ohnehin das Participium des Futurum

---

*) Πλήρης ist nach ℵBDLΞ Verss. vor πνεύματος ἁγ. zu stellen. εἰς τὴν ἔρ. ist aus den Parallelen, ἐν τῇ ἐρ. ℵBDL.

1) Euthemius erklärt das Verhältniß dieses Geistes zu der göttlichen Natur folgendermaßen: χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Σωτῆρος ὥσπερ διδάσκαλον εἶχε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐχ ὡς τῆς ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος οὐκ ἀρκούσης· ἀλλὰ καθάπερ εὐδοκίᾳ τοῦ Πατρὸς ἐνηνθρώπησεν· οὕτω καὶ συνεργίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐτελειοῦτο, ἵνα τὸ ὁμοφυὲς αὐτῶν δειχθῇ καὶ φανεράλληλον.

2) Or. H. 29: mortificabat enim sensum carnis iugi continuoque ieiunio. Ambr.; n. 13 sagt dieser: nunc in deserto Christus est, agit hominem, instruit, informat, exercet, ungit oleo spiritali.

3) Chr.: τὸ ἤγετο ἔστιν οὐ τὸ ἀπεφέρετο μᾶλλον, ἀλλ' ὅτι διῆγε καὶ ἐπολιτεύετο .. ἐπολιτεύετο τοίνυν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν πνεύματι, τουτέστι πνευματικῶς.

4) Or. H. 29: quadraginta diebus tentatur Jesus, et quae fuerint tentamenta nescimus: quae ideo forsitan praetermissa sunt, quia maiora erant quam ut literis crederentur. Euth.; Jans.: frequenter. Dagegen die Vulg.: et tentabatur.

**) Ὕστερον (ΛΔ) ist aus Matthäus.

5) Or., Ambr.: consilio, ut diabolum provocaret. Vgl. dazu Tolet: nam Lucas prius narrat in genere, quae gesta sunt in deserto, postea vero . . . speciatim et distincte explicat.

im N. T. selten ist (Buttm. 178. 255. Vorsichtiger Win. 45, 1, 320 f.). οὐκ ἔφαγεν allein könnte von der Ascese im Essen und Trinken erklärt werden (Mt. 11, 18), ist aber durch οὐδέν als ein vollständiges Enthalten von Speisen bezeichnet. Da auch νηστεύσας (Mt. 4, 2) nach jüdischer Anschauung so zu verstehen ist, so liegt kein Grund vor, in der Quelle nur die Angabe des ascetischen Lebens nach dem Beispiele des Täufers zu vermuthen (Weiß). Beide Evangelisten verrathen auch hier ihre Tendenz. Matthäus gebraucht den Ausdruck für das absichtliche, rituelle Fasten, Lucas stellt dasselbe als eine selbstverständliche Folge des Erfülltseins mit dem h. Geiste hin (God.). ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις hat keinen Gegensatz zu den Nächten (Anon.), sondern umfaßt diese, wie das vorangehende ἡμέρ. τεσσ. zeigt. Matthäus erwähnt die Nächte, weil die jüdischen Fasttage mit dem Einbruch der Nacht anfiengen und aufhörten. Nacht und Schlafen decken sich nicht. Vgl. 5, 35. συντελεσθεισῶν αὐτῶν sc. ἡμερῶν = als sie zu Ende, beendigt waren (Apg. 21, 27. Job 1, 5. Tob. 10, 7).

V. 3 *). Zwar fehlt hier προσελθών (Mt. 4, 3), aber daraus folgt nicht, daß sich die „ältere Quelle" das Sprechen des Teufels als inneres dachte (Weiß), denn weil vorher πειραζ. ὑπὸ τοῦ δ. gesagt ist, das mit dem Zweck doch auch die Thatsache voraussetzt, so war für Lucas eine besondere Einführung des Teufels nicht nothwendig [1]). Da er zugestandenermaßen die Versuchungen als äußere Vorgänge darstellt und darüber auch bei Matthäus kein Zweifel obwalten kann, so verlegt man seine Bedenken über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen Vorgangs gegen die einzigen Zeugen in eine unbekannte und unerweisliche Quelle. Die Erscheinung des Teufels ist ähnlich wie die eines Engels denkbar (2 Kor. 11, 14). Auch die Angelophanien setzen nicht nothwendig eine Mitwirkung des inneren Sinnes voraus (God.), sondern sind nur nicht jedermann sichtbar. Die wirkliche Engelserscheinung am Oelberge (23, 43) correspondirt der wirklichen Teufelserscheinung beim ersten Act des messianischen Werkes. Zu εἰ υἱός εἶ vgl. Pseudo-Ign. ad Phil. 9, 2: τὸ γὰρ εἰ υἱός εἶ ἀγνοίας ἐστίν. τῷ λίθῳ τούτῳ ist concret, der Stein, auf welchen der Teufel deutete. Lucas faßt mehr den Zweck, den Hunger zu stillen (Anon., Weiß), Matthäus die wunderbare Wirkung ins Auge [2]). — V. 4 **). Die Weglassung des zweiten Theiles des Citats hat wohl weniger darin seinen Grund, daß seine Beziehung auf den vorliegenden Fall dem Lucas nicht mehr durchsichtig war (Mey., Weiß), als in der Rücksicht auf seine Leser, denen der alttestamentliche Vorgang nicht so geläufig war. Der erste Theil aber weist einfach darauf hin, daß es außer dem Brote für den Menschen, als welches auch Jesus auf Erden

---

*) Statt καὶ εἶπεν lies εἶπεν δέ (ℵBDL It. Vulg.).

1) Godet hält auch gegen προσελθών den inneren Vorgang aufrecht. Man könne diesen Ausdruck erklären: „comme exprimant symboliquement la sensation morale." Hofmann nimmt eine wirkliche Ortsveränderung an, aber nicht wie Apg. 8, 39, sondern wie 2 Kor. 12, 2. Ez. 8, 3. Er wurde vermöge der Gewalt des Geisteswesens über den Leib entrückt, aber nicht leiblich. So übrigens schon Pseudo-Cyprian (serm. de ieiunio).

2) Theophyl. zu Mt. 4, 3 meint, der Teufel habe den Plural gebraucht, um zu überflüssiger Nahrung zu reizen, da ein Brot zur Stillung des Hungers genüge.

**) Ἰησοῦς ist in der Rec. (A) nachdrücklich vor πρὸς αὐτόν gestellt worden. Vor Ἰησοῦς ist der Artikel zu ergänzen (ℵBL). λέγων nach Ἰησοῦς (AΔ) ist interpolirt und ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ (ADΔ Verss. Trg. [ ]) wahrscheinlich aus Matthäus, obwohl es nicht wörtlich übereinstimmt, da ähnlich Zusammenziehungen auch sonst stattfinden.

erschien, noch eine höhere, geistige Nahrung gibt. Diese hatte Jesus in dem h. Geiste, von welchem er in die Wüste geführt war, also wäre es vermessen gewesen, zur Stillung des leiblichen Hungers sich der Selbsthilfe zu bedienen [1]). Die älteren Exegeten (Jans., Mald. u. A.) sagen, Jesus hätte Genußsucht, Eitelkeit und Mangel an Gottvertrauen bekundet, wenn er auf die Versuchung des Teufels eingegangen wäre. Es ist kein Wunder zur Befriedigung einer leiblichen Begierde oder gar der Eitelkeit zu wirken [2]).

V. 5 *). Ἀναγαγών zeigt auch ohne den interpolirten Zusatz, daß der Teufel Jesus in eine höher gelegene Gegend führte. Von den Niederungen des Jordans aus ist dies sehr erklärlich [3]). τῆς οἰκουμένης setzt Lucas für κόσμου wie 2, 11. 21, 26. Aber in dieser Begrenzung ist eher eine Einschränkung der „Satanologie" als umgekehrt (Scholt. S. 152) anzuerkennen. Denn der Satan wird dadurch nicht als „der Gott dieser Welt", sondern als der Herr der Erde erklärt. Die paulinischen Stellen vom Beherrscher dieser Weltperiode (2 Kor. 4, 4. Gal. 1, 4. Röm. 8, 38) und der „Macht der Finsterniß" (Kol. 1, 13. Ephes. 6, 12) beziehen sich auf das geistig-ethische Gebiet. στιγμή = Zeitpunkt (Jes. 29, 5. 2 Macc. 9, 11; στιγμὴ χρόνου Plut. mor. p. 104 B. de puer. ed. c. 17). Die Lateiner punctum temporis. Gewöhnlich versteht man darunter die momentane Dauer des erzählten Vorgangs [4]), aber dem Zusammenhange nach wird besser das gleichzeitige Sichtbarwerden aller Reiche zu verstehen sein (Mey., Weiß) im Gegensatze zu dem successiven Schauen derselben auf gewöhnlichem Wege. — V. 6. ἐξουσία = Macht, Herrschaft. „Alle diese Macht oder Gewalt" (Schegg, Reischl) ist genauer als „diese ganze Macht", weil vorher eine Mehrzahl von Reichen genannt ist, worauf αὐτῶν hinweist. ὅτι = denn. ἐμοὶ παραδέδοται = sie ist mir übergeben. Von wem? läßt er hinzudenken („schlau" Mey.). Sie ist ihm aber nur insofern übergeben als er in Folge der Sünde und durch die Sünde über sie herrscht und dadurch auch im Stande ist, die ihm verfallenen Menschen zur

---

1) Ambr.: non enim quasi Deus utitur potestate (quid enim mihi proderat), sed quasi homo commune sibi arcessit auxilium; ut divinae pabulo lectionis intentus famem corporis neglegat, alimentum verbi caelestis acquirat.

2) Godet, welcher mit andern die volle Kenntniß der Gottheit Jesu in Folge der Stimme nach der Taufe annimmt, verwirft alle diese Erklärungen: Nicht die Selbsthilfe, die eigenmächtige Wirksamkeit eines Wunders sei der Zweck gewesen, sondern der Teufel habe Jesu den starken Contrast zum Bewußtsein bringen wollen, welcher zwischen seiner äußeren Erscheinung und seinem göttlichen Wesen bestehe, um ihn zur Erhebung seines Zustandes zur Höhe seines Bewußtseins zu veranlassen. Allein dies war der tiefere Grund bei allen 3 Versuchungen, ohne daß man eine genaue Kenntniß der Gottheit vorauszusetzen hat. Auch in der Antwort liegt der Nachdruck nicht auf ἄνθρωπος, als wollte Jesus sagen, daß er ja als Mensch das Erlösungswerk vollführen wolle, sondern auf οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ. Ganz sonderbar nimmt es sich aber dann aus, wenn Godet trotzdem bei der zweiten Versuchung sagt: comme homme Jésus faisait partie du domaine confié à Satan. Die Abtretung des Satan mußte ja dann nicht an einen Seinesgleichen, sondern an einen Höheren stattfinden.

*) Ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλόν fehlt ℵBDL Sah. Cop. u. lat. Codd., aus Matth.

3) Godet nach Plat. Rep. p. 517 A: l'ayant élevé en l'air. Hofm.

4) Unrichtig Or. H. 30: in puncto temporis h. e. in praesenti temporum cursu, qui ad comparationem aeternitatis puncti instar obtinet. Aehnlich Ambr., Beda; Euth.: ἐν στιγμῇ χρόνου, τουτέστιν, ἐν βραχεῖ καιρῷ, τὰ μέρη τῆς οἰκουμένης, ἐν οἷς ἔκειντο αἱ βασιλεῖαι τοῦ κόσμου. In der Cat. Cram. steht von Or.: ἔδειξε ἀντὶ τοῦ διέγραψε τῷ λόγῳ τὴν οἰκουμένην, φησί, καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ ὑπεδείκνυεν ὡς ᾤετο· οὐδὲν ἠγνόει ὁ πάντα ποιήσας.

Anerkennung der Herrschaft eines andern zu bewegen [1]). Im Munde des Teufels ist diese Begründung etwas auffallend, weßhalb Weiß hier eine offenbare Reflexion des Schriftstellers, durch welchen das Wortgefüge der Quelle zerrissen werde, annimmt. Doch paßt der Gedanke, insofern er den die Macht des Messias in Anspruch nehmenden Herrn reizen sollte, auch für den Teufel. Grau (1, 270): „offenbar richtet sich dieser Zusatz gegen ein dualistisches Mißverständniß, welches Heidenchristen nicht fern lag". — V. 7. προσκυνεῖν ἐνώπιον ἐμοῦ (vgl. 1, 15. 17. 19. 75) muß wie πεσὼν προσκυνεῖν Mt. 4, 9 von einer eigentlichen Anbetung erklärt werden. Der Teufel verlangt also von Jesus ausdrücklich göttliche Ehre. Er will an die Stelle Gottes gesetzt werden und verspricht dafür die Herrschaft über die Welt, welche Jesus dem Teufel durch Leiden und Tod entreissen soll, ihm ohne Mühe und Opfer zu übergeben (Or.). Der Teufel fordert direct zum Abfalle von Gott auf unter der Vorspiegelung, daß Jesus mit ihm schneller und mühelos zu seinem durch Kreuz und Leiden zu erstrebenden Ziel, der Herrschaft über die Welt gelange. πᾶσα (πάντα der Rec. hat nur Min. für sich) sc. ἐξουσία. — V. 8 *). Da Lucas die bei Matthäus an letzter Stelle stehende Versuchung in die Mitte gerückt hat, so mußte er das Zurückweichen des Satans auslassen.

V. 9 **). Die jüdische ἁγία πόλις des Matthäus ersetzt Lucas durch Ἱερουσαλήμ. Zu πτερύγιον = Zinne verweise ich noch auf Rohling, das Buch des Propheten Daniel 1876. S. 280, der für כָּנָף = Flügel die allgemeine bildliche Bedeutung von den Enden, partes extremae, extremitates geltend macht, was für ein Gebäude sofort den Begriff der Zinne, des Gipfels vermittle. Die Behauptung πτερύγιον sei Mt. 4, 5. Lc. 4, 9 ein Seitenbau, nicht der Gipfel, scheitere an dem Artikel, da der Seitenbauten mehrere waren, sowie an der symbolischen Bedeutung des betreffenden Actes: auf den Gipfel des Tempels stellt Satan den Herrn, um durch die Anbetung des Geschöpfes Gott mit Füßen, das Heiligthum in den Staub zu treten. Wenn aber Jacobus nach Hegesipp (s. Mt. S. 140) von dieser Zinne eine Ansprache an das Volk hielt, so kann doch der Gipfel nicht darunter verstanden werden. — V. 10. Das erste ὅτι könnte zwar nach LXX Ps. 90, 11 zum Citate gehören, aber da V. 11 καὶ ὅτι eingeschoben ist, so werden beide besser als recitative erklärt. — V. 12. Lucas hat das einfache ὅτι εἴρηται = es ist gesagt, denn ὅτι ist wieder recitativ, für γέγραπται (Mt. 4. 7). Da die h. Schrift als Gottes Wort gilt, so ist der Sinn derselbe. Vom Schreiber geht Jesus auf den Urheber der h. Schrift. Ob Lucas ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου als göttlichen Befehl genommen, Jesus als den göttlichen Herrn nicht zu versuchen (God., Weiß), ist wegen des parallelen Citats V. 8 fraglich. — V. 13. πάντα πειρασμόν = alle Versuchung, d. h. die er zu unternehmen wußte [2]). Er hatte seine ganze Kunst erschöpft. ἄχρι καιροῦ = bis zur

1) Or. H. 30: ostendit innumerabiles hominum multitudines, quae suo tenebantur imperio. Et revera si miseriam et infelicitatem nostram simpliciter volumus confiteri, pene totius mundi rex diabolus est: unde et princeps istius saeculi a Salvatore vocatur. Iren. 5, 24, 1. Chrys. in Mt. 13, 3.

*) Ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ (AΔ) ist aus Matth. Ebenso γάρ nach γέγραπται (Δ).

**) Statt καὶ ἤγαγεν lies ἤγαγεν δέ (ℵBLΞ).

2) Ambr. nach 1 Thess. 2, 5. 6: prope omnium criminum fontes haec tria genera demonstrantur esse vitiorum. Beda (nach 1 Joh. 2, 16); Chrys., Euth., Theophyl.; Or.: πάντα πειρασμὸν ὃν ἔμελλον οἱ ἄνθρωποι πειράζεσθαι, πρῶτον ἐπειράσθη κατὰ τὸ ἀνθρώπινον.

Zeit, d. h. nicht bis zur gelegenen Zeit (so gewöhnlich), sondern bis zur festgesetzten Zeit (Bl., Schegg, W. Grimm) vgl. Apg. 13, 11. Auch Lc. 8, 13. Röm. 13, 11. 1 Kor. 7, 5. 2 Kor. 6, 2 ist καιρός und καιροί von bestimmten Zeitmomenten gebraucht. Im A. T. ist es nicht anders (Gen. 1, 14. Ps. 102, 13. Dan. 8, 19; vgl. Rohling S. 242). Dies legt die auch allgemein getheilte Vermuthung nahe, daß nach der vom Vater bestimmten Zeit der Teufel wieder an Jesus herangetreten sei. Man erklärt dies von den Versuchungen durch die Pharisäer und Sadducäer (Wiesel.) [1]) oder mit mehr Wahrscheinlichkeit von der Versuchung durch Judas (Bl., Mey., Weiß u. A.) [2]), weil Lucas 22, 3 sagt: εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν. Eine eigentliche Versuchung des Herrn durch den Teufel ist der Verrath des Judas allerdings nicht, aber immerhin ein neuer heftiger Angriff, den die Kirchenväter zum Beweise für die Dummheit des Teufels benützen, der sich durch die Menschheit Jesu födern ließ. Indem er den Menschen Jesu ans Kreuz brachte wurde er durch den Gottessohn seiner Herrschaft über die Menschen beraubt. Hätte Lucas etwas derartiges nicht im Sinne gehabt (Schegg), so wäre der Ausdruck unverständlich.

---

1) Tit.: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν Ἰουδαίων πονηρίαν. Ambr.: postea enim non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit. Beda, Euth.: τὸ δὲ ἄχρι καιροῦ σημαίνει, ὅτι μέχρι τῆς παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλῆς. Τότε γὰρ πάλιν προσέβαλεν οὐ δι' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ διὰ τῶν Ἰουδαίων, ὡς δι' ὀργάνων τινῶν. Tol.

2) Theophyl.: καιρὸς τοῦ σταυροῦ. Jans., Bisp., God., Hofm.: Gethsemane.

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

4, 14 — 9, 50.

I. Die Wirksamkeit Jesu bis zur Auswahl der Apostel.

4, 14 — 6, 11.

Der diesem Abschnitte parallele Theil des Marcusevangeliums wurde überschrieben: der erste Erfolg und die Opposition (1, 14 — 3, 6). Obwohl Lucas sämmtliche Erzählungen desselben fast in der gleichen Reihenfolge aufgenommen hat, läßt sich bei ihm doch nicht derselbe Entwicklungsgang nachweisen. Denn er hat durch die Voranstellung der Verwerfung in Nazareth und die Veränderung der ersten Apostelberufung den leitenden Gesichtspunkt wesentlich verändert. Er beginnt mit der Verwerfung und zwar mit der Verwerfung der Mitbürger Jesu in Nazareth. Fleisch und Blut werden das Himmelreich nicht erben. Mit Nazareth wird Israel dem Fleische nach des Heiles verlustig gehen, Israel, das sich an der äußeren Erscheinung, an der Niedrigkeit und Knechtsgestalt des Messias stößt. Dieser Schatten verbreitet sich von der ersten Erzählung aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei Lucas über den ganzen Gang derselben. Der eine Strich läßt das ganze Bild vermuthen. Vom feindlich gesinnten Nazareth führt uns Lucas in das dem heidnischen Element offen stehende Kapharnaum und schildert uns hier die ersten Wunder, welche auf alle einen tiefen Eindruck machten. Er nimmt ja die Noth und das Elend von den Besessenen und Kranken. Die Scharen eilen ihm nach, um ihn festzuhalten, während die Nazarethaner ihn mit Gewalt vertrieben hatten (4, 31 — 44). So sind auch diejenigen vorbereitet, welche zu Gehilfen berufen werden sollen. Der Zug ihres Herzens ist bereits zu dem Meister gerichtet (5, 5), und ein Wunder des Herrn genügt, um die Entscheidung herbeizuführen. Diese äußert sich bei Simon Petrus aber zuerst im Bekenntniß seiner Sündhaftigkeit (5, 8). Jesus beruft also die Sünder, welche sich ihres elenden Zustandes bewußt sind, und beruft sie zu Menschenfischern, d. h. zur Rettung der im Meere dieses Lebens dem Abgrunde zusteuernden Sünder. Und von nun an tritt dieser Gesichtspunkt, daß Jesus ein Erlöser von Sünde und Elend ist in den Vordergrund. Der Aussätzige (5, 12 — 16) ist ein Bild der Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, welche Jesus hinwegnimmt. Der Gichtbrüchige (5, 17 — 26) wird zuerst von seinen Sünden geheilt. Der Zöllner Levi wird zum Apostel berufen und Jesus sitzt mit den Zöllnern und Sündern zu Tische, denn er ist der Arzt für diese Kranken (5, 27 — 32). Die bloß äußere Werkheiligkeit vorschützenden Pharisäer, ja selbst die dem neuen Geiste unzugänglichen Johannesjünger bleiben außerhalb des neuen Reiches stehen (5, 33 — 39). Indem die Pharisäer und Schriftgelehrten an der äußeren Gesetzesbeobachtung und den geistlosen Observanzen hängen bleiben, ärgern sie sich

an den Wohlthaten des Erlösers und denken in ihrer Thorheit daran, gegen Jesus ernste Schritte zu unternehmen (6, 1 — 11). So kommt Lucas zu demselben Ziele der Entwicklung mit Marcus, aber sein Gang ist ziemlich verschieden und er berücksichtigt weniger den Erfolg und Mißerfolg (Opposition), als den Gegensatz zwischen hartnäckigen und selbstgerechten Juden und empfänglichen und demüthigen Kranken, Sündern und Zöllnern. Diese allgemeine Wahrnehmung wird die Einzelerklärung bestätigen. Die Bewährung der Kraft des Geistes ist 4, 14 — 5, 26 nicht Zweck der Darstellung (Nösg.). Für die andere Gruppe kann aber auch Nösgen bloß die Absicht geltend machen, zu zeigen, was Jesus dem Volke zu bringen gesandt und gewillt war (1876 S. 277).

A. Jesus in Nazareth und Kapharnaum.

4, 14—44.

§ 19.

Rückkehr nach Galiläa und Besuch in Nazareth.

4, 14—30 (Mt. 4, 12—17. 13, 54—58. Mc. 1, 14. 15. 6, 1—6).

Alle drei Synoptiker berichten nur von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa und verlegen den Anfang in die Zeit nach der Gefangennahme des Johannes. Doch ist eigenthümlicherweise der „historische" Lucas hierüber weniger genau als die beiden andern. Er hat 3, 21 nicht erwähnt, woher Jesus zur Taufe kam und läßt aus dem schon wegen 4, 1 nicht zu pressenden ὑποστρέφειν nur folgern, daß Jesus von Galiläa aus zur Taufe gekommen war. Da er auch die Gefangennahme des Täufers anticipirt hat (3, 20), so ist seine Darstellung nur auf Grund der ersten Evangelien verständlich. Nach Matthäus scheint Jesus zuerst nach Nazareth gegangen zu sein (vgl. übrigens Mt. S. 148) und von dort seinen bleibenden Wohnsitz nach Kapharnaum verlegt zu haben. Davon berichtet Marcus nichts, weil er die Kindheitsgeschichte übergangen und Nazareth nur gelegentlich erwähnt hatte (1, 9). Da Lucas Nazareth ausdrücklich als Heimatsort der Eltern Jesu angibt, so mußte er auch abgesehen von dem Vorgange des Matthäus veranlaßt sein, die Stellung des getauften Erlösers zu seiner Vaterstadt zu schildern. Er berichtet denn auch von einem Auftreten Jesu in Nazareth, welches aber mit dem viel später berichteten Besuch daselbst (Mt. 13, 54 ff.) identisch ist und historisch hier nicht die richtige Stelle haben kann. Denn abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit für den ersten Aufenthalt in Nazareth setzt auch Lucas nach V. 14. 15. 23 eine längere Thätigkeit Jesu voraus [1]). Es ist wahrscheinlich, daß Marcus die historische Stellung bewahrt hat (S. 214. Tol., Volkm. u. A.). Die Erklärung, warum Jesus nicht Nazareth, sondern Kapharnaum zum Ausgangs- und Mittelpunkte seiner Thätigkeit machte (Bl., Schleierm., Köstlin, Hilgf., Schegg, Weizs., doch S. 113: historischer Platz),

1) Die Ausgleichung des Orig. ist allegorisch: in Capharnaum, quantum ad lucem pertinet, necdum moratus est Jesus, nec aliquod in ea signum fecisse describitur, quippe in qua non fuit .. Erit enim tempus quando dicturus sit populus Judaeorum: quaecunque audivi facta in Capharnaum apud gentes signa atque portenta, fac et apud nos in patria tua. (H. 33.)

dürfte kaum das Motiv der Anticipation sein [1]). Für Judenchristen hätte man nicht Nazareth, sondern Jerusalem als Wirkungsstätte erwartet, für Heidenchristen aber konnte es nicht auffallend sein, daß Jesus das kleine Städtchen voller Vorurtheile verließ, um in einer volkreichen Handelsstadt eine größere Wirksamkeit entfalten zu können. Viel wahrscheinlicher ist, daß die Verwerfung Jesu dem universellen Lucas Gelegenheit gab, sein Evangelium mit einer Art von Programm zu eröffnen. Das Beispiel der Wittwe von Sarepta und Naamans des Syrers, welche die beiden andern nicht erwähnen, verräth ja den Zweck zu deutlich. Nach der Apostelgeschichte ist es dem Heidenapostel nicht anders ergangen. Er wurde überall von den Juden zu den Heiden gedrängt und verfolgt. Einen Anstoß an einer solchen Gruppirung wird nur derjenige nehmen, welchem die Schwierigkeiten in der Reihenfolge der synoptischen Erzählungen nicht bekannt sind. Ein Blick in die harmonistische Schrift des h. Augustinus kann ihn aber belehren, daß der Exeget unbedenklich zu solchen Versuchen greifen darf, ja muß. Wollte man die Entwicklung der Idee, daß das Evangelium für Juden und Heiden, für alle Welt weit genug ist, aber die Juden Jesus über Israel hinaus zu den Heiden drängten (J. Grimm), als die Entwicklung der evangelischen Geschichte, wie sie Lucas dargestellt hat, betrachten, so würde man um der Darstellung des Lucas willen einen Formalismus ins Leben Jesu hineintragen, der durch die andern Evangelisten widerlegt wird. Die anfängliche Verwunderung der Zuhörer über die anmuthigen Reden scheint Scholten (S. 154) im Widerspruch mit der nachherigen plötzlichen Wuth zu stehen und der Vorwurf des Herrn nicht motivirt zu sein. Allein das οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσήφ οὗτος; läßt doch ein Aergerniß vermuthen und das ἐρεῖτέ μοι schließt nicht aus, daß ähnliche Reden unter dem Volke schon umgegangen sind. Der Hinweis auf Kapharnaum bestätigt diese Vermuthung. Dadurch wird der Umschlag begreiflich, da wir aus der Geschichte Jesu wissen, daß großer Wankelmuth eine charakteristische Eigenschaft des jüdischen Volkes war. Es ist daher auch zuviel aus unserer Erzählung geschlossen, wenn man in ihr die günstige Aufnahme Jesu beim jüdischen Volk und die Verfolgung desselben in Paulus vorgebildet findet.

V. 14. Ὑπέστρεψεν = er kehrte zurück, (vgl. V. 1) sc. von Jerusalem aus, wohin die dritte Versuchung bei Lucas weist. Er läßt damit durchleuchten, daß Jesus vor seiner Rückkehr nach Galiläa in Jerusalem war und wirkte [2]). Nach dem Johannesev. fiel die Taufe Jesu einige Zeit vor das Pascha. An die Taufe schloß sich der 40tägige Wüstenaufenthalt. Darauf wirkte Jesus kurze Zeit neben Johannes in Judäa, gieng zur Hochzeit nach Kana und vorübergehend nach Kapharnaum. Zum Paschafest reiste er wieder nach Jerusalem und kehrte erst im Winter nach Galiläa zurück (4, 1 ff. 35 ff.). Letztere Reise muß an unserer Stelle angenommen werden, weil mit jener die eigentliche Thätigkeit Jesu beginnt, wenn sie auch bald durch eine andere Reise nach Jerusalem (Joh. 5, 1 ff.) unterbrochen wurde. ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος = in der Kraft des Geistes vgl. V. 1. φήμη ἐξῆλθε = sein Ruf gieng hinaus, verbreitete sich, setzt eine längere Thätigkeit voraus, welche Lucas nicht bespricht

1) Tit.: πανσόφως καὶ τοῦτο οἰκονομεῖ πρό γε τῶν ἄλλων τοῖς ἐν Ναζαρέτ, οἷς συνετράφη, κατά γε τὴν σάρκα .. τοῦτο χαριζόμενος. Theophyl.; Tol. erklärt sich entschieden dagegen.

2) Beda beruft sich hiefür auf die „ecclesiastica historia“ über die Entstehung des Johannesev. zur Ergänzung der Synoptiker. Godet glaubt, daß Lucas hier Joh. 1, 44. 4, 1 und eine 3. Reise zwischen Joh. c. 5 und 6 zusammenfasse.

(God.). Auf das Folgende (de W., Hofm.) oder das Gerücht von der Ankunft des bei der Taufe ausgezeichneten Mannes (Mey.) kann es nicht bezogen werden. Vgl. Mt. 9, 26, wo allein noch im N. T. φήμη gebraucht ist, sonst ἀκοή (Mt. 4, 24. 14, 1. Mc. 1, 28 u. A.). καθ' ὅλης hat Lucas auch 23, 5. Apg. 9, 31. 42. Sonst ist περίχωρος durch einen Genitiv (3, 3. 8, 37) oder den Zusammenhang (4, 37. 7, 17. Apg. 14, 6) bestimmt. Da hier Galiläa vorausgeht, so kann es nur von diesem aus erklärt und von Syrien und Peräa verstanden werden (Mt. 4, 24 f.). — V. 15. καὶ αὐτός ist bei Lucas von Jesus häufig „dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zuwider" (Buttm. 93) gebraucht. Es wäre entweder ὁ δέ zu schreiben oder das Pronomen wegzulassen. Zu einem Gegensatze der Person zu ihrem Rufe (Mey., God., Weiß) ist kein Grund vorhanden. Wegen des αὐτοῦ wäre das Subject ohne αὐτός leicht zu erkennen. αὐτῶν sc. Γαλιλαίων (Mt. 12, 9. Win. 22, 3, 138 f.). δοξάζομαι = gepriesen werden (Mt. 6, 2). Das Participium des Präsens bezeichnet die Dauer. Es kann sich aber weniger auf die Lehre, als auf die Wunder bezogen haben (Joh. 4, 45) [1]). Es wird mit der Lehre verbunden, weil die Huldigungen des Volkes Jesu gelegentlich der Besuche der Synagogen dargebracht wurden. Doch weist Lucas auch V. 22 auf die Reden allein hin, während Mt. 13, 54 und Mc. 6, 2 beides erwähnen.

V. 16 *). Κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ = nach seiner Gewohnheit. V. 15 ist bloß gesagt, daß Jesus in den Synagogen lehrte, nun wird beigefügt, daß er dies am Sabbat that. Denn dieses war der Zweck des Synagogenbesuches. Die Gewohnheit von Jugend an (Beng., Mey., God.) ist wegen V. 15 überflüssig. ἀνέστη ἀναγνῶναι = er stand auf, um vorzulesen, denn die Lesung wurde stehend, die Erklärung sitzend gehalten, während die versammelte Menge, nach Geschlechtern getrennt, auf Sitzen nach der Ordnung des Alters saß (Vitringa, de synag. 166. 986. Lightf. 760. Scholz, 2, 109) [2]). Zum Vorlesen und Erklären war jeder anständig gekleidete Jude berechtigt. Fremde wurden gern vom Synagogenvorsteher dazu aufgefordert (Apg. 13, 14 f. 15, 21). Bei dem großen Ansehen, welches Jesus bereits genoß, konnte es nicht auffallen, daß er selbst durch Aufstehen die Absicht zu verstehen gab, vorlesen und erklären zu wollen. — V. 17 **). ἐπεδόθη = es wurde ihm dargereicht sc. durch den Synagogendiener (Lightf. 763). Die Vorlesungen bestanden aus Abschnitten aus dem Gesetze (Paraschen), den Propheten (Haphtharen) und einigen Hagiographen, aus diesen aber nur an Festen (vgl. Mt. S. 153). Die erste Vorlesung war also schon vorüber als Jesus aufstand. Buch des Jesaias hieß die Schriftrolle vielleicht, weil die erste Haphthare aus diesem Propheten genommen

---

1) Beda nimmt Wunder und Lehre zusammen und stellt jene nach Apg. 1, 1 voran: prius enim facere et postea posuit dicere, ne quis doctor auditoribus suis quae nondum factis patravit, imperare praesumat.

*) Statt Ναζαρέτ der Rec. (B^3L Tg.; D Ναζαρέδ) oder Ναζαρέθ (E und die andern Mjsc. It., Vulg.) lesen T., H. Ναζαρά (אB*Ξ; Λ Ναζαράτ, Δ Ναζαράθ). Vgl. Mt. S. 114 und Tisch. zu 4, 13. Der Artikel τήν vor demselben fehlt אBDLΞ. τεθραμμένος (ΑΒΔ Tg., H.) ist beizubehalten, ἀνατεθρ. (אLΞ T.) ist wie öfter das Compositum für das Simplex.

2) Zuweilen stand auch die Gemeinde bei der Vorlesung des Gesetzes, um ihre besondere Ehrfurcht zu bezeugen (Nehem. 8, 5), aber Regel war dies nicht von Moses bis Gamaliel, wie die Rabbinen behaupten.

**) Die Rec. ἀναπτύξας ist mit אDΔ It. Vulg. T. als ἅπ. λ. im N. T. beizubehalten; ἀνοίξας ABLΞ Syr. Tg., H. Vgl. 2 Kön. 19, 14.

war, wenn die Bezeichnung nicht von Lucas wegen der vorgelesenen Stelle beigefügt worden ist (Schegg)[1]. Scheinbar zufällig fand Jesus beim Aufrollen die folgende Stelle, in der That aber war es eine providentielle Absicht, um die passende Erklärung anknüpfen zu können (Or., Euth., Theophyl., Jans. u. A)[2]. — V. 18 f.*). Das Citat ist bis ἀνάβλεψιν wörtlich aus Jes. 61, 1 LXX mit Auslassung von ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει aus Jes. 58, 6 (ἀπόστελλε κτλ.) und κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν aus Jes. 61, 2 (καλέσαι κτλ.). Jesus selbst hatte natürlich den Urtext vollständig gelesen und die Parallelen im Vortrage beigezogen. Die Evangelisten bewegen sich selbst da frei, wo ihnen sichere Quellen zu Gebote stehen. Jesaias hat im 60. Kapitel die messianische Zukunft geschildert und geht nun zu demjenigen über, welcher im Geiste des Herrn die messianische Herrlichkeit vermittelt. Die Beziehung auf Jesaias selbst als Typus des Messias[3] wäre möglich, entspricht aber dem Zusammenhange weniger. Die Anwendung, welche Jesus auf sich macht, spricht zwar nicht dagegen, aber dem Propheten fließt das messianische Reich mit der Befreiung des Volkes zusammen und viele seiner Prophetien können nur vom ersteren erklärt werden. πνεῦμα κυρίου ist der prophetische Geist, welcher auf Jesus herabgekommen ist (Jes. 11, 2. 42, 2). ἐπ ἐμέ vgl. 2, 25. Der Berufung zum Propheten folgte die Mittheilung des h. Geistes, welche durch die Salbung ausgesprochen ist (1 Kön. 19, 16. Zach. 4, 6. Scholz, 1, 45. 2, 309). Die Salbung besteht bei Jesus nicht in der göttlichen Natur (Knab.), sondern wurde bei der Taufe durch den h. Geist im geistigen Sinne vollzogen. Sie wird als die Ursache der Geistesmittheilung bezeichnet, weil ihr diese folgte oder sie darin bestand. οὗ εἵνεκεν für יַעַן ist das poetische οὕνεκεν[4] und heißt weil, Vulg.: propterea quod, nicht deßhalb. εὐαγγελίσασθαι ist von ἔχρισεν abhängig[5]. πτωχοί = עֲנָוִים = sich beugend, sanftmüthig, leidend, das aber mit עֲנִיִּים wechselt: niedergebeugt, demüthig duldend. Es sind also die körperlich und geistig Gebeugten und Leidenden gemeint. Die Anwendung auf die Heiden (Or., Euth. u. A.) ist abgeleitet. Das Perfect ἀπέσταλκεν gegenüber dem Aorist ἔχρισεν zeigt, daß er gesandt wurde und als Gesandter da ist. Der Zweck der Sendung ist in dem Infinitivsatz angegeben. αἰχμαλῶται = die Gefangenen könnten historisch nur die Juden im Exil sein,

---

1) Lightf. 763 ff. entscheidet sich nicht bestimmt, findet es aber doch wahrscheinlich, daß die größeren Propheten je in einer Rolle, die kleineren zusammen in einer Rolle geschrieben waren. Doch ist es wahrscheinlicher, daß die zum Vorlesen bestimmten Abschnitte aus den Propheten zusammen in eine Rolle geschrieben wurden.

2) In den Propheten war es dem Vorleser erlaubt, von einer Stelle zur andern überzuspringen. „Quia permissum est evolvere prophetam vel singularem, vel duodecim in synagoga, at non sic in lege.“ Lightf. 764.

*) Εὐαγγελίζεσθαι nur in Min., εὐαγγελίσασθαι steht freilich auch Jes. 61, 1. ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν (ΑΔ Vulg.) ist aus den LXX.

3) So Chald., Thomas, Calmet, Schegg, Loch, Hahn, Knobel, Meyer u. A., während Cyrill, Theod., Hier., die Lateiner, Stier, Hengstenb., Del., Net., Reinke, Godet, Hofm., Keil, Knabenbauer als Subject nicht den Propheten, sondern den Messias annehmen und die Jesaianische Stelle direct messianisch erklären.

4) Für οὗ ἕνεκα aus τούτου ἕνεκα ὅ vgl. Krüger 68, 19. Kühn. 569, 2, 964. Bäuml. 602.

5) Deßhalb setzen Anger, T., Tg., H. u. A. nach πτωχοῖς ein Komma. In den LXX ist die Sache wegen des nach ἀπεστ. folgenden ἰάσασθαι κτλ. anders. Diesen folgen auch hier die Vulg., die Väter und späteren Exegeten (vgl. Tol.), während Tert., Hilar., Beda und „recentiores“ ἔχρισεν auf das Folgende beziehen.

müssen aber bildlich erklärt werden. Es sind diejenigen, welche sich in der Knechtschaft des Irrthums und der Sünde befinden. τυφλοί und τεθραυσμένοι, die auch bei Jesaias bildlich zu deuten sind, bilden die Erklärung dazu. Die Gefangenen sind blind, d. h. sie wissen keinen Ausweg, keine Hilfe, und niedergedrückt, mißhandelt, weil fremder Macht und Willkür preisgegeben [1]). ἀποστέλλειν ἐν ἀφέσει ist aus Jes. 58, 6 eingefügt, weil es zu αἰχμαλώταις gut paßt: in Freiheit zu entlassen, d. h. so daß sie frei sind, übertragen ist es von der Freiheit des Erlösten zu verstehen [2]). κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν = zurufen (לִקְרֹא) ein Jahr des Wohlgefallens für Jahve, d. h. in welchem er Gnade ausübt. Das angenehme Jahr des Herrn erinnert an das Jubeljahr (τὸ ἔτος ἀφέσεως Lev. 25, 10 ff.), in welchem eine allgemeine Rückkehr zum ursprünglichen Besitze und Geschlechte stattfand [3]). Ein Erlaßjahr in eminentem Sinne, eine fortdauernde Zeit reichlichster Gnade ist die messianische Zeit. Das Wort ἐνιαυτός darf aber doch nicht wörtlich genommen werden, als ob das öffentliche Leben Jesu nur ein Jahr gedauert hätte [4]). Auch die Synoptiker deuten einen öfteren Besuch Jesu in Jerusalem an und nach dem Johannesev. umfaßt die Wirksamkeit Jesu von der Taufe bis zum Tode entweder 2½ oder 3½ Jahre.

V. 20. Πτύσσω = zusammenlegen, rollen, im Gegensatz zu ἀναπτύσσω [5]). Der Synagogendiener hieß חַזָּן. ἐκάθισεν = er setzte sich, da man beim Vortrag saß (V. 16. Mt. S. 338 f. Lightf. 761). ἀτενίζω (von ἀτενής) = mit festen Augen auf jemanden schauen (22, 56. Apg. 3, 12 u. A.). Es waren alle voll Erwartung auf den Vortrag, welcher der Vorlesung folgen sollte. —

---

1) Im Urtexte steht für τυφλοῖς ἀναβλ. וְלַאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ = den Gebundenen Oeffnung sc. zurufen, woraus hervorgeht, daß weder leiblich noch geistig Blinde, sondern solche gemeint sind, welche, wie die Gefangenen, in hilfloser Lage sind, sich nicht zu rathen und zu helfen wissen. Da פָּקַח gewöhnlich vom Oeffnen der Augen gebraucht wird (Ges.Lex. S. 1699. Schegg, 1, 499), so konnten die LXX so übersetzen. Knabenbauer (S. 663) erkennt in der Befreiung der Gefangenen (vgl. Jes. 42, 7; 49, 9; 51, 14) besonders deutlich den Messias.

2) Chr.: τὸ ἐλευθέρους ἐκπέμψαι οὓς συνέθραυσε νοητῶς ῥαβδίζων ὁ σατανᾶς. Der Urtext liest: וְשַׁלַּח רְצוּצִים חָפְשִׁים = und laß frei die Zerbrochenen, Bedrückten.

3) Vgl. Karch, Die mosaische Stiftshütte 1875. S. 60 ff. 106 ff. Die Freiheit der Gefangenen ist die Befreiung der Sklaven (Knabenb. S. 643), die Heilung der gebrochenen Herzen stehe im Zusammenhang mit dem Nachlaß der Schulden u. s. w.

4) Valentinianer bei Iren. 2, 22, 1: duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans, et ex propheta tentant hoc ipsum confirmare (Jes. 61, 2). Irenäus erwidert, schon das unmittelbar folgende dies retributionis beweise, daß der Prophet kein Jahr im strengen Sinne gemeint habe, und verweist auf das Johannesev., welches von 3 Pascha berichte (2, 13. 5, 1. 12, 1). Wenn er trotzdem sich auf die Johanneische Tradition für ein höheres Alter Jesu (50 J.) beruft, so verräth er die Tendenz eine Predigt für alle Alter darzuthun zu sehr, als daß die Ausführung höher als eine allegorische Anwendung zu taxiren wäre. Die Annahme einer Einschwärzung (Nieß S. 81), welche des auffallenden Inhalts wegen an sich unwahrscheinlich ist, und keinen äußeren Anhaltspunkt hat, ist also nicht einmal nothwendig. So bestimmt er vorher sagt, Jesus sei am 3. Pascha gestorben, so sehr drängt er auf ein höheres Alter, aber das erstere hat er biblisch belegt, für das andere hat er aus dem Evangelium nur Joh. 8, 56. 57. Für 1 Jahr: Clem. Hom. 17, 19. Clem. Alex. Strom. I p. 407. Tert. adv. Jud. c. 8. Or. de princ. 4, 5; in Luc. H. 32 u. A. Vgl. die genaue Literaturangabe Abbot, the Authorship of the fourth Gospel. Boston 1880. p. 73. Auch noch Wieseler Syn. S. 272.

5) Lightf. gibt beide Ausdrücke mit גולל את הספר.

V. 21. ἤρξατο ist ein feierlicher Anfang (Beng.). ἡ γραφὴ αὕτη = diese Schrift, d. h. das Geschriebene, welches eben vorgelesen worden ist (Mc. 12, 10). ἐν τοῖς ὠσίν ist Hebraismus. Die Hebräer sagen: in die Ohren sprechen (Gen. 50, 4. 1 Sam. 18, 23. Lc. 12, 3), lesen (Bar. 1, 3 f.). Darnach heißt: in den Ohren erfüllt werden so viel als: das was ihr in euren Ohren gehört habt ist in Erfüllung gegangen. Jesus kündigt damit den Beginn, nicht bloß die Nähe (Hofm.) der messianischen Zeit an, ein Beweis, daß er sich seines messianischen Berufes klar bewußt war. Indem er als zugegeben voraussetzt, daß Jesaias von der messianischen Zukunft rede, führt er sich als den Begründer dieser Zeit ein [1]). Das Thema seines Vortrags war also: mit mir ist die wahre Erfüllung der messianischen Weissagungen eingetreten (vgl. Mc. 1, 15). — V. 22 *). Vgl. Mt. 13, 55. μαρτυρῶ c. dat. pers. = ein Zeugniß zu Gunsten jemandes abgeben (Joh. 3, 26. Apg. 13, 22, 15, 18). Der Inhalt des Zeugnisses kann aber nicht das V. 14 f. Gesagte (Mey., Weiß) oder ein allgemeines Lob über das was Jesus gelehrt und gethan hatte (Jans., Tol., Schegg) sein, sondern das eben von Jesus Vorgetragene. Sie bezeugten ihm, daß er gut und wahrhaft geredet habe (Beda, Euth., Lyr. u. A.). οἱ λόγοι τῆς χάριτος = die Reden der Anmuth, anmuthige Reden (Koh. 10, 12. Sir. 21, 16. 37, 21. Pass. 2, 2415, 1). χάριτος ist gen. qualitatis (Win. 34, 3, 222). καὶ ἔλεγον nicht = aber sie sagten doch (Cyr. [2]), Beda, Theophyl., Lyr., Mald., Luc., Reischl) [3]), sondern wörtlich: und sie sagten. Denn es soll nicht der Gegensatz zu der vorherigen Bewunderung, sondern die Ursache derselben angegeben werden. Gerade deßhalb, weil sie Jesus bisher nur als armen Zimmermannssohn kennen gelernt [4]) und von einer höheren Bildung nichts erfahren hatten, wunderten sie sich (Grot., Schegg). Dieser Affect ist durchaus begreiflich, ohne daß man den Glauben zur Sprache bringt. Zwar könnte der Inhalt der Rede Jesu den Widerspruch mit οὐχί κτλ. hervorgerufen haben, allein da uns Lucas nur das Thema der Rede und die Wirkung bei den Zuhörern berichtet, so muß man nach seinem Zusammenhang die Bewunderung als einen psychologisch erklärlichen Affect betrachten. Die andern Deutungen setzen stillschweigend oder ausdrücklich (Weiß) den Bericht des Matthäus oder Marcus voraus. Die folgenden Worte widersprechen dieser Erklärung nicht, sondern bringen einen Einwand, den Jesus sich selbst macht. Die Antwort, welche Jesus darauf gibt, beweist allerdings, daß er bei den Nazarethanern eine ungenügende Disposition fand, was aber die

1) Cyr.: ἑαυτὸν ἐναργῶς παριστὰς ἐν τούτοις τὸν διὰ τῆς προφητείας προηγορευμένον.
*) Statt οὐχ lies οὐχί (ℵBDL). Für οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ (AΔ Verss. Tg.) lies mit ℵBL T., H. υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος. D a c υἱὸς Ἰωσ. ἐστιν οὗτος.
2) Καίτοι τεθαυμακότες .. κατευτελίζειν ἤθελον· ἔφασκον γάρ . . .
3) Jans. nimmt πάντες = plerique und setzt bei diesen ein gutes Motiv voraus, während quidam in böser Absicht das Folgende gesprochen haben.
4) Vgl. Mt. S. 350 und Mc. S. 216. Keim (1, 348) nennt es eine wohlfeile Ausgleichung, wenn man die Erzählung von Joseph als Auffassung des groben Augenscheins, die von der Jungfrauengeburt als Wahrnehmung des vertrautesten Kreises bezeichnet. „Diese Bemerkung ist lächerlich, weil ein so großes Wunder jüdischer Aufmerksamkeit sich weniger entzog als die gewöhnliche Geburt.“ Aber woran hätten denn die Nichteingeweihten die Jungfrauengeburt erkennen sollen? Gerade diese naive Berichterstattung beweist die Richtigkeit der andern Erzählungen. Daß Petrus und Paulus in ihren Briefen nicht expreß davon handeln, ist kein Beweis des Nichtwissens, da sie den ewigen Gottessohn hinlänglich betonen. Zu υἱὸς Ἰωσήφ vgl. Joh. 6, 42.

ganz natürliche Bewunderung nicht ausschließt [1]). Ein Beweis für die anticipirte Stellung der ganzen Erzählung bei Lucas ist sie sicher.

V. 23 *). Εἰπεῖν πρός τινα ist (neben τινι) dem Lucas eigenthümlich, kommt aber auch bei den Griechen vor (Krüg. 48, 7, 13. 68, 39, 2). πάντως = utique allerdings (Apg. 18, 21. 21, 22. 28, 4. 1 Kor. 9, 10). Bei den Griechen in Antworten nachdrücklich bejahend wie πάνυ (Pass. 2, 662). παραβολή = מָשָׁל = Sprichwort (1 Sam. 10, 12. Ez. 12, 22 f. 18, 2 f.), bei den Griechen παροιμία, das unter den Evangelisten nur Johannes gebraucht (10, 6. 16, 25. 29). Das Sprichwort, welches Lucas allein überliefert hat, findet sich häufig (Grot., Lightf., Wetst., Wünsche) [2]). Die Wortbedeutung ist klar. Der Arzt soll seine Kunst an sich selbst zeigen, ehe er andere heilen will (Olsh., Mey., Reischl, God., Weiß) [3]). Aber schon im Alterthum kam das Sprichwort in einer anderen Form vor (Virg.: hanc primum tutare domum) und die Orientalen sind an die weitere Auffassung der Sprichwörter gewöhnt. Hier spricht noch die Erklärung des Herrn dafür, daß die Wunderthaten in der eigenen Vaterstadt, an den eigenen Verwandten verlangt sind (Cyr., Bed., Euth., Theophyl., Jans., Mald., Grot., . . . de W., Bisp., Schegg, Grimm, Hofm. u. A.). γενόμενα εἰς τὴν K. = geschehen an K. (vgl. Apg. 28, 6. Buttm. 286. Win. 50, 4, 388). ἐν τῇ πατρίδι ist zu ὧδε hinzugefügt, um den Grund des Verlangens zu bezeichnen. Aehnliche Zusätze sind bei den Griechen nicht selten (Born. S. 34). πατρίς = Vaterland (Joh. 4, 44), = Vaterstadt (Mt. 13, 54. 57. Mc. 6, 1. 4) [4]). Eine weitere Beziehung auf das Vaterland (Baur, Hilgf., Holtzm., Weiß) ist bei Lucas nahe gelegt. — V. 24. εἶπεν δέ nach καὶ εἶπεν V. 23 leitet die Antwort auf den in V. 23 enthaltenen Einwand ein. Deßhalb ist keine Pause (Beng., Mey.) oder Frage der Nazarethaner (Or.) einzuschieben. Eine Reminiscenz an Mc. 6, 4 (Weiß) ist an sich nicht zu verwerfen, aber doch liegt dann Mt. 13, 57 (ὁ δὲ Ἰ. εἶπεν) näher als Marcus (καὶ ἔλεγεν.). Da Lucas aber die ganze Erzählung frei behandelt, so hat er auch hier das Wort nicht einem fremden Zusammenhange mechanisch entlehnt, sondern mit Absicht gesetzt. εἶπεν δέ ist nachdrücklicher als das einfache δέ. Zu ἀμήν vgl. Mt. S. 177. 9, 27. 12, 44. 21, 3 hat Lucas ἀληθῶς. Der Sinn dieses Sprichworts ist nicht zweifelhaft. (Mt. S. 350. Mc. S. 217). Die Form hat mit Joh. 4, 44 am meisten Aehnlichkeit. Das Folgende berechtigt, den Ausspruch auf das Verhalten der Juden überhaupt auszudehnen [5]). Das τιμὴν οὐκ ἔχει des Johannes dürfte wegen

---

1) Grot.: admirantes hoc dicebant, sed vi veritatis perculsi magis, quam sincero pietatis studio.

*) Ἐν τῇ (Δ Rec.) oder ἐν (A) ist Correctur für εἰς τήν (ℵB T., H.) oder εἰς (DL Tg.). Der Artikel ist eher weggelassen als hinzugefügt worden.

2) Beresh. rabb. Sect. 23 und Tanchum f. 4, 2: medice cura propriam claudicationem. Cyrill: κοινὸς λόγος παρὰ Ἰουδαίοις ἦν, ἀσπασμοῦ χάριν ἐξηυρημένος· τοῖς γὰρ ἀρρωστοῦσι τῶν ἰατρῶν ἐπεφώνουν τινές, „ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν.“ Nach Wünsche (S. 426) haben die Juden heute noch das Sprichwort: רופא ולא לך = er ist ein Arzt für andere, nicht für sich.

3) „Hilf dir selbst erst von dem Mangel, an welchem du leidest, von dem Mangel an Ansehen, der dir anhängt“ (Mey.). „Toi, qui prétends tirer l'humanité de ses misères, sauve toi des tiennes“ (God.).

4) Philo ad Caj. 36. Jos. Antt. 10, 7, 3. 6, 4, 6.

5) Schon Orig. H. 33 erklärt es auch hier vom populus Israel, welches wenigstens nach der Fülle der Zeiten (Röm. 11) die Seligkeit erlangen soll: et puto plus iuxta sacramentum, quam iuxta literam verum esse quod dicitur . . sed magis mihi videtur sic intellegi, ut dicamus patriam fuisse omnium prophetarum, populum circumcisionis,

der hebräischen Färbung (כָּבוֹד) und der Umschreibung bei Matthäus und Marcus (ἄτιμος) ursprünglich sein (Schegg). δεκτός = angenehm (V. 19. Apg. 10, 35) ist paulinisch (2 Kor. 6, 2. Phil. 4, 18. Jes. 49, 8). — V. 25 *). Jesus liefert für das Sprichwort den Beweis aus der jüdischen Geschichte. Beide Beispiele zeigen, daß die Prophetenhilfe, selbst mit Umgehung des eigenen Volkes, auch Fremden zu theil wurde. Noch viel mehr sollte dies im N. T. stattfinden [1]). ἐπ' ἀληθείας = ἀληθῶς (20, 21. 22, 59. Apg. 10, 34) = der Wahrheit gemäß, in Wahrheit. Zur Erzählung von der Reise des Elias nach Sarepta siehe 1 Kön. 17. 18. Nur scheint dort (18, 1) die Dauer der Trockenheit nur auf 3 J. angegeben zu sein, während auch Jacobus (5, 17) $3^1/_2$ J. nennt. Die einfachste Ausgleichung besteht darin, daß man das dritte Jahr (18, 1) nicht auf den Ausspruch 17, 1, sondern auf die Reise des Elias nach Sarepta (17, 7 ff.) bezieht (Beza, Olsh., Reischl, Schegg) [2]). Möglich wäre es auch, daß dieser Zeit die trockene Jahreszeit vorausgieng, in welcher ohnehin kein Regen fiel. Jesus und Jacobus hätten also diese 6 Monate dazu gerechnet (Benson, Ligthf., Wetst., Wiesinger u. A.). Die Verweisung auf die jüdische Tradition ist sehr unsicher [3]) und die Gewohnheit, wegen des Frevels des Königs Antiochus für unglückliche Ereignisse die Zeitdauer von $3^1/_2$ J. anzusetzen (Lightf. 950), doch auf diesen bestimmten Ausspruch kaum anwendbar (Lightf. 765). ἐπί c. acc. von der Zeit, auf welche sich etwas erstreckt (Apg. 13, 31. 19, 10. Win. 49, 381). ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν = über die ganze Erde ist eine gewöhnliche Hyperbel. — V. 26. Σάρεπτα = צָרְפַת von צָרַף, vielleicht Schmelzhütte (Ges., W. Grimm), eine phönicische Stadt zwischen Tyrus und Sidon, näher bei letzterem, am Meere gelegen (1 Kön. 17, 9. Obad. 20. Jos. Antt. 8, 13, 2) [4]), heute Surafend, das aber mehr landeinwärts liegt. τῆς Σιδωνίας = im Gebiete von Sidon **) (Odyssee 13, 285). — V. 27 ***). Zur Geschichte Naamans des Syrers vgl. 2 Kön. 5. ἐπί c. gen. = zur Zeit (Win. 47, 352).

V. 28. Der Zorn der Nazarethaner begreift sich aus der Anwendung,

---

et hanc non recepisse prophetas et eorum vaticinia. Vielleicht ist Ambr. lib. IV n. 47 ebenso zu verstehen. Auch Hofmann betont den neueren Erklärungen gegenüber das προφήτης. Das punctum saliens liege darin, daß einer von Gottes wegen sein Wort als Gottes Wort aufgenommen wissen wolle.

*) Weil Lucas nach λέγω ὑμῖν gern das recitative ὅτι setzt (13, 35. 22, 16. 18) hat Tisch. dasselbe hier mit ℵL Syr. aufgenommen. Es könnte aber gerade deßhalb interpolirt sein. ἐπί ist beizubehalten (ℵACLΔ T.), denn es konnte vor ἔτη leicht ausfallen (BD Vulg. Tg., H.).

1) Cyr.: διὰ τούτων τὴν ἐξ ἐθνῶν σημαίνων ἐκκλησίαν, τὴν μέλλουσαν αὐτὸν ὑποδέχεσθαι, καὶ τῆς λέπρας ἐλευθεροῦσθαι, διὰ τὴν ἀναισθησίαν τοῦ Ἰσραήλ.

2) Wenn auch Jacobus das Gebet des Elias nennt, so folgt daraus doch nicht, daß dasselbe nicht vor der trockenen Jahreszeit gesprochen worden sein kann. Lange, Erdmann z. Jac. 5, 17 unterscheiden zwischen der Zeit der Verkündigung und der wirklich eingetretenen Noth.

3) Mey. z. St. und Huther zu Jac. 5, 17 können nur Jalkut Schimoni zu 1 Kön. 16 anführen: anno XIII Achabi fames regnabat in Samaria per tres annos et dimidium annum.

4) Robinson, Pal. 3, 690. Sepp, Meerfahrt nach Tyrus. 1879. S. 88 ff. Böttger S. 222.

**) Die Rec. liest mit A und jüngeren Majuskeln und Syr. Σιδῶνος, das eine Correctur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Evangelien ist (Mt. 11, 21. 15, 21. Mc. 3, 8. 7, 24. Lc. 6, 17. 10, 13. Apg. 27, 3).

***) Statt Ἐλισσαίου lies Ἐλισαίου (ℵABDLΔ; Tisch. aspirirt Ἑλ.). Für Νεεμάν ist Ναιμάν zu lesen (ℵABCDL) = נַעֲמָן.

welche sie von beiden Beispielen machen mußten. Sie wurden hinter die Heiden zurückgesetzt und glaubten, von Jesus verächtlich behandelt zu sein, weil er ihnen das verweigerte, was er anderwärts gethan hatte. Dies reizte sie um so mehr, als Jesus in ihren Herzen gelesen hatte, ehe sie ihrer Gesinnung Ausdruck verleihen konnten. — V. 29 *). ὀφρύς = supercilium = Augenbrauen, dann jeder Rand oder Vorsprung, hier Rand des Berges. Da Nazareth an einem Berge liegt [1]), so war das Hinabstürzen leicht möglich. Der Ort, welcher gegenwärtig gezeigt wird, liegt zu weit (5 Kil.) von der Stadt entfernt (Robins. 3, 419). Wahrscheinlich geschah es auf der Höhe hinter der Maronitenkirche, wo die Bergwand 13—16 m. steil abfällt (Rob., Schegg). Bei ὥστε überwiegt manchmal die finale Bedeutung oder wird bei erst künftigem Erfolge dieser selbst anticipirt oder in Gedanken gleichsam als schon realisirt dargestellt [2]). κατακρημνίζω = hinabstürzen, im N. T. nur hier. — V. 30. Mit αὐτός nimmt Lucas das Hauptsubject wieder auf, ohne einen Gegensatz zu den Nazarethanern (Mey., Weiß) zu intendiren. Jesus wurde nicht unsichtbar, denn er gieng mitten durch sie hindurch. Aber es konnte nicht allein die imponirende Persönlichkeit diesen Eindruck auf die Nazarethaner machen, sondern es ist eine höhere Einwirkung anzunehmen (Ambr. [3]), Cyr., Beda, Theophyl u. A.). ἐπορεύετο = er gieng weiter, als ob nichts geschehen wäre (Jans.: vel potius abibat, quo sc. voluit).

§ 20.

Jesus in Kapharnaum (Heilung des Besessenen und der Schwiegermutter des Petrus).

4, 31—44 (Mc. 1, 21—34. Mt. 8, 14—17).

Während Lucas mit Matthäus die Uebersiedlung Jesu nach Kapharnaum vor der Berufung der Jüngerpaare erzählt, stimmt er mit Marcus darin überein, daß er dieselbe nicht weiter motivirt. Doch hat er durch den vorausgehenden Bericht über die Scene in Nazareth den Leser in den Stand gesetzt, Motiv und Zweck der Reise nach Kapharnaum zu errathen. Da aber jener keine historische Stellung hat, so geht aus V. 23 nicht hervor, daß ein vorübergehender Aufenthalt in Kapharnaum für die frühere Zeit angenommen oder ausgeschlossen ist. Weil Lucas die Begleitung durch die Jünger und die Augenzeugschaft des Petrus nicht wie Marcus zu betonen brauchte, so konnte er die beiden folgenden Ereignisse berichten, ehe er die Apostel erwähnte. Dem Mißerfolg in Nazareth wird sogleich der Erfolg in Kapharnaum zur Seite gestellt. Im Uebrigen folgt

---

*) Der Artikel τῆς vor ὀφρύος fehlt ℵABCDLΔ. εἰς τό (ACΔ Rec.) ist Erklärung von ὥστε (ℵBDL).

1) Sepp, Jerus. 2, 95: „Dies Nazaret liegt amphitheatralisch im Thalkessel und wird von 400—500′ hohen Bergen überragt. Dagegen erhebt es sich allerdings um 300—350′ auf der breiten Bergterasse über dem Thal Esdrelon." Schegg, Pilgerreise 2, 122. Ebers—Guthe, Pal. S. 297 ff.

2) Buttm. 210 f. Win. 44, 1, 298. Kühn. 584, 2 d, 1005. Vgl. Luc. 9, 52. Mt. 27, 1.

3) Simul intellege non ex necessitate fuisse, sed voluntariam corporis passionem: nec captum a Judaeis, sed a se ipso oblatum. Et hic in supercilicium montis praecipitandus ascenderat: et ecce per medium illorum, mutata subito vel obstupefacta furentium mente, descendit; nondum enim hora venerat passionis.

Lucas dem Marcus, welcher seinen Bericht mit der Heilung des Dämonischen begonnen hatte. Die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus und den nachfolgenden Wunderheilungen hat gleichfalls Marcus bereits an diese Stelle gerückt.

V. 31. Κατῆλθεν = er gieng hinab (vgl. Joh. 2, 12. 4, 47. 51), weil Kapharnaum unten am galiläischen Meer lag. Mt. 4, 13 κατῴκησεν, weil er die Auswahl Kapharnaums zum Mittelpunkte der Wirksamkeit des Messias den Judenchristen prophetisch motiviren mußte. Lucas hat keinen Grund, die Niederlassung zu betonen, da er auch sonst das Wanderleben Jesu hervorhebt (5, 12. 7, 11. 8, 1 und Reisebericht). πόλιν τῆς Γαλιλαίας dient hier bei der ersten Erwähnung des Orts in der Erzählung (anders V. 23) den nichtpalästinensischen Lesern zur Orientirung (s. Mt. S. 146). Die Umschreibung des Verbum finitum durch das Particip mit εἶναι ohne andere Bedeutung als die des im Griechischen in der Erzählung allein üblichen historischen Imperfects im Gegensatz zum Aorist findet sich bei Marcus und Lucas besonders häufig (Buttm. 267 f. Win 45, 5, 326 f.). Marcus hat in der Parallelstelle ἐδίδασκε (1, 21), welches V. 22 mit ἦν διδάσκων abwechselt. Daher ist ἦν διδ. nicht von der ständigen Lehrweise (Ew., Bl., Mey., God., Scholt.), sondern von dem damaligen Auftreten in Kapharnaum zu verstehen (Schegg, Weiß, Hofm. u. A.). Aus demselben Grunde ist aber auch ἐν τοῖς σάββασιν nicht auf die Sabbate überhaupt (Beda, Mey.) zu beziehen. Zum Plural σάββασιν vgl. Mc. S. 92. Ein Mißverständniß des Lucas (Scholten) ist nicht vorhanden, da er ganz wohl wußte (4, 16. Apg. 13, 14. 16, 13), daß σάββατα auch für einen Sabbat gebraucht wurde. κατῆλθεν weist auf den der Ankunft zunächst folgenden Sabbat. — V. 32. Vgl. Mc. S. 93. Bei Matthäus (7, 29) und Marcus ist ὡς οἱ γραμματεῖς ein Zusatz der Evangelisten, wie schon αὐτῶν bei Matthäus beweist. Da Marcus auch ὡς ἐξουσίαν ἔχων mit Matthäus theilt, so steht er diesem näher als Lucas, für dessen fernstehende Leser die Vergleichung noch weniger paßte als für die des Marcus. Bei Matthäus geht die Bergpredigt voraus. Lucas gibt mit ἐν ἐξουσίᾳ = mit Macht (ausgerüstet vgl. 1, 17. 4, 14) [1]) eine Erklärung davon und verbindet durch ὅτι die Ursache enger mit der Wirkung. Der Singular λόγος = Rede, Lehrvortrag auch Joh. 4, 41. Apg. 4, 4. 20, 7. 1 Kor. 1, 17. 2, 4. Der Weg zur Personification des Logos (Volkm.) ist also damit nicht betreten.

V. 33 *). Wie ἔχων πνεῦμα δαιμ. ἀκ. gegenüber ἄνθρωπος ἐν πνευμ. ἀκ. Mc. 1, 23 zeigt, schreibt Lucas trotz aller Abhängigkeit doch selbständig. Er charakterisirt seinen mit dem Dämonenunwesen bekannten Heidenchristen bei der ersten derartigen Erzählung den bösen Geist genau, indem er ihn als ein geistiges Wesen — πνεῦμα — bezeichnet, welches die Eigenschaften eines δαιμόνιον, und zwar eines bösen (Apg. 19, 13), nach heidnischer Anschauung unreinen δαιμόνιον (Mc. 1, 23. 3, 30. 7, 25. Apg. 8, 7) hatte. Der Genitiv (vgl. Apok. 16, 14) ist weder gen. appos. (Mey.) noch Genitiv der Abhängigkeit (Weiß) oder auctoris (God., Hofm.), sondern Genitiv der Eigenschaft (Schegg). Schon die Nähe Jesu genügte, um den bösen Geist, welcher Jesus erkannte, in Schrecken zu jagen [2]).

1) Beda: sermo doctoris in potestate fit cum ea quae docet operatur. Nam qui actis ipse sua dicta destruit, contemnitur.

*) Λέγων (ACDΔ Verss.) ist aus Marcus.

2) Beda: et velut si servi fugitivi post multum temporis dominum suum videant, nihil aliud nisi de verberibus deprecantur, sic et daemones cernentes Dominum in

— V. 34. ἔα nur hier im N. T., fehlt auch bei den LXX und ist bei den attischen Prosaikern selten. Es ist schwerlich Imperativ (Vulg., Euth., Fritzsche z. Mc. 1, 24 p. 32. Passow., God.), weil sonst ein Object (Euth.: ἄφες ἡμᾶς)[1]) vermißt würde, sondern Interjection = vah! ah![2]). Im Uebrigen stimmt Lucas ganz mit Marcus überein bis auf den Ναζαρηνός, welcher dem Marcus eigenthümlich ist, während Lucas sonst Ναζωραῖος schreibt. Jüdisch-ebionitisch (Anon.) ist dieser Zug also so wenig als bei Marcus. — V. 35 *). Lucas schildert die dem Ausfahren vorangehenden Convulsionen lebhafter als Marcus. Der Dämon warf den Kranken mitten hin (sc. in die Synagoge), ohne ihm aber etwas zu schaden. μηδὲν βλάψαν bezieht sich auf das Ganze. Jesus gestattete ihm, seine Macht noch einmal zu offenbaren, damit dieselbe Angesichts der Allmacht Jesu sich als eine Ohnmacht erweise. μή ist gesetzt, weil Lucas nicht historisch referiren, sondern nur den Glauben, als ob der böse Geist, wie man es nach der Beschreibung vermuthen könnte, dem Besessenen irgendwie geschadet hätte, widerlegen wollte (Win. 55, 5, 450). Zur asyndetischen Verbindung mehrerer Participien in verschiedener Beziehung vgl. Win. 45, 3, 323. — V. 36. θάμβος = Schrecken (5, 9 und Apg. 3, 10), Staunen für θαμβεῖσθαι Mc. 1, 27. λόγος muß ähnlich wie V. 32 erklärt werden. Dort ist es die Lehrrede, hier der Befehl des V. 35[3]). ὅτι gibt den Grund an. ἐξουσία = Vollmacht, δύναμις = Kraft, welche aus jener resultirt. — V. 37. ἦχος = Ton, Schall (21, 25. Apg. 2, 2. Hebr. 12, 19), = Gerücht (Mc. 1, 28: ἀκοή) nur hier. Bei den Griechen ἠχώ.

V. 38 **). Ἀναστάς bezieht sich nicht auf das Sitzen beim Lehren (V. 16. 20. Bl., de W., Mey., Weiß), sondern bezeichnet allgemein die Ortsveränderung (1, 39. 23, 1. Mt. 9, 9. Mc. 2, 14). ἀπό ist besser mit εἰσῆλθεν (Mey., Schegg) als durch eine Prägnanz mit ἀν· (Beda, Theophyl., Bl., de W., Weiß) zu verbinden, obwohl Mc. 1, 29: καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντος diese Verbindung empfiehlt. Wollte man auf solche formellen Dinge ein Gewicht legen, so könnte man sagen, Marcus habe den ungenauen Ausdruck des Lucas erklärt. Auch in andern Umständen referirt er genauer. Da Lucas bis jetzt den Simon und die Jüngerbegleitung überhaupt nicht erwähnt hat, so ist die οἰκία Σίμωνος unmotivirt und setzt voraus, daß die Leser schon anderweitig mit den Verhältnissen bekannt sind. Die Abhängigkeit vom Marcusevangelium, dessen Erzählung (1, 16—20) Lucas übergangen hat, kann diese Erscheinung ebenso wenig allein erklären (Grau)[4]), als die Abhängigkeit von Matthäus die

---

terris repente versari, ad iudicandos se venisse credebant. Praesentia Salvatoris tormenta sunt daemonum.

1) Chr.: τουτέστι, τί οὐκ ἐᾶς ἡμᾶς χώραν ἔχειν.

2) Tum indignationis, tum admirationis metu mixtae (W. Grimm, Ellendt). Mit dem Conjunctiv construirt ist allerdings ἔα wie ἄγε, φέρε u. a. Imperativ (Kühn. 394, 4, 185).

*) Ἐξ ist aus Marcus, ἀπ' ℵBDLΞ, ῥίψαν nicht ῥῖψαν vgl. Win. 6, 1, 50.

3) Euth.: λόγον ὀνομάσας τὴν διὰ λόγου διδαχήν· ἢ λόγον λέγων, τὸν λεχθέντα πρὸς τὸ δαιμόνιον, τὸ Φιμώθητι. ... Theophyl.: τίς ἡ πρόσταξις αὕτη ἣν προστάσσει, ὅτι ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ φιμώθητι. God., W. Grimm, Hofm. auch hier = διδαχή.

**) Ἐκ (AΔ) ist aus Marcus; ἀπό ℵBCDLΞ.

4) Umgekehrt sagt Schleiermacher (S. 69), Simon werde ohne Sang und Klang eingeführt. Dies sei nur möglich, wenn Lucas hier nicht eigentlicher Schriftsteller sei. Matthäus und Marcus könne er nicht gekannt haben. Eher sollte man umgekehrt glauben, er habe denselben zum warnenden Beispiel gedient.

Auslassung der weiteren 3 Namen (Simons), da Lucas das Verständniß seiner Leser zu berücksichtigen hatte. Dem Lucas ist die Persönlichkeit Jesu, welche sich dem Apostel Paulus ohne alle Vermittlung geoffenbart hat, so sehr der Mittelpunkt der Erzählung, daß er das andere als Nebensache behandelt. Bei πενθερά = Schwiegermutter haben Matthäus und Marcus den Artikel. Er ist aber wegen des folgenden Genitivs nicht nothwendig (Win. 19, 2, 118 f.). συνέχομαι = ergriffen und geplagt werden, von leiblichen (Mt. 4, 24. Apg. 28, 8) und geistigen (Lc. 8, 37) Uebeln. πυρετῷ μεγάλῳ verräth den Arzt, da die damaligen Aerzte bloß nach dem Grade alle Krankheiten in große und kleine eintheilten [1]). ἐρωτῶ = bitten für שָׁאַל (Mt. 15, 23 S. 367. Win. 3, 30), bei den Griechen selten (W. Grimm S. 175). περί τινος Joh. 17, 9. 20. 1 Joh. 5, 16. Matthäus erwähnt die Intercession anderer gar nicht, Marcus, welcher die Jüngerbegleitung hervorhebt, sagt λέγουσιν, wo jedenfalls die Jünger, wenn auch nicht das einzige Subject sind. Wollte man ἠρώτησαν als Steigerung des λέγουσιν auffassen, weil sie bei Marcus noch keine Bitte wagen (Weiß), so muß man dasselbe Verhältniß zwischen Matthäus und Marcus statuiren. Lucas gebraucht aber ἐρωτᾶν so häufig, daß im einzelnen Falle keine Absicht anzunehmen ist [2]). — V. 39. ἐφίστημι vgl. 2, 38. Apg. 22, 20, hier mit ἐπάνω αὐτῆς = sich über sie hinstellen, d. h. so hinstehen, daß er über sie hingeneigt war. Das Bett war niedrig. ἐπετίμησε vgl. V. 35. Das Fieber ist personificirt und als feindliche Macht [3]) gedacht (vgl. 8, 24. Mt. 9, 26. Mc. 4, 39). Während die Vulgata V. 35 increpavit übersetzt gibt sie hier imperavit. Euth. ἐπέταξε. αὐτοῖς deutet die Begleiter Jesu an, welche bei Marcus genannt sind. Beim Mahle kommen sie in Betracht, beim Wunder nicht.

V. 40 *). Δύνοντος ist Part. praes. der späteren Form δύνω für δύω und hat intransitive Bedeutung wie der zweite Aorist [4]). Das Präsens muß übersetzt werden: als untergieng. Die Zeitbestimmung ist wegen des Sabbats gemacht (vgl. Joh. 5, 10). Wenn Lucas beim Herzutragen nur die Kranken erwähnt, so folgt daraus nicht, daß er die Dämonischen nicht mehr so scharf unterscheidet wie Marcus (Weiß), sonst hätte er sie bei der Heilung nicht neben der Kranken besonders genannt. Matthäus nennt umgekehrt vorher die Kranken nicht. Marcus ist in seiner umständlichen Manier genauer (S. 104). Bei der Heilung mußten alle drei die Dämonischen erwähnen, weil die Kenntniß der Dämonen und das Verbot zu berichten war. ἑνὶ ἑκάστῳ fügt Lucas hinzu, um die angelegentliche Sorge Jesu für diese Kranken anzudeuten (Mey.), denn eine Uebertreibung (Holtzm., Weiß) ist durch Marcus nicht angezeigt, da Mc. 1, 37 nicht auf die Angehörigen der Kranken, welche aus Mangel an Zeit keine Heilung mehr gefunden hatten, bezogen werden muß. Auch hier läßt Lucas die Heilungs-

1) Hippokr. Aphor. 1: ἁπάσας οὖν τὰς νόσους ὀνομάζουσι μεγάλας τε καὶ μικράς.

2) Euth.: καὶ Μάρκος μὲν καὶ Λουκᾶς φησιν, ὅτι παρεκάλεσαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ περὶ τῆς κατακειμένης· ὁ Ματθαῖος δὲ καὶ τοῦτο ἐσίγησεν. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο διαφωνίας· ἀλλὰ τὸ μὲν ἐκείνων ἀκριβείας· τὸ δὲ τούτου, συντομίας.

3) In der Cyrill sogar ein böses Thier erkennt: οὐκ οἶδα εἰ μὴ ἀναγκασθησόμεθα τὸ ἐπιτιμώμενον ζῶον εἰπεῖν μὴ χωροῦν τὴν τοῦ ἐπιτιμῶντος ἐνέργειαν· ἄψυχον γὰρ καὶ μὴ αἰσθανόμενον ἐπιτιμίας, ἐπιτιμᾶσθαι οὐκ εὔλογον λέγειν.

*) Statt ἐπιθείς (ℵACLΔ) l. mit BDΞ It. Vulg. ἐπιτιθείς und statt ἐθεράπευσεν (ℵACLΔ) mit BD It. Vulg. Syr. ἐθεράπευεν. Beide Lesarten bedingen sich gegenseitig.

4) Mc. 1, 32 die Rec. (ℵACLΔ T.): ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, BD Tg., H.: ἔδυσε, das bei den Griechen transitive Bedeutung hat, auch bei Lucas liest D δύσαντος (vgl. Buttm. 49. Win. 15, 81).

weise Jesu mehr in die Augen treten [1]). — V. 41 *). Lucas ergänzt und erklärt hier den Bericht des Marcus. Der Grund des Verbotes ist wie überall bei Matthäus und Lucas die Absicht, nicht durch frühzeitige Offenbarung die Erwartungen des Volkes auf falsche Fährten zu führen oder die falschen Messiashoffnungen zu begünstigen. Die Leute hätten am Leiden und Sterben des Messias noch größeren Anstoß genommen. Sehen wir doch die Jünger, welche zur Erkenntniß der Gottessohnschaft gelangt waren, schwerem Aergernisse preisgegeben.

V. 42 **). Jesus entzog sich dem Zudrange der Menge, welcher am Tage nach den Heilungen zu erwarten war, weil die Leute ihre Danksagungen und Huldigungen darbringen wollten. Marcus hat dieses Motiv besser hervorgehoben, indem er die Abreise des Morgens in aller Frühe berichtet. Auch geschah sie ohne die Begleitung der Jünger, welche erst durch die Ankunft des Volkes veranlaßt wurden, Jesus aufzusuchen. Weil Lucas bisher die Jünger überhaupt nicht erwähnt hat, so kann er nur die ὄχλοι, welche auch bei Marcus nicht ausgeschlossen sind, nennen. Es ist an sich wahrscheinlich, daß das Volk sogleich den Jüngern nachgezogen ist. Dadurch ist es aber bei Lucas leichter möglich, die Absicht einer längeren Abwesenheit anzunehmen, wodurch die Auslassung des κἀκεῖ προσηύχετο Mc. 1, 35 erklärt wird (Scholten S. 24). ἕως c. gen. pers. = bis zu dem Ort, wo jemand ist (Apg. 9, 38. Ael. v. h. 3, 18. Win. 54, 6, 439). κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ π. = sie hielten ihn zurück, damit er nicht weggehe. Lucas gebraucht den Infinitiv mit τοῦ in Beziehung auf ganze Sätze, um die Absicht auszudrücken, gern (Win. 44, 4, 304 f.). — V. 43 ***). Lucas faßt den Ausspruch Jesu allgemein von seiner göttlichen Sendung, daher auch δεῖ, während er nach Marcus wahrscheinlich auf den speciellen Fall von der Abreise des Herrn zu beziehen ist. Auch εὐαγγελίσασθαι und ἀπεστάλην verrathen den allgemeineren (heidenchristlich-paulinischen) Charakter. — V. 44 ****). Ἰουδαία steht für ganz Palästina (1, 5. 7, 17. 23, 5. Apg. 2, 9 u. A.). Zu dieser Verallgemeinerung paßt ταῖς ἑτέραις πόλεσιν für εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις Mc. 1, 38. κηρύττειν εἰς siehe 24, 47 und Mc. S. 108.

B. Jesus der Heiland der Sünder und Kranken.

5, 1—6, 11.

Man kann den inneren Fortschritt des Unterrichts, die locale Erweiterung der Wirksamkeit und die steigende Feindseligkeit der Gegner Jesu im allgemeinen

1) Chr.: ἔδει γὰρ μαθεῖν ἡμᾶς, ὅτι τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πεφόρηκεν ἡ ἁγία σάρξ, ἣν ἰδίαν ἐποιήσατο, θεοπρεπῆ τὴν δύναμιν ἐμφυτεύσας αὐτῇ.

*) Ἐξήρχετο der Rec. (ABDL Tg., H.) könnte zwar wegen δαιμόνια corrigirt sein, aber ἐξήρχοντο (ℵC T.) ist doch zu wenig bezeugt. Lucas hat sonst nach δαιμόνια den Singular (8, 2. 35. 38. 10, 17). Statt κράζοντα (ℵBCLΞ Tg., H.) lies das seltenere κραυγάζοντα (ADΔ T.). ὁ Χριστός nach εἶ (AΔ) ist interpolirt (vgl. Mt. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 69).

**) Ἐζήτουν ist aus Marcus, ἐπεζήτουν ℵABCDLΔ.

***) Εἰς τοῦτο (ACDΔ) ist aus Marcus, ἐπὶ τ. ℵBL. ἀπέσταλμαι (AΔ Rec.) ist Emendation für ἀπεστάλην (ℵBCDL). Vgl. die Rec. ἐξελήλυθα Mc. 1, 38 S. 107 f.

****) Ἐν ταῖς συναγ. (ACLΔ) ist Correctur wie bei Marcus. Dasselbe dürfte auch mit τῆς Γαλιλαίας (ADΔ T., Tg.) der Fall sein. ℵBCL τῆς Ἰουδαίας, das H. mit Recht aufgenommen hat, obwohl Godet diese Lesart eine absurde nennt, „qui .. devrait donner à penser à ceux qui se font en principe les partisans de ce texte“ (alex.).

als die treibenden Motive in der fortschreitenden Organisation bis zur Apostelwahl betrachten (Godet), aber diese Punkte waren nicht ausschlaggebend für die Berufung der Jünger, welche Lucas erst jetzt berichtet. Er stellt weit mehr die Person Jesu in den Mittelpunkt und zwar die Person des Erlösers von Sünde und Elend. Hat es sich im vorigen Abschnitte gezeigt, daß eine solche geistig-ethische Erlösung von den Juden zurückgestoßen, von den Heiden begrüßt wird, so berichtet jetzt Lucas, daß für alle, welche bei Jesus ihr Heil suchen wollen und sein Werk fortsetzen sollen, das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit vorhanden sein muß.

§ 21.
Die Berufung der ersten Apostel.
5, 1—11 (vgl. Mt. 4, 18—22. Mc. 1, 16—20).

Diese Berufung kann schon wegen des örtlichen Unterschieds nicht mit der Joh. 1, 43 erzählten identisch sein. Letztere war vielmehr nur eine vorbereitende, welche keine beständige Nachfolge nach sich zog. Aber anders scheint das Verhältniß zu den Berufungsgeschichten des Matthäus und Marcus zu sein. Für die Identificirung werden angeführt: Aug., Chrys. [1]), Euth., Theophyl., Jans. u. A., aber ausdrücklich geschieht es nur von Augustinus, der zwei formell verschiedene, aber zeitlich unmittelbar aufeinander folgende Berufungen annimmt (2, 17, 37), ja bald auch zeitlich trennt (2, 17, 41), so daß die späteren Exegeten (Jans., Tol. u. A.) mit Recht auf ihn die Unterscheidung zurückführen, wie denn ihm auch Beda, Lyranus, Mald. u. A. bis auf „quidam recentiores" (Tol.) folgen. Darnach wäre die Reihenfolge der Berufungen: Johannes, Lucas, Matthäus-Marcus. Die Spuren, welche Tolet für die Umkehrung der letzten Glieder bei Sedulius, Tatian, Ambros. (de virg. 3) und Greg. (H. in evv. lib. I, 5) vermuthet, sind unsicher, aber Euthymius spricht sich formell dafür aus und Tolet stimmt ihm bei. Lucas, Brug., C. a Lap., Calmet und fast alle Neueren sind, zum Theil mit unrichtiger Berufung auf die Alten, für die Identität und stellen Lc. 5, 1—11 vor 4, 33 [2]). Schegg entscheidet sich für dieselbe

1) Er wird gewöhnlich genannt, aber Hom. 14 in Matth. berührt er den Lucas gar nicht, sondern unterscheidet nur zwischen Johannes und Matthäus, allerdings in einer Weise, daß er nur an zwei Berufungen gedacht haben kann. Aber auch Euthymius ist nicht entschieden beizuzählen, denn er sagt zu Luc. 5, 2: ὁ Ματθαῖος ἐν ἀρχῇ τοῦ κηρύγματός φησιν αὐτοὺς καταλιπεῖν τὰ ἁλιευτικὰ πάντα, καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ Χριστῷ· ἀλλὰ τὴν μὲν ἡμέραν ἠκολούθουν αὐτῷ, τὴν δὲ νύκτα τῇ ἁλιείᾳ ἐσχόλαζον .. εἰκὸς δὲ μίαν ἢ καὶ δύο νύκτας τοῦτο ποιῆσαι, καὶ μὴ περαιτέρω. Theophylakt geht mit Chrys.; Aug. (2, 17, 37): nam Lucas Andream non nominat, qui tamen intellegitur in ea navi fuisse secundum Matthaei et Marci narrationem, qui breviter hoc perstringunt, quemadmodum gestum sit: quod Lucas apertius explicavit etc. Es herrscht, selbst bei Maldon., eine große Confusion über diese Autoren. Am zuverläßigsten ist, wie gewöhnlich, Tolet.

2) Die Differenzen sind dann freilich schwerer zu erklären. Reuß, Holtzm., Weizs., Weiß verweisen auf eine eigene Quelle des Lucas, welche aber keine genauere Darstellung (Schleierm., Sieffert, Neand., Ammon, God.) enthalten habe, da Marcus aus den Erinnerungen des Petrus schöpfte, also besser unterrichtet war. Doch glaubt Godet, Petrus habe es vermieden, sich selbst zum Gegenstande seiner Erzählungen zu machen. Diese Quelle habe die Joh. c. 21 erzählten Ereignisse mit unserem confundirt und scheine nur die Berufung des Petrus enthalten zu haben. Erst Lucas habe nach Mc. 1, 19 f. die der andern damit verbunden. Darnach wäre aber Lucas sehr willkürlich mit seinen Quellen verfahren.

Berufung, aber nicht für denselben Vorgang. Beide Vorgänge gehören zusammen und machen eine Berufung aus. Für verschiedene Vorgänge erklären sich Kistemacker, Kraft, Sepp. Ich nehme wie Mt. S. 151 die Verschiedenheit an, denn der Abweichungen sind zu viele und ἀφέντες πάντα (5, 11. Mt. 4, 22. Mc. 1, 20) reicht nicht aus, die Unmöglichkeit einer vorübergehenden Rückkehr zur Fischerei zu behaupten [1]). Weil aber Lucas die nähere Bekanntschaft des Petrus mit Jesus voraussetzt (V. 3. 5. 8), so gieng das von den andern Berichtete voraus. Das Fehlen des ἐκάλεσεν αὐτούς (Mt. 4, 22. Mc. 1, 20 Aug.) ist durch ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν ersetzt. Da Lucas den Petrus in den Vordergrund stellte und die Berufung besser motiviren wollte, so paßt auch dieser Schluß. Lucas wählte mit Uebergehung des Berichtes bei Matthäus und Marcus diese Berufung aus, um dem Vorwurf zu begegnen, als ob die Jünger Jesu unüberlegt und blindlings gefolgt seien, und die gute Disposition derselben hervorzuheben. Wenn er dafür gerade den Petrus als Vorbild auswählt, so widerspricht er weder dem ersten Theile seiner Apostelgeschichte noch dem Apostel Paulus, welcher diesen Apostelfürsten in seinen Briefen oft erwähnt. Ja das Bekenntniß der Fruchtlosigkeit der Arbeit ohne den Herrn und der eigenen Sündhaftigkeit erinnert an ähnliche Aussprüche des h. Paulus (Grau. 1, 277. Hofm. S. 128).

V. 1 *). Ἐπικεῖσθαί τινι = einem zusetzen, einen bedrängen (23, 23. Jos. Antt. 18, 6, 6. 20, 5, 3). Zu ἐγένετο δέ s. 1, 8. 2, 1. Das καί folgt nach (8, 22. 9, 28. Apg. 5, 7) [2]). καὶ αὐτός also = und er, nicht = und Er, er seinerseits im Gegensatz zum Volke (Mey., Weiß). Noch weniger ist καί . . ἑστώς eine dem Infinitiv angeschlossene Zwischenbemerkung. Jesus hielt sich oft am Ufer des nahe liegenden Sees auf, weil er sich dort durch Zurückziehung auf die bereit stehenden Schiffe (Mc. 3, 9 S. 150) schützen und leicht auf das jenseitige einsame Ufer entfliehen konnte. λίμνη = See schreibt unter den Evangelisten nur Lucas (8, 22. 23. 33), vgl. Mt. S. 151. — V. 2 **). Zu ἑστῶτα von Schiffen s. Jl. 9, 44. Ebenso stare bei den Lateinern (Ovid, Prop.). Es folgt also nicht daraus, daß sie die Schiffe auf das Ufer gezogen hatten (God.). Die Präpositionen der Bewegung sind oft damit verbunden (πρός, ἐπί, εἰς). παρά = am See hin (7, 38). ἔπλυνον = sie wuschen die Netze, d. h. sie reinigten dieselben nach gethaner Arbeit.

V. 3 ***). Die Scene hat mit Mc. 4, 1 viele Aehnlichkeit und beweist,

---

1) Schon Aug. (2, 17, 41) sagt für seine Aufeinanderfolge: quod (Luc. 5, 11) non ita dictum est, quasi iam pisces numquam esset capturus: nam et post resurrectionem Domini legimus eos esse piscatos. Tol. u. A. Reuß, Hist. év. p. 189.

*) Τοῦ ἀκούειν der Rec. ist nähere Erklärung für καὶ ἀκ. (אABL). Ein Schreibfehler kann καί nicht sein, denn auch nach dieser Lesart muß die Absicht des Hörens, nicht das schon begonnene Hören angenommen werden.

2) In der Regel folgt die Zeitbestimmung mit ἐν c. Inf. (Buttm. 226), worauf die Begebenheit selbst im verbo finito wieder nach hebräischem Vorgang mit anknüpfendem καί oder ohne καί (1, 8. 2, 1. 6. 8, 40 u. a.) oder im Accusativ cum Inf. (Apostelgesch.) steht (Buttm. 237 f.).

**) Tisch. nimmt nach AC*L πλοιάρια auf, weil die Rec. πλοῖα (אBC³DΔ It. Vulg. Tg., H.) durch die sicheren Lesarten V. 3. 7 veranlaßt sei. Möglich, doch ist die Bezeugung der Rec. stark. Dagegen ist statt ἀπέπλυναν (AC³Δ) das Simplex ἔπλυναν (אC*L Tisch.) oder ἔπλυνον (BD Tg., H.) zu lesen.

***) Καί vor καθίσας könnte (ACDΔ Verss. Tg.) wegen der vorhergehenden 3 δέ für καθίσας δέ (אBL T., H.) aufgenommen worden sein. ἐκ τοῦ πλοίου ist mit Tg., H. beizubehalten, ἐν τῷ πλοίῳ (אC T.) ist Correctur, weil es zu καθίσας statt zu ἐδί-

daß Jesus öfter am Meeresufer vom Schiffe aus lehrte. ἐπανάγω = in die See gehen, nur hier und V. 4 [1]). — V. 4. Der Wechsel des Singulars (ἐπανάγαγε) mit dem Plural (χαλάσατε) ist bei den Hebräern gewöhnlich, aber auch bei den Griechen nicht selten (Krüg. 63, 4, 1. Born.). Der Singular gilt hier dem Steuermann Petrus, der Plural den Fischern. χαλάω = losmachen, hinablassen (Mc. 2, 4. Apg. 27, 17. 30), auswerfen. ἄγρα = Fang (captio, venatio) und das Gefangene (pisces capti) V. 9, sonst nicht im N. T. — V. 5 *). Die griechische Anrede ἐπιστάτα kommt nur bei Lucas (6 mal) gegenüber Jesu vor. Die andern setzen ῥαββεί, das Johannes noch mit διδάσκαλος erklärt. ἐπιστάτης = Vorgesetzter, Vorsteher (auch LXX Ex. 1, 11. 5, 14 u. A.). An unserer Stelle ist die Auctorität des Redenden (Meister, Lehrer) damit anerkannt (17, 13), ohne eine „knechtische" Nebenbedeutung (Anon.) oder „schulgerechten" Ausdruck (Scholten). Die Nacht war die geeignete Zeit zum Fischen. ἐπὶ τῷ ῥήματι = auf dein Wort, auf Grund deines Wortes, durch dein Wort bewogen (Buttm. 290. Win. 48, 368). — V. 6 **). Der Plural ποιήσαντες nach dem Singular χαλάσω zeigt, daß Petrus für alle gesprochen hatte. διερήσσετο nicht = es (sie) fieng an zu reißen (Mey., Weiß u. A.), wofür der Aorist stehen müßte, sondern es war nahe daran zu zerreißen (vgl. 1, 59. Krüg. 53, 2, 2. Kühn. 382, 121. Born.). — V. 7. Die Fischer winkten ihren am Ufer wohl aufmerksam zusehenden Genossen, weil die Entfernung das Rufen unmöglich machte (Mald., Mey., Schegg, J. Grimm, Weiß u. A.). Die Fischer waren wegen der nothwendigen Stille an die Zeichen gewöhnt [2]). συλλαμβάνεσθαι c. dat. pers. = einem helfen (Phil. 4, 3. Soph. Phil. 282). βυθίζεσθαι von den Schiffen nur hier in der h. Schrift (Polyb.) = so daß sie anfiengen zu sinken. — V. 8. προσπίπτειν τοῖς γόνασι nur hier, Mc. 7, 25 πρὸς τοὺς πόδας, aber bei den Griechen (Pass. 2, 1217, 1). Die h. Schrift hat sonst προσκυνεῖν und γονυπετεῖν, weil die Bittenden zur Verdemüthigung das Kniee beugen. Bei den Griechen galt die Berührung der Kniee als Zeichen der Unterwürfigkeit und Anflehung des Schutzes (Pass. 1, 562, 2). Das Benehmen des Petrus hat man mit V. 5 im Widerspruch zu finden geglaubt (Mey.), und noch mehr mit 4, 38. 39 (Holtzm.) [3]). Aber trotz dieser Erfahrung konnte die Größe des Wunders einen überwältigenden Eindruck auf Petrus machen. Wir wissen ja aus vielen Stellen,

---

δασκεν bezogen wurde. Aus dem entgegengesetzten Grunde hat aber die Rec. (ACLΔ Tg.) ἐκ τοῦ πλοίου hinter ἐδ. gestellt. B: ἐκ τοῦ πλ. ἐδ.

1) Vgl. Xen. Hell. 6, 2, 28, wo aber das Object τὸ κέρας steht, während nachher absolut ἀνάγεσθαι gebraucht ist. Sonst bei den Klassikern (auch 2 Macc. 12, 4) absolut nur im Passiv.

*) Der Artikel vor Σίμων fehlt א^cBLΔ, αὐτῷ nach εἶπεν אB T., H. Der Sing. τὸ δίκτυον der Rec. (ACΔ) könnte Reflexion auf das Netz des Petrus (χαλάσω) oder, wenn nur ein Netz im Schiffe war, auf dieses sein; aber der Plural τὰ δίκτυα (אBDL) könnte nach V. 4 conformirt sein, ist jedoch stärker bezeugt.

**) Für διερρήγνυτο (Δ, A διερήγνυτο) lies διερήσσετο (אBL). Auch hier ist δίκτυον Correctur für δίκτυα (אBD).

2) Euth.: μὴ δυνάμενοι λαλῆσαι ἀπὸ τῆς ἐκπλήξεως καὶ τοῦ φόβου. Theophyl., Jans., Luc. ist aus V. 7 erschlossen. Schon Maldonat bemerkt dagegen: at potuit Petrus loqui cum Christo etc.

3) J. Grimm 2, 576 schließt umgekehrt, Petrus habe nach dem Vorhergehenden etwas Besonderes erwartet, „und da er dann plötzlich das Wunder .. sieht, was scheint natürlicher als daß er seinem Herrn zu Füßen sinkt" (577). Psychologisch ist dies schwer begreiflich! Vgl. Mt. 15, 33. 16, 8 ff. Die Analogie mit Jesaias 6, 1—5 paßt nicht, weil die Umstände ganz verschieden sind.

wie vorsichtig man in der Aufstellung eines Maßstabes für das Verständniß der Jünger sein muß. Auch ihnen war die Erscheinung Jesu eine schwer faßbare und allmählich erkennbare. Die Alten erklärten dieses Benehmen des Petrus aus seiner Demuth (Ambr. [1]), Cyr., Theophyl. u. A.), verbunden mit der Furcht vor der Anwesenheit Gottes, welche dem Sünder zum Unglücke gereichen könnte (Euth., Jans., Mald., Tol. [2]), Luc.). Letztere Ansicht ist bei den Neueren die herrschende geworden (de W., Mey., Reischl, Weiß u. A.), indem insbesondere auf die Furcht bei übernatürlichen Erscheinungen hingewiesen wird (1, 12. 2, 9. 1 Kön. 17, 18). Schegg und Hofmann erklären sich zwar entschieden dagegen, indem sie die Ursache nicht im Character des Wunders, sondern des Petrus, in der Demuth, Liebe, im Glauben desselben suchen. Das Wunder habe ihn beschämt, weil es ihm seine eigene Sündhaftigkeit zeigte. V. 5 komme ihm jetzt als eine schwere Sünde des Mißtrauens und Ungehorsams vor. Der Unterschied besteht aber nur darin, daß die Gefahr des Petrus weniger betont wird. Das Bewußtsein der Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit, welches durch das augenfällige Wunder geweckt worden war, äußerte sich bei dem stets rasch entschlossenen Petrus in der Bitte an Jesus, ihn zu verlassen, weil Heiliges nicht mit Unheiligem zusammenwohnen kann. ἀνήρ mit Participien und Substantiven verbunden oder allein gebraucht Lucas häufig (17, 12. 24, 19. Apg. 3, 14. 8, 27. Lc. 8, 41. 9, 38 u. A.). — V. 9. περιέχω = umschließen, erfassen (2 Sam. 22, 5. 2 Macc. 4, 16. Jos. B. J. 4, 10, 1). Die Griechen sagen θάμβος ἔχει (Born. p. 37). Zu θάμβος s. 4, 36. γάρ deutet an, daß Petrus nicht bloß für sich, sondern auch für die Genossen, welche von gleichem Schrecken ergriffen waren, gesprochen hat. ἄγρα s. V. 4. — V. 10. Die Zebedäiden werden neben den πάντες des vorigen Verses genannt, weil letztere die Genossen im Schiffe des Petrus waren. Sie werden nicht bloß nachträglich von Lucas zu dem in der Quelle vorgefundenen πάντας σὺν αὐτῷ hinzugefügt (Mey., Weiß), sondern als Hauptpersonen namentlich aufgeführt. Es könnte also eher eine Reminiscenz aus Mc. 1, 17 = Mt. 4, 19 sein (Holtzm.), wenn nicht die ganze abweichende Darstellung des Lucas auf weitere Quellen wiese. Die Zebedäiden waren Simon's Genossen, Theilnehmer (μέτοχοι), d. h. sie trieben mit ihm (und seinem Bruder Andreas) gemeinschaftlich die Fischerei, da zum ausgiebigen Betrieb ein größeres Personal nöthig war. Daraus ergibt sich leicht die Anwendung, daß sie zur Theilnahme an dem Geschäfte, das dem Petrus übertragen wurde, berufen worden sind. Dieses Geschäft bezeichnet aber Jesus als Menschenfischerei. ζωγρέω = lebendig fangen, dann allgemein fangen, im N. T. nur noch 2 Tim. 2, 26 [3]). Menschen fangen = für das messianische Heil gewinnen. — V. 11. Die Worte des Herrn an Petrus haben auch den κοινωνοῖς desselben gegolten, weßhalb auch diese alles verließen und Jesu nachfolgten.

Die allegorische Deutung legte Jesus selbst durch den Uebergang vom Bilde zur Sache nahe. Nach August. (quaest. II in ev. sec. Luc. qu. 2) bedeutet das Lehren Jesu vom Schiffe aus die Zeit, in welcher Jesus die Völker über die Macht

---

1) Admirabatur enim dona divina: et quo plus meruerat, hoc praesumebat minus. Cyr.: διὰ δειλίαν ἐπαινουμένην· ἔμαθε γάρ, κατὰ τὸν νόμον, ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου διαστέλλειν (Ex. 22, 26).

2) Dieser bezieht die Furcht speciell auf den drohenden Untergang der Schiffe als eine Folge der Sünden des Petrus.

3) Aristaen. ep. 2, 23: ἀντὶ ἰχθύων παρθένους ἐκ τῆς χέρσου ζωγρεῖς.

der Kirche belehrt, das Abfahren vom Lande das allmähliche Aufsteigen der Lehre vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Verständlichen zum Tieferen, das Hinausfahren auf die hohe See die Predigt an die entfernten Völker. Das Zerreißen des Netzes bezeichnet die große Menge der fleischlichen Menschen in der Kirche, durch welche Unfriede, Häresien und Schisma's entstehen, so daß eine solche Kirche zu Jesus zu sagen scheint: gehe hinaus von uns, weil ich ein sündiger Mensch bin. Indem aber Jesus dieses nicht that, sondern sie ans Ufer führte, zeigte er, daß die guten und geistigen Männer diese Gesinnung nicht haben und wegen der Sünde der Menge das kirchliche Amt nicht verlassen dürfen. Der Schlußsatz endlich könne das Ende der Zeit bedeuten, an welchem die Anhänger Christi das Meer der Welt gänzlich verlassen. Gregorius (Hom. 24) erinnert an Joh. c. 21 und findet hier die gegenwärtige Welt, in welcher Gute und Böse nebeneinander sind und die Häresien das Netz zu zerreißen drohen. Beda deutet die beiden Schiffe von der Beschneidung und Vorhaut. Die Anfüllung derselben dauert bis an das Ende der Welt. Das Untersinken bezieht sich auf die Zeit vor dem jüngsten Gericht (2 Tim. 3). Indem sich Jesus an Petrus allein wendet, zeigt er, was in der Kirche, deren Typus Petrus hat, täglich geschieht. Spätere (Euth., Theophyl.) deuten das Schiff des Petrus von der Synagoge, welcher Petrus und die Apostel Erleuchtung brachten, betonen den Petrus, welcher in der Kirche (seinem Schiffe) die Prärogative und den Primat hat und als Haupt der Kirche das Netz zuerst auswerfen muß (Jans.). Die Gehilfen sind Paulus und Barnabas, welche die Heiden in die Kirche einführen.

Sieht man vom Detail ab, so ist das Netz die Kirche (Mt. 13, 47), das Meer die Welt, die Fische die Menschen (Habak. 1, 14—17. Jer. 16, 16), welche durch die Apostel für den Glauben gefangen werden sollen. Dazu ist die göttliche Mission und Gnade nothwendig, ohne welche alles menschliche Ringen vergeblich ist (1 Kor. 3, 7). Aber auch im Netze finden sich gute und schlechte Fische, weßhalb die Gegenwart des Herrn bis zum Ende der Zeiten in der Kirche nothwendig ist, um sie gegen die Versuche, das Kleid der Einheit und Reinheit zu zerreißen, in Schutz und Obhut zu nehmen.

§ 22.

Der Aussätzige und der Gichtbrüchige.

5, 12—26 (Mt. 8, 1—4. 9, 1—8. Mc. 1, 40—2, 12).

Lucas lenkt nach der Unterbrechung durch 5, 1—11 wieder in die Reihenfolge des Marcus ein. ἐν μιᾷ τῶν πόλεων weist auf 4, 43. 44 zurück, beweist aber wegen der Vorliebe solcher allgemeiner Angaben bei Lucas nichts für die historische Stellung. Matthäus hatte die erste Erzählung unmittelbar an die Bergpredigt angereiht und seine bestimmte Ausdrucksweise spricht für die Zusammengehörigkeit [1]), so sehr man auch die sachliche Beziehung zu der Bergpredigt anerkennen muß [2]). Die formelle Behandlung dieser Erzählung bei den 3 Sy-

1) Vgl. Mt. S. 247, wo aber irrigerweise gesagt ist, daß Lucas die Heilung nach Kapharnaum verlege. God.

2) Ambr.: et secundum Matthaeum primus hic post benedictiones a Domino sanatus inducitur, ut qui dixerat Dominus: non veni solvere legem, sed adimplere, ille qui excludebatur a lege, purgari se Domini potestate praesumens, non ex lege, sed supra legem esse gratiam indicaret, quae leprosi maculam posset abluere.

noptikern ist sehr instructiv. Denn neben der unverkennbaren gemeinsamen Grundlage bewahren alle ihren eigenthümlichen Sprachcharakter. Lucas steht dem Marcus näher, läßt aber die für Marcus charakteristischen Affecte (1, 41. 43) aus und nähert sich damit dem Matthäus (8, 3), mit dem er auch in κύριε V. 12, λέγων (εἰπών) V. 13, der Auslassung des ὅτι recitativum Mc. 1, 40 und des μηδέν V. 44 zusammentrifft [1]). Er steigert den Krankheitszustand, ohne den Zudrang in gleich starker Weise wie Marcus hervorzuheben und zu motiviren. Der Aussatz ist ihm ein Bild der Sünde des jüdischen Volkes. Da Jesus zum ersten Male von seinen Jüngern, die aus dem empfänglichen Theile der Juden auserwählt worden sind, umgeben ist, heilt er vor ihnen zuerst einen Aussätzigen, um ihnen zu zeigen, daß er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzuheben und das Volk Gottes zu verstoßen, sondern daß er vielmehr von seinem Volke verstoßen wird, weil er dasselbe von Sünde und geistiger Knechtschaft befreien will. Daß sie gerade an dieser schönsten Thätigkeit des Erlösers Anstoß genommen haben, beweist die Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen. Jesus schickt die Sündennachlassung voraus, weil diese den Hauptzweck seiner Sendung bildete, aber die einen bestreiten ihm das Recht hiezu, die andern vergessen über dem äußeren Wunder die innere Neuschaffung. Daß er weniger die Opposition systematisch schildern als vielmehr die Sündenvergebung hervorheben wollte, deutet Lucas schon damit an, daß er an der Spitze der Erzählung die Anwesenheit der Pharisäer und Gesetzeslehrer erwähnt, ohne einen polemischen Zweck vermuthen zu lassen. Die Pharisäer nennt er hier zum ersten Male. Trotz des engeren Anschlusses an Marcus ist auch hier der Einfluß des Matthäus bemerkbar (V. 18. 20. 23. 25).

V. 12 *). Ueber ἰδού bei allen 3 Synoptikern und καὶ ἰδού bei Mt. und Lc. s. Simons S. 29 f. Für das Quellenverhältniß ist es ohne Bedeutung πλήρης λέπρας = voll Aussatzes ist eine Steigerung wie 4, 38. Da die Aussätzigen in die Synagogen durften, so mußten sie auch Zutritt in die Städte haben [2]). Weil aber im Gedränge in der Stadt eine Annäherung nicht leicht möglich war, so ist der genaueren Darstellung des judenchristlichen Matthäus der Vorzug zu geben (Schegg). πεσὼν ἐπὶ προς. = προσεκύνει des Matthäus. κύριε wie Mt. 8, 2, Marcus vermeidet es, nicht bloß weil ihm, „der in dieses Prädicat schon das Höchste hineinlegt, was der Glaube von Jesus bekennt" (Weiß), dasselbe für den Standpunkt eines aus dem Volke in dieser Zeit noch zu viel schien, sondern weil er alles, was eine äußere Organisation verräth, vermeidet. Ein Zeichen historischer Treue (Simons) ist es nicht, denn nach dem Vorgange des A. T. war κύριε den Juden geläufig. Lucas gebraucht auch κύριος im historischen Stil und die Apostelgeschichte deutet 14, 22. 20, 28 die Organisation an, aber beide Schriften sind etwas später geschrieben und haben die geistige Bedeutung des

1) Dagegen ist δύνασαι Luc. 5, 12 kein Merkmal, da es auch Mc. 1, 40 beizubehalten ist und von T., Tg., H. aufgenommen ist. δύνῃ (Weiß, Simons) ist durch B allein nicht hinlänglich gesichert. Zu δύνασαι γαρ bei Bittenden s. Pass. 1, 727.

*) Statt καὶ ἰδών (ACDLΔ Tg.) lies ἰδὼν δέ (ℵB T., H.).

2) Nach dem Talmud waren ihnen nur die mit Mauern umgebenen Städte verboten (Lightf. 770). Gegenwärtig sind sie im Orient in eigenen Häusern außerhalb der Städte und dürfen sich verheiraten. Robinson (1, 404) kennt Hütten von Aussätzigen oder Kranken, deren Symptome denen der Elephantiasis ähnlich sind, innerhalb Jerusalems am Zionsthor.

Wortes vorausgesetzt. — V. 13 *). Vgl. Mt. S. 248. Mc. S. 110 f. Lucas übergeht das ἐκαθαρίσθη, welches noch auf den religiösen Standpunkt hinweist. — V. 14. Marcus steht dem Matthäus näher als Lucas. Dieser formt die Sätze besser und nimmt aus Marcus nur das ihm convenirende περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου (2, 22). Der Uebergang von der indirecten in die directe Rede: παρήγγειλε — δεῖξον wird von den Griechen häufig zur Belebung der Rede angewandt (Buttm. 330. Win. 63, 2, 539). εἰς μαρτύριον αὐτοῖς ist durch ein Komma vom Vorhergehenden zu trennen (T., Tg.) **) und mit προσένεγκε zu verbinden. Das Zeichen kann nicht den Priestern (Beng., God., Hofm.), sondern muß allgemein dem Volke gelten, welches durch das Opfer von der Reinsprechung ein Zeugniß erhält (Buttm. 93). Es wird aber dadurch zu einem Zeugnisse für Jesus, insofern nicht nur seine Wunderkraft bestätigt (Ambr.), sondern auch seine Rücksichtnahme auf die mosaischen Institutionen constatirt wird (Ambr., Chrys., u. A. God.) 1).

Die allegorische Auslegung vom geistigen Aussatz braucht kaum erwähnt zu werden. Das Verlangen des Aussätzigen nach Heilung soll für den Sünder eine Aufmunterung sein, zu dem zu eilen, welcher den Aussatz der Seele heilen, aber auch Leib und Seele in das ewige Verderben stürzen kann. Auch ihm werden von dem Stellvertreter Christi die tröstlichen Worte zugerufen: gehe hin, deine Sünden sind dir vergeben 2).

V. 15 ***). Διέρχομαι = verbreitet werden von einem Gerüchte (Thuk. 6, 46, Xen. An. 1, 4, 7). Vulg: perambulabat sermo. μᾶλλον = noch um so mehr, obwohl Jesus das Verbot gegeben hatte (sc. quam ante vgl. Mt. 27, 24. Joh. 5, 18 u. A.). „Mehr und mehr", weil der gefährliche Aussatz geheilt worden ist (Hofm.), ist zu nichtssagend und harmonirt nicht mit Mc. 1, 45. θεραπεύεσθαι ἀπό 8, 2, θεραπεύειν ἀπό 7, 21. Die Präposition ἀπό ist eine der am häufigsten sowohl im A. wie im N. T. und oft in einer vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichenden Weise gebrauchten Präpositionen (Buttm. 276). — V. 16. ἦν ὑποχωρῶν ist Umschreibung des Imperfects (Buttm. 268) und nicht gleich: er war im Begriff, darin begriffen (Mey., Weiß) oder: er befand sich, nachdem er sich zurückgezogen hatte (de W.) oder: er befand sich entweichend in den Einöden (Hofm.). Ebenso wenig ist αὐτός emphatisch, im Gegensatz zur Menge, sondern einfache Nennung des Subjects. ἐν kann entweder aus der Umschreibung mit εἶναι oder besser aus der bekannten Vertauschung der Vorstellungen der Ruhe und Bewegung erklärt werden. Da Lucas in der Parallele zu Mc. 1, 35 das Gebet wegließ und den Zudrang des Volkes schilderte, so kann er auch hier durch προσευχόμενος nicht der Darstellung des Marcus von seinen vergeblichen Versuchen, dem Volkszudrange zu entrinnen, die

---

*) Εἰπών (AΔ Rec., T.) ist nach ἐκτείνας conformirt, obwohl es bei Lucas gewöhnlich ist (9, 22. 19, 30. Apg. 4, 25. 7, 26. 18, 21. 19, 21. 24, 22), λέγων könnte zwar aus Matthäus sein, ist aber gut bezeugt (ℵBCDL Tg., H.).

**) D a b c ff² l q Tert., Ambr.: ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο. H. in margine.

1) Tolet verwirft alle sonst für das Verbot vorgebrachten Gründe und glaubt, daß nach Mc. 1, 45 das Verbot bloß ein temporäres war, um ohne Volksandrang die Stadt betreten zu können, weil Jesus vom Marsche und der Bergpredigt müde war.

2) Ambr.: ille in faciem procidit, quod humilitatis est et pudoris; ut unusquisque de suae vitae maculis erubescat: sed confessionem verecundia non repressit. Ostendit vulnus, remedium postulavit: et ipsa religionis et fidei plena confessio est.

***) Ὑπ' αὐτοῦ (C²Δ, ἀπ' αὐτοῦ Λ) ist Ergänzung.

Spitze abbrechen (Weiß). Hier bleibt der Individualität des Schriftstellers ihr Recht. Lucas schildert gern die gemüthlichen und ergreifenden Scenen aus dem Leben Jesu. Eine solche bildet aber der am einsamen Orte betende Heiland, welcher den Seinigen ein Vorbild gibt, damit auch sie vor und nach der Ausübung ihres Berufes durch das Gebet Gott um Gnade und Kraft anflehen und für seinen Schutz Dank sagen (Beda).

V. 17. Ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν = an einem der Tage, eines Tages (8, 22. 20, 1)[1]) steht analog wie ἐν μιᾷ τῶν πόλεων V. 12 und weist mit diesem auf 4, 43. 44 zurück. Beide Ereignisse fallen in dieselbe Zeitperiode. Die Formel knüpft nicht an einen bestimmten Aufenthalt, Kapharnaum (Schegg), an, denn die Ortsangabe V. 12 ist unbestimmt und nach 4, 42 hat Jesus Kapharnaum verlassen. Würden also Mt. 9, 1 und Mc. 2, 1 nicht Kapharnaum als Ort des Vorgangs nennen, so wären wir bei Lucas außer Stands, den Ort zu eruiren. In Ort- und Zeitangabe ist Lucas also ziemlich ungenau. Wäre aber ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν eine katechetische Formel (Schegg), so wäre ihr Fehlen bei den andern Evangelisten doch sonderbar, wenn auch die Traditionsströme verschieden waren. καὶ αὐτός steht nicht als Gegensatz zu den Pharisäern. Ueber diese vgl. Mt. S. 124. Lucas setzt sie als bekannt voraus (Apg. 26, 5. 22, 3)[2]). νομοδιδάσκαλος steht nur noch Apg. 5, 34 und 1 Tim. 1, 7. An letzterer Stelle bezeichnet es den christlichen Irrlehrer, welcher sich auf das Gesetz berief, hier ist es sachlich dem sonst von Lucas gebrauchten γραμματεύς gleich. Die Juden kennen nur den Titel γραμματεύς, der zuerst dem Esra beigelegt (Esr. 7, 6) und mit ἐν νόμῳ Μωϋσῆ erklärt wurde. Der Zusatz blieb schon im Buche Nehemia's weg. Geht man vom Wortlaute aus, so ist in νομοδιδάσκαλος mehr der Lehrer (Rabbi), in γραμματεύς der Gelehrte (ספר) des Gesetzes angedeutet (Schegg). νομικός steht dem γραμματεύς näher (Mt. 22, 35. S. 459). ἐκ πάσης κώμης = aus jedem Ort ist populäre Hyperbel. κώμη bezeichnet im Gegensatze zu Jerusalem jeden Ort außerhalb desselben. Mit καὶ δύναμις κ. ist die Heilthätigkeit Jesu feierlich charakterisirt. κύριος geht auf Jahve, nicht auf Christus. Denn allerdings gebraucht Lucas wie Johannes auch in der Erzählung das Wort κύριος von Jesus vor der Auferstehung (7, 13. 10, 1. 11, 39 u. A.), aber nie ohne den Artikel[3]). εἰς τὸ c. Inf. steht wie im Griechischen oft zur Zweckangabe mit Einschluß des Erfolges: die Kraft des Herrn war vorhanden (Euth.: ἦν παρ' αὐτῷ), daß er heilte (Buttm. 227). Das αὐτούς der Rec. müßte auf die der Heilung Bedürftigen unter der Menge bezogen werden (Win. 22, 3, 138). εἶναι εἴς τι = zu etwas dienen (Schegg) ist hier wegen des articulirten Infinitivs nicht anwendbar. Es hat überall den Dativ bei sich (1 Kor. 14, 22. Kol. 2, 22. Jac. 5, 3). „Er war eine Gottesmacht" (Hofm.) ist durch Apg. 8, 10 nicht gerechtfertigt, weil man hier noch mehr ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ als dort erwarten würde.

V. 18. Καὶ ἐζήτουν ist Uebergang in das Verbum finitum, nicht Nachsatz.

---

1) Unrichtig übersetzt Tolet prima dierum = dominica, denn dafür ist μία τῶν σαββάτων (24, 1) der hebraisirende Ausdruck.

2) Hieraus und aus Jos. B. J. 2, 8, 14. Antt. 17, 2, 4 schließt Hofmann mit Unrecht, daß die Ableitung von פָּרַשׁ = absondern, falsch sei. Denn eine Charakterisirung der Partei ist keine Etymologie ihres Namens.

3) In den Briefen läßt sich freilich nach dem Artikel nicht unterscheiden (Win. 19, 118), aber bei der Rückdatirung in die Lebenszeit war es doch anders. Dennoch hat auch bei Paulus das Wort vorherrschend den Artikel.

εἰσενεγκεῖν setzt die Anwesenheit Jesu in einem Hause voraus, welche aus Marcus bekannt ist. Vgl. δῶμα V. 19. — V. 19 *). Zu ποίας ist ὁδοῦ zu ergänzen (Buttm. 149. Win. 64, 5, 549). Der Genitiv findet sich im N. T. nur noch 19, 4. Die Griechen gebrauchen den Dativ: ὁδῷ = auf einem Wege (Krüg. 46, 5, 3). Deßhalb wollte Bornemann an beiden Stellen ποίᾳ und ἐκείνῃ corrigiren. Allein die Lesarten sind sicher. Der locale Genitiv steht nicht bloß auf die Frage wo?, sondern auch wodurch? z. B. bei den Verbis der Bewegung τῆς ὁδοῦ (Krüg. 47, 1, 1. II, 2, 46, 1, 2. Buttm. 149). Zum Weiteren s. Mc. S. 118, worüber Lucas nur durch ἀναβάντες hinausgeht. — V. 20 **). Die Anrede ἄνθρωπε = Mensch hat in der Regel etwas Verächtliches (Röm. 9, 20) oder Vorwurfsvolles (Luc. 22, 58. 60), wird aber hier für den Namen gebraucht (12, 14. Röm. 2, 1. 3) [1]). Wenn auch Lucas das (dorische, s. Mt. S. 267. Kühn. 285, 4) Perfect ἀφέωνται gebraucht, so läßt er Jesus doch nicht bloß „die (ihm von Gott ertheilte) Sündenvergebung verkündigen" (Mey., Weiß), denn es ist nirgends eine Andeutung von Gott, und Jesus konnte ganz wohl von der durch ihn ertheilten Sündenvergebung sagen: deine Sünden sind dir vergeben. — V. 21 ***). Die Pharisäer haben bisher alles ruhig mit angesehen, aber bei der Verkündigung der Sündenvergebung durch Jesus regte sich ihr religiöses Gewissen. Jetzt fiengen sie an zu überlegen (Tol.). Lucas schreibt hier γραμματεῖς, nicht weil er von Marcus abhängig ist (Holtzm., Mey., Weiß), sondern weil seine Leser durch das νομοδιδάσκαλοι V. 17 für die Kenntniß dieses terminus technicus vorbereitet waren. Lucas zeigt ja überall, daß er die Sprache auch da selbständig zu gebrauchen weiß, wo er von andern abhängig ist. Ein Mißverständniß der Pharisäer [2]) kann ich auch hier nicht zugeben (s. Mc. S. 121). Der Vergleich mit Nathan ist nicht stichhaltig, denn: und der Herr hat deine Sünden hinweggenommen (2 Sam. 12, 13) ist nicht identisch mit: deine Sünden sind dir vergeben [3]). Auch υἱός τοῦ ἀνθρώπου will nicht sagen, daß Jesus für sich das Recht der Sündenvergebung als Menschensohn (Reischl, Schegg, God.) beanspruche, sondern daß er als der Menschensohn dieses Recht besitze [4]). Die Pharisäer wußten freilich nicht, daß Jesus Gott ist,

---

*) Διά vor ποίας ist nur durch Min. bezeugt.

**) Αὐτῷ (ΑΔ) ist wie V. 5 Ergänzung. τῷ παραλυτικῷ (CD) ist aus Matthäus.

1) Aug. de cons. evv. 2, 25: quia homini dimittebantur peccata, qui hoc ipso quod homo erat, non posset dicere: non peccavi, simul etiam ut ille qui homini dimittebat intellegeretur Deus. Die Hebräer unterschieden zwischen Mensch und Sohn nicht besonders (Tol.). Lucas gebraucht ebenso γύναι 13, 12. 22, 57. Vgl. Mc. S. 120.

***) Statt ἀφιέναι ἁμαρτίας lies ἁμ. ἀφεῖναι (BDΞ).

2) Jans. 32, 207: remittuntur peccata, quae etiam prophetae et sancti cuiuslibet ex spiritu Dei loquentis verba esse poterant. Schegg.

3) Ambr.: quae (peccata) cum Judaei asserunt a solo Domino posse concedi, Deum utique eum confitentur, suoque indicio perfidiam suam produnt; ut opus astruant personam negant. Tol.: quod Pharisaei recte intellexerunt.

4) Jäger, Beiträge zur Evangelienauslegung. Heft 1. 1879. S. 1—17 sucht zu beweisen, daß „des Menschen Sohn" weder den Messias (Mey.), noch den idealen Menschen, den zweiten Adam (Kahnis), noch das Ziel der Menschheit (Hofmann) bezeichne, sondern von Christus selbst gebraucht sei, weil er von Herzen demüthig war. (Vgl. Aug. de cons. 2, 1.) Es ist freilich bekannt, daß בֶּן־אָדָם = Mensch häufig vorkommt, einige Stellen der Evangelien lassen sich dadurch erklären, aber die meisten verlangen gebieterisch einen Menschensohn κατ' ἐξοχήν. Vgl. dazu Hofmann u. Godet, welch letzterer aber wenigstens Dan. 7 mitgelten läßt. Im Namen Gottessohn schloß

aber sie mußten aus seinem Lehren und Handeln folgern, daß bei ihm eine Gotteslästerung unmöglich ist. — V. 22. Alle 3 Synoptiker haben ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, woraus hervorgeht, daß die Gegner ihre Gedanken nicht laut werden ließen. Dem scheint aber bei Lucas das λέγοντες V. 21 zu widersprechen, weßhalb Holtzm., Mey., Weiß hier wieder eine Abhängigkeit von Marcus erkennen. Aber λέγοντες kann = לֵאמֹר als bloße Einleitung des Satzes angesehen werden: sie fiengen an zu überlegen, nemlich u. s. w. Die h. Schriftsteller schrieben ja auch λέγειν ἐν ἑαυτῷ (3, 8. Mt. 3, 9. 9, 21) und εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ (7, 39. 16, 3. 18, 4. Vgl. Gesen. Lex. 58). — V. 23 *) stimmt fast ganz mit Matthäus 9, 5 überein. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Perfect ἀφέωνται, welches den Gegensatz des Vollbringens zu dem bloßen Sagen hervorhebe (Hofm.), weil sonst die Frage fast kindisch wäre. Nicht das Sagen an sich, sondern das Sagen mit dem Anspruch auf Wirkung gab den Anlaß zum Vorwurf. Hofmann erklärt ja auch das Vergeben auf Erden als ein wirkliches Vergeben. — V. 24 **). εἶπεν τῷ παραλελ. könnte Parenthese sein (Jans., Lachm., Bl., Weiß u. A. Win. 539. 576), ist aber auch als Nachsatz zu ἵνα εἰδῆτε erklärlich (Buttm. 330. Mt. S. 268). — V. 25 ***). Während Marcus das ungewöhnliche κράβαττος auch hier wiederholt, hat Lucas, der schon vorher κλινίδιον dafür setzte, die elegante Wendung: ἐφ᾽ ὃ κατέκειτο substituirt. κατακεῖσθαι ἐπί τι = auf etwas hingestreckt sein, liegen, nur hier im N. T., aber bei den Griechen [1]). An Marcus erinnert hier ἐνώπιον αὐτῶν, an Matthäus ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. — V. 26. Vgl. zu ἔκστασις das ἐξίστασθαι bei Mc. und zu ἐπλήσθησαν φόβου das ἐφοβήθησαν bei Mt. (9, 8 nach ℵBD). παράδοξα ist Erklärung des οὕτως bei Mc. παράδοξος im N. T. nur hier, aber bei den LXX und den Klassikern = τὰ παρὰ δόξαν ὄντα s. γινόμενα: das Unerwartete, Wunderbare.

§ 23.

Die Berufung des Levi und die Fastenfrage.

5, 27—39 (Mt. 9, 9—17. Mc. 2, 13—22).

Lucas verbindet beide Punkte der Ueberschrift enger miteinander als seine Vorgänger. Es läßt sich bei ihm auch der gleiche Grundgedanke in beiden nachweisen. Nachdem er im Vorhergehenden gezeigt hat, daß Jesus das Recht, die Sünden zu vergeben, beanspruchte und bewies, wollte er im Folgenden darthun, daß Jesus als Erlöser von der Sünde gerade solche auswählen mußte, welche entgegen den selbstgerechten Juden ein tiefes Sündenbewußtsein hatten. Jesus verkehrt mit den Sündern und beruft die Sünder, weil er Barmherzigkeit will und nicht Opfer, weil er gekommen ist die Kranken zu heilen, die Menschheit von Sünde und Elend zu befreien. Da aber hiezu ein neuer Geist nothwendig ist, so kann er seine Jünger nicht in den alten Formen wandeln lassen. Wie die

---

Jesus alles ein von dem er wußte, daß er für Gott sei, im Namen Menschensohn alles, was er fühlte, daß er für uns sei (1, 272).

*) Statt ἔγειραι (Δ) lies ἔγειρε (ℵABCDLΞ).

**) Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist vor ἐξουσ. ἔχ. zu setzen (BLΞ). παραλελυμένῳ ist gegen παραλυτικῷ (ℵCDLΞ) wegen der Parallelen beizubehalten.

***) Ἐφ᾽ ὃ ist beizubehalten, ἐφ᾽ ᾧ spätere Mjsc. Lachm.

1) Il. 24, 10. Vgl. Win. 49, 380 f. Krüg. 68, 42. Kühn. 447, 471.

alte Theokratie dem neuen Bunde, so müssen die Vertreter jener den Trägern und Stützen des neuen Reiches weichen. Daß es aber so kam war die Schuld der Juden jener Zeit, welche den Geist des A. T. verkennend im Buchstabendienst verknöchert waren, das jenseitige Reich der Seligkeit mit dem irdischen gelobten Lande verwechselten. Sie konnten auch keinen Theil der neuen Einrichtung brauchen, weil zwei verschiedene Prinzipien unverträglich miteinander sind. Godet findet hierin den ganzen Paulinismus ausgesprochen. Die erste Parabel enthalte die Doctrin des Paulus, die zweite die Ausdehnung seiner Evangelisation, die dritte das Prinzip seiner Methode — mild, schonend u. s. w. —, aber er deutet die Gleichnisse in der herkömmlichen Weise von den Jüngern. Da die beiden andern Synoptiker die zwei ersten Gleichnisse auch haben, so ist der Grundgedanke der allgemein christliche. Lucas, der in den Auslassungen und einzelnen Wörtern (ἐπιβάλλει V. 36, εἰ δὲ μήγε V. 37 und dem Zusatze V. 38) sich mit Matthäus berührt, geht doch über beide hinaus, weil er mit Paulus allerdings am meisten gegen die Verquickung des christlichen Prinzips mit den jüdischen Observanzen zu kämpfen hatte. Nach der richtigen Erklärung handelt es sich aber nicht um die Aufnahme einzelner Theile in das Christenthum, sondern um die Unmöglichkeit, auf dem Standpunkte der jüdischen Theokratie von dem Prinzip der christlichen Freiheit Gebrauch zu machen.

V. 27. Ἐξῆλθεν = er gieng hinaus sc. aus der Stadt (V. 17 = Mc. 2, 1). Die Volksbegleitung läßt Lucas mit Matthäus weg und in der Ortsangabe ist er wie häufig ungenau. θεάομαι = schauen, beschauen, sich ansehen, τινά = erblicken (Her. 1, 8, 11), also nicht: er faßte ihn beobachtend ins Auge (Mey., Lambr., God. [1]), Weiß). Wie Marcus nennt auch Lucas den vorapostolischen Namen Levi. Der Grund ist aber schwerlich die Rücksicht auf den Apostel Matthäus (Hier., Beda, Tol.), sondern die historische Genauigkeit (Jans.). Dagegen läßt er τὸν τοῦ Ἀλφαίου wie andere Namen aus. — V. 28 *). Lucas hebt das Verlassen alles Besitzes besonders hervor, wie er auch V. 11 ἀφέντες πάντα schreibt. Auch sonst betont Lucas die Nothwendigkeit der Entsagung auf den irdischen Besitz stärker als die andern Synoptiker. „Ungeschickt" (Mey., Weiß) wäre aber καταλιπὼν πάντα nur vor das ἀναστάς des Marcus aus V. 11 eingeschoben, wenn es äußerlich aufgefaßt werden müßte. Lucas kann aber wohl damit den inneren Act der Verzichtleistung auf Vermögen und Lebensstellung ausdrücken, dessen äußere Realisirung nachfolgte und mit ἀναστάς begann. Dafür spricht auch die gleich folgende Beschreibung des Gastmahles im Hause des Levi. Das Imperfect ἠκολούθει deutet die ständige Nachfolge an und ist ein weiterer Grund, hier eine Berufung zum Apostolat anzunehmen und Levi mit Matthäus zu identificiren. Eine „invitatio ad coenam" (Lambr.) ist aber ἀκολούθει μοι bei Marcus sicherlich auch nicht.

V. 29. Δοχή = Mahl (14, 13. Gen. 21, 8. 26, 30. Esth. 1, 3. 5, 4) [2]). Lucas beseitigt jeden Zweifel über das Haus, in welchem das Mahl gehalten wurde, indem er Levi als den Veranstalter nennt [3]). Denn darauf reflectirte er

---

1) Il arrêta ses yeux sur lui. C'est à ce moment qu'il se passa quelque chose de particulier et d'inexplicable entre eux.

*) Statt ἅπαντα lies πάντα (ℵBC*DLΞ). ἠκολούθησεν ist aus Marcus, ἠκολούθει BDLΞ.

2) Athen., Plut., Euth.: δοχὴν δὲ λέγει τὴν ὑποδοχήν, τὴν ἑστίασιν.

3) Mt. 9, 10: ἐν τῇ οἰκίᾳ, Mc. 2, 15: ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Bei Matthäus bezeichnet der Artikel den Gegensatz zu τὸ τελώνιον.

sicher nicht, daß der Zöllner, obwohl Gastgeber, im Hause Jesu zu Gast sein wollte (Hofm.). ἦν es war da (V. 17) [1]). πολύς ist also Adjectiv und vor τελωνῶν zu stellen (ℵBCDL). ἄλλοι — κατακείμενοι ist Umschreibung für ἁμαρτωλοί der andern, das Lucas nur aus dem Munde der Juden referirt (V. 30. 7, 34) oder mit besonderem Artikel gibt (15, 1). — V. 30 *). αὐτῶν ist ohne eine vorausgehende grammatische Beziehung gesetzt, also allgemein von den Juden zu erklären (Win. 22, 3, 138) [2]). Nach der richtigen Lesart kann es auf die Pharisäer bezogen werden (Bl., Weizs., God., Weiß u. A.). πρός bei γογγύζειν drückt nicht nothwendig die feindselige Absicht aus, weil Lucas diese Präposition bei den Verbis dicendi liebt. γογγύζειν, das Lucas hier allein hat, ist eine unwillige, entrüstete Klage über wirkliches oder scheinbares Unrecht (Mt. 20, 11. Joh. 6, 41. 61). Da die Beschwerde bei Lucas sich auf das Thun der Jünger bezieht (ἐσθίετε καὶ πίνετε), so will Lucas nicht die Feindseligkeit gegen die Jünger mehr hervorheben (Mey., de W., Schegg, Weizs. u. A.), sondern von dem Herrn ableiten. Dies entspricht auch dem Beschwerdepunkt in den folgenden Erzählungen. Der Verkehr der Jünger mit den Zöllnern und Sündern und ihr freieres Benehmen gegenüber den jüdischen Observanzen wird von den Gegnern scheinbar bona fide zum Angriffspunkt gewählt. Bei Heidenchristen konnten sie hiedurch nur empfohlen werden. Lucas führt die Jünger erst hier ein, weil er die selbstverständliche Begleitung der Jünger nicht wie die andern, namentlich Marcus, besonders zu bemerken für seinen Zweck nöthig hatte. διατί wie Mt. 9, 11. — V. 31 f. vgl. zu Mt. und Mc. Matthäus und Lucas schreiben statt des dem Marcus geläufigen λέγει das bessere εἶπεν. οὐκ — ἀλλά ist in beiden Sätzen wörtlich zu nehmen (Win. 55, 8, 461 f.). Freilich ist oft auch aus rhetorischen Gründen die absolute Negation statt der bedingten (relativen) gesetzt, nicht um reell (logisch) die erste Vorstellung schlechthin aufzuheben, sondern um alle Aufmerksamkeit ungetheilt auf die zweite zu lenken, so daß die erste gegen sie verschwindet [3]), aber im einzelnen Falle müssen darüber Text und Zusammenhang entscheiden. Diese sprechen an unserer Stelle für die erste Erklärung. Denn Jesus ist in der That nicht zur Berufung der Gerechten gekommen, weil es deren überhaupt keine gab und diejenigen, welche sich dafür hielten, wenn sie auch äußerlich gerecht erschienen, es doch innerlich am wenigsten waren. Denn die Gerechten des A. B. wie Zacharias und Elisabet, Symeon und Anna (Schegg, Hofm.) können doch nicht von Haus aus gerecht gewesen sein, sondern wurden respectu meritorum Christi durch ihren Glauben an die messianischen Verheißungen gerechtfertigt [4]). Lucas schreibt ἐλήλυθα = ich bin (nicht) da, um

---

1) Xen. An. 4, 2, 2: καὶ ὕδωρ πολὺ ἦν ἐξ οὐρανοῦ.

*) Die Stellung: οἱ γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρ. der Rec. (AΔ) ist nach Marcus und der gewöhnlichen Ordnung (V. 21) conformirt für οἱ Φαρ. καὶ οἱ γρ. (ℵBCDLΞ), αὐτῶν nach γρ. ist mit ABCLΔΞ beizubehalten und der Artikel vor τελωνῶν nach ℵABCDLΔΞ zu ergänzen.

2) Grot., Mey.: eius loci. Tolet: qui inter eos erant sc. inter turbam multam publicanorum et aliorum.

3) Win. l. c. 462 f. Buttm. 306. Fritzsche Exc. II in Marc. p. 773 sq.

4) Ambr.: est igitur (Ps. 10, 8. 36, 25) in lege iustitia, sed non est per legem iustitia . . iustitia enim legis sine Christo vacua est, quia plenitudo legis Christus est (Phil. 3, 5) . . Sed non Judaei iusti, quibus dicitur (Luc. 13, 28). Isti sunt iusti qui percutientem non repercutiunt, qui inimicum diligunt. Si sic non accipimus, invenitur contrarium: non veni vocare iustos. Sed illos non vocat qui se iustos esse dicunt (Rom. 10, 3). Ergo usurpatores iustitiae non vocantur ad gratiam; nam

u. s. w. (Win. 40, 4, 255). εἰς μετάνοιαν ist Zusatz des Lucas (Aug.), der scheinbar καλέσαι beschränkt (Mey., Weiß), aber doch der allgemeinen Bußpredigt (Mc. 1, 15) entspricht. Er gehört zu ἁμαρτωλούς, beweist aber nicht, daß die δίκαιοι wirklich gerecht sind wie die ὑγιαίνοντες (Mt. und Mc.: ἰσχύοντες) wirklich gesund sind (Hofm.), und kann also auch nicht die Ironie in der Antwort Jesu fortsetzen (God.) [1]). Der erste Ruf ergieng zur Buße und wieder ist es Lucas, welcher auf die bußfertige Gesinnung der Sünder einen besonderen Nachdruck legt. Eine bloße Einladung, mit Jesu mitzugehen (Scholt.), ist auch bei den anderen nicht gemeint.

V. 33 *). Das Subject zu οἱ δὲ εἶπαν ist dasselbe wie V. 30 und wie dort ist der Vorwurf hier, mit Matthäus und Marcus, nicht gegen den Herrn selbst, sondern gegen die Jünger gerichtet. Lucas läßt trotzdem οἱ τῶν Φαρ. stehen, weil dadurch die einzelnen Kategorien stärker hervortreten. Da διατί unecht ist, so muß der Satz affirmativ genommen werden. πυκνά ist adverbialer Accusativ (Win. 54, 1, 432) = häufig, eigentlich = dicht. δεήσεις = Bitten, Gebete ist auch 2, 37 mit νηστεῖαι verbunden. ποιεῖσθαι δεήσεις = Gebete verrichten (1 Tim. 2, 1 vgl. Phil. 1, 4). Das Medium ποιεῖσθαι steht im N. T. nur in geistiger Beziehung (Buttm. 167. Win. 38, 5, 240 Anm. 3). ἐσθίουσι καὶ πίνουσιν ist Erklärung zu οὐ νηστεύουσιν. — V. 34 **). Bei Lucas weist Jesus mit der directen Anrede: μὴ δύνασθε . . νηστεύειν; könnt ihr wohl . . zum Fasten anhalten? das Ungehörige des Vorwurfes entschiedener zurück [2]). ἐν ᾧ sc. χρόνῳ (Buttm. 71. Krüg. 43, 4, 7). — V. 35. Lucas setzt vor ὅταν ein καί, das aber nicht explicativ (Born., Bl., Weiß), sondern = und (de W., Mey., Schegg) als καί des Nachsatzes (Jer. 7, 32. 9, 25. 19, 6. 31, 31 u. A. Hofm.) zu nehmen ist. Im Affect erklären sich solche Zusätze, wie auch τότε einer ist, leicht. Lucas hat das καὶ τότε der Parallelen vertheilt. Er fügt dem τότε noch die Epexegese ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμ. bei (Buttm. 342). Vgl. 2, 1. Der Nachdruck liegt auf ἐκείναις. Hier kann also noch weniger als bei dem Singular des Marcus (2, 20) das Fasten auf den Tag der Wegnahme beschränkt werden. Schon ὅταν c. conj. Aor., das für das lateinische futurum exactum steht (Win. 42, 5, 289), weist auf die mit der Wegnahme beginnende Zeit der Trauer, des Kampfes, der Versuchung hin, in welcher die Jünger Jesu mit Fasten und Beten Sieg und Erlösung erflehen werden (Hofm.) [3]).

V. 36 ***). Zwar ist auch die vorausgehende Rede eine bildliche, aber die folgende hat weit mehr das Gepräge einer Gleichnißrede oder eines Denkspruches. Deßhalb leitet sie Lucas ein mit ἔλεγε δὲ καὶ παρ. (6, 39). Er wendet das

---

si gratia ex paenitentia, utique qui fastidit paenitentiam abdicat gratiam. Hil., Hier. u. A. Tolet leugnet die ironische Deutung.

1) Venir appeler à la repentence des justes, ne serait-ce pas absurd?

*) Διατί ist aus den Parallelen; es fehlt ℵ^a BLΞ.

**) Ἰησοῦς ist nach δέ mit den besten Zeugen zu ergänzen.

2) Beda: eleganter intimavit eosdem ipsos qui loquebantur fuisse facturos, ut lugentes ieiunarent filii sponsi, quoniam ipsi essent sponsum occisuri.

3) Die Erklärung vom Fasten der Seele, weil sie des Leibes und Blutes Jesu Christi entbehrt (Ambr.), wenn sie nicht wiedergeboren ist, „non historia, sed spiritualis est“ (Tol.).

***) Vor ἱματίου ist ἀπό und nach καινοῦ ist σχίσας zu ergänzen (ℵBDLΞ). Sie fielen wegen der Parallelen und der Verbindung des Genitivs mit ἐπίβλημα aus. Statt σχίζει und συμφωνεῖ lies σχίσει (ℵBCDL) und συμφωνήσει (noch A). τὸ ἐπίβλημα ist mit ℵBCL beizubehalten. Die Rec. läßt den Artikel mit D aus.

Gleichniß etwas anders, indem er statt des ῥάκος ἄγναφον das ἱμάτιον καινόν setzt und dadurch die Zweckwidrigkeit des Versuches verschärft. Denn der Verlust ist ein doppelter. „Niemand reißt einen Lappen von einem neuen Kleide ab und setzt ihn auf ein altes Kleid, andernfalls wird er das neue zerreißen (zerschneiden) und zum alten wird der Lappen von dem neuen nicht passen." Die active Fassung des σχίσει (Aug. [1]), Erasm., Tol., de W., Mey., Bl., Schegg, Reischl, God., Weiß, Hofm.) mit dem aus οὐδείς zu ergänzenden Subject „er", ist der activen Fassung mit Ergänzung des Objects παλαιόν [2]) und der intransitiven Deutung [3]) vorzuziehen. Die letzteren Erklärungen sind von den Parallelen beeinflußt. Zu dem elliptischen, zu einer stehenden Formel gewordenen εἰ δὲ μήγε = andernfalls, wenn aber (14, 32. 2 Kor. 11, 6) s. Mc. S. 134, der aber εἰ δὲ μή hat, Buttm. 336 f. Win. 64, 543. εἰ δὲ μήγε kommt auch bei den Griechen vor (Born. p. 95). Es ist stärker als εἰ δὲ μή. Zu der Erklärung trage ich nach, daß auch Ambrosius unter dem alten Kleide das Fasten versteht [4]). — V. 37 fast wörtlich nach Marcus. — V. 38 *). Wenn man Mc. 2, 22: ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς liest (S. 133 krit. Anm.), so hat Lucas nur βλητέον ergänzt, das aus Matthäus sich darbot. Aber jedenfalls läßt Lucas der negativen Abweisung in V. 37 hier die positive Begründung seiner Handlungsweise folgen. Wer auf dem Boden der alten Theokratie stehen bleiben will kann keinen Theil des neuen Lebens brauchen, wer aber ein Glied des neuen Bundes geworden ist, hat in allem, also auch in der Fastenpraxis das Recht, von seinem Geiste Gebrauch zu machen. Das neue Leben hat seine eigenen neue Formen. — V. 39 **). Lucas geht hiemit über die beiden anderen hinaus [5]),

1) Quaest. evv. 2, 18: dicit eos (discipulos) tamquam vetera vestimenta, quibus inconvenienter novus pannus assuitur, i. e. aliqua particula doctrinae, quae ad novae vitae temperantiam pertinet: quia si hoc fiat, et ipsa doctrina quodammodo scinditur, cuius particula, quae ad ieiunium ciborum valet, inopportune traditur.

2) „So wird das neue das alte zerreißen." Euth.: οὐ σχίζεται δὲ τὸ καινόν, ἀλλ' αὐτὸ μᾶλλον σχίζει τὸ παλαιόν.

3) „Das neue wird sich losreißen." Beng.: scindet se a veteri.

4) In eandem igitur formam series convenit praeceptorum, ne actus veteris et novi hominis misceamus; cum ille corporalis exterior opera carnis operetur, et hic interior qui renascitur, non versicoloram speciem veterum novorumque debeat habere gestorum, sed concolor Christo illum studio mentis imitari, cui renatus est in lavacro .. Ergo hic nova veteribus copulare: in Apostolo autem etiam novis vetera supervestire prohibemur, sed exuere vetus, novum sumere (2 Cor. 5, 2—4). Godet trifft mit Tolet zusammen, indem er den Geist und die Lehre des Evangeliums der ganzen theokratischen Einrichtung, in welcher noch die Jünger stehen, gegenüber hält. Die Deutung des neuen Lappens vom Fasten, nicht vom Standpunkt der Gegner, aber von dem Jesu aus, also vom „wahren Fasten", ist eine Halbheit, weil Jesus den Grund des jetzigen Nichtfastens schon angegeben hat. Die Jünger bleiben so immer noch das alte Kleid und die alten Schläuche! Dagegen ist der neue Lappen, welchen die Johannesjünger durch die von ihrem Meister verkündigte Nähe des Himmelreiches erhalten haben (Hofm.), um so weniger hoch anzuschlagen, als sie hier im Bunde mit den Pharisäern auftreten. Köstlin (S. 172 f.) erkennt hier eine Polemik gegen die Judenchristen, welche Juden und Christen sein wollten.

*) Καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται (ACDΔ Verss.) fehlt ℵBL. Wahrscheinlich aus Matthäus.

**) Der ganze Vers fehlt D a b c e ff² l Eus., H. [ ]. καί vor οὐδείς fehlt ℵᶜB. εὐθέως vor θέλει ist mit ℵBC*L zu streichen. Statt χρηστότερος (ACΔ It. Vulg.) lies χρηστός (ℵBL).

5) Vgl. Berach. f. 51 a: ist nicht der alte Wein vorzuziehen: הלא מירשן יפה הוא (Wünsche S. 426).

indem er das Bild, welches vorher sachlich gehalten war, persönlich wendet. Erklärt man, wie oben geschehen ist, V. 36—38 nicht von den Jüngern Jesu, sondern von denen des Johannes und der Pharisäer, so ist auch hier der alte Wein die alte theokratische Einrichtung, der neue Wein die Lehre Jesu, der neue Bund. Die Pharisäer und Johannesjünger sind so sehr an die alten Uebungen gewöhnt, daß sie nicht nur keine Befreiung davon erwarten, sondern glauben, daß dieselben im messianischen Reiche erst recht zur Geltung kommen werden. Wie derjenige, welcher einen alten milden Wein getrunken hat, nicht nach einem neuen, für den Geschmack herben Wein verlangt (Beda, Theophyl., Erasm., Beng., Mey., Reischl, Bisp., God., Weiß, Hofm. u. A., indem sie εὐθέως zum Theil stark betonen, s. krit. Anm.), so geht es ihnen [1]). Zwar kann dagegen eingewandt werden, daß dadurch der alte Bund als der bessere bezeichnet werde [2]), allein es handelt sich ja wie im Vorhergehenden um die Form, nicht um den Inhalt. Jesus spricht vom Standpunkte seiner Gegner aus. Dadurch werden freilich diese einigermaßen in Schutz genommen, aber eine solche Schonung liegt ganz im Geiste unseres Evangeliums. Die Vertheidigung ist doch nur eine relative. Denn für sie gilt dieser Satz nur, insofern sie den neuen Geist nicht aufgenommen haben. Das Fasten kann freilich wegen seiner Herbheit dem neuen Wein verglichen werden (Schegg), aber so taxiren es die Juden nicht und noch weniger kann es vom echt christlichen Geist so aufgefaßt werden. Wohl ist es auch dem Christen ein Zeichen der Trauer über die Abwesenheit des Erlösers, aber es wird versüßt durch die Hoffnung auf Vereinigung mit ihm. Nur das alte Gesetz als Ganzes kann vom christlichen Standpunkte aus als ein unerträgliches Joch bezeichnet werden (Apg. 15, 10).

§ 24.

Die Sabbatfeier.

6, 1—11 (Mt. 12, 1—14. Mc. 2, 23—3, 6).

Die Erzählungen von dem Streit über die Sabbatfeier bilden eine Erklärung zu dem im Vorhergehenden über den Gegensatz zwischen dem neuen Geist und den alten Formen Gesagten. Sie zeigen, daß die Juden so tief in der Buch-

1) Euth., Jans., Grot. bleiben auch hier bei den Jüngern Jesu stehen. Fr. Luc., Mald., a Lap., J. Grimm u. A. gehen darüber hinweg, sind aber dem Standpunkte nach hier mitzuzählen.

2) J. Grimm 2, 649 Anm. 1: „Unsere Parabel setzt aber voraus, daß der „neue Wein" an sich unvergleichlich besser, von besserer Qualität ist als der alte, mit dem er die Probe bestehen soll." Aber im Text steht das Gegentheil und es ist unbestritten, daß der Wein mit seinem Alter in gleichem Verhältniß zur Güte steht. Ein jüngerer Jahrgang kann allerdings edler und kräftiger sein (Schleierm.), aber der Text sagt: der alte ist gut. In umgekehrter Weise verstößt Wetsteins Erklärung gegen den Text: Pharisaeorum austeritas comparatur vino novo, Christi lenitas vino veteri. Schegg stimmt ihm der Hauptsache nach bei und beklagt sich, daß er hiemit allein stehe. In der Polemik hat er aber nur insoweit Recht, als er gegen die Meinung einer allmählichen Aneignung opponirt, sei es daß dieselbe auf die Jünger (Jans., Grot., Luc. u. A.) bezogen oder allgemein gedeutet wird (Tol., Reischl, God.). Dieser Grund verschwindet aber wenn εὐθέως gestrichen und χρηστός aufgenommen wird. Ganz richtig Cyrill: ὅτι δὲ ἀπαράδεκτα τοῖς τὴν νομικὴν ἔχουσιν ἀγωγὴν τὰ διὰ Χριστοῦ θεσπίσματα, καὶ ἀχώρητα πῶς εἰσιν ἀνθρώπων καρδίαις οὔπω λαχούσαις τὸν διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀνακαινισμόν, διαδείκνυσι λέγων ὁ κύριος, μὴ δύνασθαι ῥάκος ἱματίου κτλ.

stabengesetzesgerechtigkeit stecken, daß sie nicht einmal die vom Schöpfer dem Menschen mitgegebenen natürlichen Rechte zur Selbsterhaltung respectiren und durch das Verbot, am Sabbat wohl zu thun, den Zweck des Gesetzes in das Gegentheil verkehren. In ihrer Leidenschaft lassen sie sich durch Handlungen, welche die gesunde Vernunft nicht nur entschuldigen, sondern als Ausdruck reiner Sittlichkeit billigen und empfehlen muß, zur Feindschaft gegen Jesus fortreißen. Lucas folgt hier dem Marcus, denn Mt. 12, 5—7 konnte er wegen der Beziehung auf das A. T. nicht aufnehmen und Mt. 12, 11. 12 konnte ihm als Unterbrechung erscheinen, die er besser im Reiseberischt (14, 3. 4) unterbrachte. Doch hat er mit Matthäus den Zusatz Mc. 26 und 27 ausgelassen, V. 1 ἤσθιον aufgenommen und V. 6 ξηρά gesetzt.

V. 1 *). Δευτερόπρωτος ist ein sonst durchaus unbekanntes Wort, das philologisch nur nach dem Analogen δευτερέσχατος (Heliodor) und δευτεροδεκάτη (Hier. Ez. 45, 13) erklärt werden kann, denn δευτερογάμος, δευτεροβόλος, δευτεροτόκος sind keine vollständige Analoga. δευτερέσχατος heißt der Vorletzte, also δευτερόπρωτος der Zweiterste, d. h. der Zweite unter zwei Ersten. Wegen σαββάτῳ ist dies jedenfalls auf einen eigentlichen Sabbat zu beziehen. Da es sich aber um das Aehrenraufen handelt, welches nach der Darbringung der Erstlingsgarben am 2. Paschatage erlaubt war (Lev. 23, 10 ff. Jos. Antt. 3, 10, 5) [1]), so muß ein Sabbat zwischen Ostern und Pfingsten gemeint sein. Dies ist gegenwärtig allgemein zugegeben (W. Grimm, Zeitschr. für deutsche Theol. 1871. S. 69. J. Grimm 2, 703). Nimmt man nun den Sabbat der Paschawoche als den ersten an, so wäre der zweite Sabbat nach dem Pascha der zweiterste, oder wenn man den Paschasabbat nicht zählt, der erste der 7 Sabbate nach dem Pascha. Damit stimmt auch die Notiz des Eustathius, welcher wahrscheinlich mit Bezug auf unsere Stelle den ersten Sonntag nach Ostern den zweitersten Sonntag nennt [2]). Dies scheint mir noch die annehmbarste Erklärung zu sein, wenn man

---

*) Die Rec. δευτεροπρώτῳ ist bezeugt durch ACDΔ Mjsc. a ff² g¹·² Vulg. Goth. Syrp Arm. Cäsar., Epiph, Eus. Chron., Isid. Pel., Ambr., dagegen fehlt δευτ. ℵBL Min. b c e f** l q Cop. Syrsch et hr Aeth. Ar. Pers. und ist ausgelassen von Bleek, Mey., Holtzm., Sevin, Volkm., Weiß, Tg., H.; eingeklammert von Lachm., Tisch. Syn. In der ed. VIII hat es Tisch. mit der Bemerkung aufgenommen: at ut ab additamenti ratione alienum est, ita cur omiserint in promptu est. Nach den gewöhnlichen Grundsätzen der Kritik gewiß mit Recht, aber das Fehlen in den besten Handschriften ist doch nicht ohne Weiteres damit erklärt. Es ist auch möglich, daß eine unverständige Ergänzung von einem Abschreiber gemacht und von andern wegen ihrer Curiosität beibehalten wird. Und so ist es wenigstens erklärlich, daß einer wegen des ἑτέρῳ σαββ. V. 6 ein πρώτῳ ergänzte, mit Beziehung auf 4, 31 aber ein δευτέρῳ hinzufügte (Meyer). δευτέρῳ πρώτῳ lesen R. Γ. Min.

1) Doch könnte οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν auch auf das Schneiden des Getreides gehen.

2) Vit. Eutych. n. 95: μέχρις ἑβδόμης ὥρας τῆς δευτεροπρώτης κυριακῆς. Redslob, Ewald. Die gewöhnliche seit Scaliger gangbare Erklärung versteht darunter den 1. Sabbat nach dem 2. Paschatage (Casaub., Drus., Lightf., Schöttg., Neander, de Wette, Lübkert, Reischl, Wünsche), denn am 2. Paschatage (die δευτέρᾳ) wurden die Garben dargebracht und von ihm an die Wochen bis Pfingsten gezählt. Die zwischenfallenden Sabbate wurden von jener δευτέρᾳ an benannt. Der erste war δευτερόπρωτον, der zweite δευτεροδεύτερον u. s. w. Aber dies trifft doch nur in dem von Lightf. gewählten Beispiele aus dem Leben des Herrn zu, in welchem δευτέρᾳ wirklich am Sabbat war (?). Die alten Erklärungen weichen wesentlich hievon ab. Denn sie identificiren Sabbat und Festtag, bezeichnen den Schöpfungssabbat als ersten, das Pascha als 2. und die Octav des Pascha als 2. ersten Sabbat (Epiph.) oder den

überhaupt dem Lucas hier die Absicht unterlegen will, eine bestimmte, seinen Lesern bekannte Zeitangabe zu machen. Da aber seine Leser mit den jüdischen Fest- und Sabbatsordnungen unbekannt waren und er bloß bei großen Wendepunkten genauere Zeitangaben zu machen pflegt, so ist hier wahrscheinlich jede außerhalb des Zusammenhangs gelegene Deutung falsch und das Wort entweder interpolirt oder doch von Lucas nur wegen 4, 21 und 6, 6 gebildet. Eine Rücksicht auf die früheren Sabbatsgeschichten (4, 16. 31), denen gegenüber diese beiden zweite, und die erste unter diesen zweiterste wäre (Weizs., Weiß), ist sehr unwahrscheinlich (Weiß, God.). Bekanntlich erzählt Hieronymus in der ep. ad Nepotianum c. 8, er habe bei seiner Anwesenheit in Konstantinopel den Gregor Naz. um die Bedeutung des Wortes gefragt, aber zur Antwort erhalten, daß er die Erklärung im öffentlichen Vortrage unter dem Applaus des Volkes geben werde. Diese Ausweichung charakterisirt Hieronymus selbst mit: eleganter lusit. Auch Chrysostomus (Hom. 39, 1 in Mt.) weiß nichts darüber zu sagen, als daß ein Festtag mit einem Sabbat zusammengefallen sei. ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν = sie aßen indem sie mit den Händen rieben, d. h. sie aßen je die Körner, welche sie ausgerieben hatten. Die Speisebereitung ist dadurch nicht dem Erntegeschäft gegenüber als Spitze aufgestellt (Hofm.), sondern der Zweck des Aehrenpflückens angegeben, der bei Marcus übergangen, bei Matthäus durch ἐπείνασαν und ἐσθίειν bezeichnet wird. — V. 2 *). Der Vorwurf geht bei Lucas von einigen Pharisäern aus und ist direct an die Jünger gerichtet (5, 30). — V. 3 **). οὐδέ (Hofm.: οὐ δέ) ist negirtes καί = nicht einmal (Krüg. 69, 50. Kühn. 537, 833. Win. 55, 6 Anm. 1). In der Regel steht es ohne vorausgegangene Negation in der Mitte des Satzes und enthält die nachdrückliche Betonung desjenigen Begriffes, wozu es gestellt ist (Buttm. 316). Wenn sie so eifrig das Sabbatgesetz bewachen, so hätten sie dies gelesen haben sollen! ὁπότε ist sonst iterativ, hier = ὅτε (Buttm. 200). — V. 4 ***). ἔξεστι c. Acc. c. Inf. nur

---

dem Feste nachfolgenden gegenüber dem vorhergehenden Sabbat (Theophyl.) oder das Pascha selbst (Tit., Isid., Euth.). Aehnlich Hitzig: der 15. Nisan habe, weil der 14. auf einen Sonnabend gefallen, der 2. Sabbat (Lev. 23, 11) geheißen. Schegg hält gleich dem Sabbat nach Paraskeve (Matth. 27, 62) den Sabbat nach dem Pascha in der christlichen Gemeinde für den δεύτερος. Weil das christliche Pascha immer auf den Freitag fiel, so sei der δευτερόπρ. der Paschasabbat nach dem Paschahauptfest. Andere Annahmen sind: der 1. Sabbat des 2. Monats (Wetst., Storr, J. Grimm u. A.), der 1. Sabbat des 2. Jahres in einer Jahreswoche (Wiesel., Lambr.), der 2. Sabbat des Jahres, d. h. des bürgerlichen im Tisri gegenüber dem kirchlichen im Nisan (Capell., Lampe, God. u. A.), der 2. Sabbat des Kirchenjahrs (Hofm. nach dem κήρυγμα Πέτρου bei Clem. Strom. 6, 5 p. 760, wo der 1. Sabb. σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον genannt wird, aber daraus folgt σάββ. τὸ λεγ. δεύτερον). Am einfachsten wäre es, σάββ. δευτερόπρωτον für den zweiten Neumondsabbat zu erklären (Caspari, Chronologie. 1869. S. 12 f.), aber es fehlt der Beleg für diese Bezeichnung.

*) Αὐτοῖς (AC^{3}Δ) ist wahrscheinlich nach den Parallelen und der gewöhnlichen Verbindung ergänzt. Es fehlt ℵBC*L. ποιεῖν fehlt BD It. Vulg. Tg., H. und könnte aus Matthäus sein. Ebenso fehlt ἐν ℵBDL.

**) Statt ὁπότε der Rec. (A Mjsc. T.) lesen ℵBCDLΔ Tg., H. ὅτε, das aus den Parallelen stammen könnte, weil ὁπότε nur hier im N. T. steht. Ebenso ist in ℵBDL Tg., H. ὄντες nach αὐτοῦ weggelassen, doch könnte trotz der Parallelen dies in der Rec. auch ergänzt sein.

***) Ὡς (ℵ*ACΔ T.; Tg., H. [ ]) fehlt BD, ℵ^{c}L πῶς. Letzteres ist aus den Parallelen, fehlt auch bei Marcus in BD und ist ausgelassen, um die oratio directa eintreten zu lassen. Statt ἔλαβεν καί (AC^{3}Δ It. Vulg. T.) ist λαβών (BC*L Tg., H.) zu lesen; ℵD lassen beides aus. καί nach ἔδωκεν (ℵADΔ T.) könnte aus Marcus sein, es fehlt BL Verss. Tg., H.

hier im N. T. und 20, 22 (T., Tg., H.), aber hier und da bei den Klassikern (Krüg. 55, 2, 7. Kühn. 475, 592). Die Beziehung des οὓς auf ἄρτους (God.) geht wegen des Zwischensatzes nicht an und ist durch das Präsens ἔξεστι nicht geboten. Aus diesem Beispiel geht hervor, daß der Hunger das Motiv der Jünger war. Sie sind also durch das natürliche Gesetz entschuldigt, falls hier überhaupt die Verletzung eines positiven Gesetzes (Sabbatgesetzes) vorliegt [1]. — V. 5 rechtfertigt Jesus seine Jünger von seiner Stellung aus. Er als Menschensohn ist Herr des Sabbats, so daß er den Seinigen auch eine Uebertretung des Sabbats erlauben dürfte. Doch bringt es eben diese Stellung mit sich, daß kein Widerspruch mit dem bei der Schöpfung eingesetzten Sabbatgesetz entsteht, sondern eine Erklärung und Anwendung desselben im Geiste des Gesetzgebers erfolgt [2].

V. 6 *). Ἑτέρῳ σαββάτῳ könnte zwar trotz des fehlenden Artikels: am andern Sabbate heißen, kann aber auch = an einem andern Sabbate genommen werden. Dadurch ist πάλιν bei Marcus erklärt und kann auch eine Vereinigung mit Matthäus hergestellt werden (S. 321; anders Schegg 1, 274). δεξιά hat Lucas allein. Ueber die Bedeutung der rechten Seite s. Mt. 5, 29. S. 190. Die allegorische Beziehung auf die Synagoge (Hier.) [3]) kann aber nicht für den Paulinismus verwerthet werden (Scholten S. 162). — V. 7 **). Das Präsens θεραπεύει bezeichnet das Gewöhnliche, Herkömmliche. Zu εὕρωσιν vgl. 5, 19. — V. 8 ***). Lucas folgt dem Marcus, motivirt aber den Vorgang besser. Mit Rücksicht auf παρετηροῦντο V. 7 bemerkt er, daß Jesus ihre Gedanken kannte (5, 22) und darnach sein Handeln einrichtete. ἔγειρε erklärt er durch καὶ στῆθι und berichtet noch wie V. 10 die Ausführung des Befehls. — V. 9 ****). Lucas ist wieder ausführlicher als Marcus. Er schiebt ein ἐπερωτῶ ὑμᾶς ein, von dem er mit εἰ c. Ind. die Frage abhängig macht. Nach der Rec. wäre ὑμᾶς τι = ich werde euch etwas fragen zu verbinden, nach der Lesart ὑμᾶς. τί zu übersetzen: ich werde euch fragen (frage euch), was ist erlaubt? Statt ἀποκτεῖναι des Marcus setzt Lucas ἀπολέσαι, wodurch er den ethischen Charakter der Handlungsweise stärker betont (Aug. Quaest. 2, 7). κακοποιῆσαι = übelthun ist durch

---

1) Nach V. 4 hat D den Zusatz: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς μακάριος εἶ. εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. Dies mag „geistreich und freisinnig genug" sein (Mey., God., Weiß u. A.) ist aber nicht biblisch.

2) Ambr.: Christus autem novae gratiae manere designabat otium legis, opus gratiae. Den zweitersten Sabbat erklärt er von dem neuen Sabbat der Gnadenordnung: primum autem ideo, quia sabbatum illud ex lege solutum est, quod erat primum; et hoc primum factum est, quod secundo est constitutum. Vgl. Epiph. h. 51, 31.

*) Καί nach δέ fehlt ℵBL.

3) In Matth. 8, 13: Usque ad adventum Salvatoris arida manus in synagoga fuit Judaeorum, et Dei opera non fiebant in ea: postquam ille venit in terras, reddita est in apostolis credentibus dextera, et operi pristino restituta.

**) Παρετήρουν (ℵ Mjsc.) ist aus Marcus, παρετηροῦντο ABDLΔ; αὐτόν nach δέ (ℵABDL) aus Matth.; θεραπεύσει (BΔ) aus Marc., lies θεραπεύει u. κατηγορεῖν (ℵ*B).

***) Καὶ εἶπεν (AΔ) ist wegen des vorangehenden αὐτὸς δὲ ᾔδει Correctur, lies εἶπεν δέ (ℵBL) und καὶ ἀν. (ℵBDL) für ὁ δὲ ἀν. (AΔ). τῷ ἀνθρώπῳ (AΔ) ist aus den Parallelen, τῷ ἀνδρί ℵBL. Für ἔγειραι (Γ) lies ἔγειρε (ℵABLΔ).

****) Lies δέ (ℵBDL) statt οὖν, ἐπερωτῶ (ℵBL) für ἐπερωτήσω (ADΔ), ὑμᾶς εἰ (ℵBDL) für ὑμᾶς τι (Rec. nach Min.) oder ὑμᾶς τί (A). τοῖς σάββασιν (AΔ) ist aus den Parallelen, τῷ σαββάτῳ ℵBDL.

den Gegensatz des ἀγαθοποιῆσαι hervorgerufen. Wenn Wohlthatenerweisen oder Gutesthun eine Pflicht zu jeder Zeit, also auch am Sabbate ist, so ist die Unterlassung ein Uebelthun, eine Pflichtverletzung. Denn es ist selbstverständlich, daß Uebelthun nie erlaubt ist [1]). Die Pharisäer aber bedachten nicht, daß die Unterlassung des Wohlthuns ein Uebelthun wird. Es folgt also daraus nicht bloß: „Wohlthun ist am Sabbate (dem Ruhetage) da erlaubt, wo seine Unterlassung ein Uebelthun würde das nie erlaubt ist" (Schegg), denn die Bejahung des einen ist ebenso unbedingt als die des andern. Jesus will nicht bei der pharisäischen Exception stehen bleiben, sondern nur von derselben den allgemeinen Satz als nothwendige Folgerung ableiten [2]). — V. 10 *). περιβλεψάμενος erinnert an Marcus. Lucas hat es nur hier. Dagegen hat er mit μετ' ὀργῆς das andere Verbum des Affects (συνλυπούμενος) ausgelassen. — V. 11 **). ἄνοια = Unverstand, Thorheit, im N. T. nur noch 2 Tim. 3, 9, wo es aber mehr die Bedeutung: Wuth hat, weßhalb es auch hier gewöhnlich so erklärt wird. Doch paßt zu der mildernden Darstellung des Lucas die andere Bedeutung besser (Weish. 15, 18. 19, 3. Spr. 22, 15). Lucas bezeichnet das Nichtverstehen der Rede und Handlung Jesu als eine Thorheit. διαλαλέω = mit einem sprechen, πρὸς ἀλλ. (Pol. 23, 6, 9) = sich miteinander besprechen, ist schwächer als συμβούλιον λαμβάνειν, διδόναι oder ποιεῖν der anderen. Damit harmonirt, daß sie nicht wissen was sie thun sollen (vgl. Röm. 10, 2). ἄν c. Opt. in indirecter Frage nur bei Lucas (Buttm. 188, 17. Win. 42, 4, 289). Die Herodianer übergeht Lucas wohl mit Rücksicht auf 23, 7 ff.

II. Die Wirksamkeit Jesu mit den Jüngern in Galiläa.

6, 12—9, 50.

Lucas hat die Opposition der jüdischen Parteien nur insoweit berücksichtigt, als sie zur Darstellung des Entwicklungsgangs nothwendig war. So kam er nicht zu dem schroffen Abbruch des Marcus (3, 6), sondern überläßt die Gegner ihrer eigenen Rathlosigkeit. Daher braucht er auch die Motivirung (Mc. 3, 7—12) für die Apostelwahl nicht. Er geht vielmehr mit dem einfachen ἐγένετο zum Berichte über die im Vorhergehenden vorbereitete Constituirung der kleinen Gemeinde über, in welcher die Grundsätze der Gnade und Barmherzigkeit gegen die Armen und Sünder zur Durchführung kommen müssen. Ist er bisher in der Anordnung vorwiegend dem Marcusev. gefolgt, so macht er jetzt mit demselben die gleiche Wendung, schlägt aber doch seinen eigenen Weg ein (bis 8, 3) [3]),

---

1) Beda: non quod Deus summe bonus auctor mali nobis aut perditionis esse possit, sed quod eius non salvare scripturae consuetudine perdere dicatur.

2) Ambr.: in quo Judaeos redarguit Christus, qui malis interpretationibus legis praecepta violarent, aestimantes sabbato etiam a bonis operibus feriandum.

*) Εἶπεν τῷ ἀνθρώπῳ (אDL) ist aus den Parallelen, αὐτῷ ABDΔ. ἐποίησεν οὕτως ist nur durch spätere Majuskeln bezeugt (Lachm.), ἐποίησεν allein ABLΔ; אD Verss. ἐξέτεινεν. Statt ἀποκατεστάθη (B) lesen א^{c}ADLΔ ἀπεκατεστάθη. ὑγιής der Rec. und ὡς ἄλλη (AΔ; Lachm., Trg. [ ]) sind aus Matthäus.

**) Ποιήσαιεν (BLΔ; אΛ ποιήσειεν) ist gegen die dorische Form der Rec. ποιήσειαν gut bezeugt.

3) Nach Weiß (Matth. S. 337) ist 6, 20 — 8, 8 Einschaltung aus der Quelle. Holtzmann (S. 220) verlegt 6, 20 — 7, 10 in die Quelle A (Urmarcus), 7, 11—17 in eine besondere Quelle, 7, 18—35 in Λ (Logia), 7, 36—50 in eine besondere Tradition und 8, 4—18 wieder in A. 7, 11—8, 3 ist ihm die „kleine Einschaltung".

indem er sich vielfach mit Matthäus berührt und einen großen Abschnitt des Marcusev. (6, 45—8, 26) ganz beiseite läßt. Die Apostelwahl ist eigentlich nur die Motivirung für die Bergpredigt (6, 17—49), welche sachgemäß die Gesetzgebung für die neue Gemeinde enthält, aber in ihrer Abweichung von Matthäus den ganzen Charakter des Evangeliums zur lebendigen Anschauung bringt. Der Anschluß an die Norm des alten Gesetzes sammt der detaillirten Aufzählung fehlt. Anstatt dessen gibt hier Jesus eine Darstellung seiner Lehre und Forderungen, welche der dem natürlichen Sittengefühl zugethane Mensch als sein Ideal erkennen und die von Noth und Elend heimgesuchte Menschheit als Befreiung aus den vielfachen Fesseln der Leidenschaften und Weltfreuden und Weltschmerzen begrüßen mußte. Im siebten Kapitel aber, in welchem die Erzählungen von der Auferweckung des Jünglings von Nain (7, 11 — 17) und der Salbung (7, 36 — 50) dem Lucas eigenthümlich sind, gibt Lucas eine Anwendung dieser Grundsätze auf verschiedene Gesellschaftsklassen und sociale Zustände, nicht einen Bericht von dem Eindrucke dieses Auftretens (Nösg.). Er beginnt mit der Barmherzigkeit gegen einen demüthigen, gläubigen Heiden, welchem selbst die Juden ihre Fürsprache leihen, und endigt mit der Bekehrung einer Sünderin, welche ihr Glaube gerettet hat. Die arme Wittwe von Nain wird in ihrer Trauer getröstet, der Pharisäer Simon wenigstens liebreich zurechtgewiesen. Die Gesandtschaft des Täufers aber gibt Gelegenheit, die Demuth als Grundbedingung des Zutritts zum messianischen Heil zu proclamiren. Das Volk und die Zöllner rechtfertigten Gott, die Pharisäer und Gesetzeslehrer verwarfen den Rathschluß Gottes. Doch werden diese, wie die Geschichte der Salbung zeigt, milde behandelt. Der dunkle Schatten der Opposition tritt auch sonst in den Hintergrund. Der Streit über die Waschungen (Mc. 7, 1—23) und die Begegnung mit der chananäischen Frau (Mc. 7, 24—31. Mt. 15, 21—28) fielen deßhalb weg und damit zugleich die Heilung Mc. 7, 32—37, deren Detail für Lucas nicht die gleiche Wichtigkeit hatte wie für Marcus. Dagegen werden in schöner Vereinigung die durch innige Liebe dem Herrn verbundenen Frauen vorgeführt (8, 1—3) und im Parabelvortrag die Jünger als die Träger der christlichen Erkenntniß genannt (8, 4—18). Selbst Mutter und Geschwister haben bloß insofern an Jesus theil als sie ihm durch gläubiges Anhören und demüthigen Gehorsam zugethan sind. Der Ausflug auf das jenseitige Ufer (8, 22—39) dient zur Stärkung des Glaubens für die Jünger, denen durch diese Erweiterung des Wirkungskreises zugleich der universelle Charakter des neuen Bundes angedeutet wurde. Die Heilung der blutflüssigen Frau und die Erweckung der Tochter des Jairus (8, 22 — 56) führen parallel mit Marcus bis zur Aussendung der Apostel. Man kann also das im 8. Kapitel Erzählte als besondere Vorbereitung der von der großen Menge mehr und mehr abgesonderten Jünger für ihren Beruf betrachten. Das 9. Kapitel aber (9, 1 — 50) bringt den Abschluß der Jüngerunterweisung in Galiläa. Aussendung und Rückkehr werden kurz erzählt. Letztere gibt zur Brotvermehrung Veranlassung, in welcher die Jünger die Barmherzigkeit und Macht des Meisters so schön kennen lernten. Es folgt das Bekenntniß des Petrus, die erste Leidensweissagung, die Verklärung mit der Heilung des besessenen Knaben, die zweite Leidensweissagung und der Rangstreit. In kurzer, gedrängter Darstellung ist damit Lucas schnell zu dem Endpunkt der galiläischen Wirksamkeit gekommen, so weit sie von den beiden andern Synoptikern berichtet ist. Er drängt so sehr zu diesem Abschlusse, daß er nicht bloß die schon oben durch andere Rücksichten motivirten Auslassungen macht, sondern auch

die zweite Brotvermehrung, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und die Blindenheilung zu Bethsaida wegläßt.

A. Die Gründung der neuen Gemeinde.

6, 12—49.

§ 25.

Die Apostelwahl.

6, 12—16 (Mc. 3, 13—19).

Während Matthäus (12, 15) Jesus den Plänen der Pharisäer aus dem Wege gehen läßt, berichtet Marcus (3, 7 ff.) von dem ungeheuren Volksandrange, welcher um den an den See hinabgezogenen Jesus stattfand. Lucas dagegen geht unmittelbar, wenn auch mit einer allgemeinen Zeitbestimmung, welche den Zusammenhang offen läßt, zum Bericht über die Apostelwahl über. Die Schilderung der Volksscharen hat er wohl nicht bloß deßhalb an das Ende des Berichtes verlegt, weil er auf die Wahl die Bergpredigt folgen lassen wollte (Mey., Lambr., Weiß, Simons), sondern auch weil er die Jünger als eine treue, anhängliche Gemeinde den unempfänglichen, rathlosen Parteien entgegenstellen wollte, während Marcus nach Mt. 9, 31 ff. die Apostelwahl damit motivirte. Daran reiht sich dann allerdings die Schilderung des großen Zudrangs und der erhöhten Wunderthätigkeit Jesu gut, weil sie Jesus, nachdem die Streitigkeiten vorderhand in einer Sonderung ihren Abschluß gefunden haben, nun ganz in der Mitte seines Reiches und der Ausübung seines Berufes zeigt. Mitten im Kreise der Säulen des neuen Reiches und der leiblich und geistig Leidenden eröffnet jetzt Jesus seine Rede, welche die Lösung der schwierigen socialen Frage enthält. Demgemäß wird auch die Einleitung zur Wahl ganz im gefühlsvollen, rührenden Tone des Lucas gegeben. Jesus zieht sich auf den Berg zurück, um zu beten (3, 21. 5, 16), und verharrt die ganze Nacht im Gebet. Dieses Gebet hat gewiß hauptsächlich denen gegolten, welche er auswählen wollte, ihrer Aufgabe, seiner Kirche. Der Act der Wahl ist ein ungemein wichtiger, für die weitere Entwicklung grundlegender Act[1]) in dem vom Vater beschlossenen Erlösungsplane.

V. 12. Ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις = in diesen Tagen, verbindet etwas genauer als ἐν τ. ἡμ. ἐκείναις (D. It. Vulg.), obwohl es immer noch unbestimmt genug ist. τὸ ὄρος = der Berg im Gegensatz zur Niederung. ὄρος hat im N. T. immer den Artikel bei sich, wenn keine nähere Bestimmung hinzugefügt ist. διανυκτερεύω = durchnachten, die ganze Nacht zubringen, nur hier im N. T., aber bei den späteren Griechen und mit νύκτα Xen. Hell. 5, 4, 3. τοῦ θεοῦ ist Gen. obj. = zu Gott (Win. 30, 1, 174 f.). — V. 13. Lucas spricht es deutlicher als Marcus aus, daß Jesus den weiteren Kreis der Jünger zu sich berief, um daraus die Zwölfe zu erwählen. ἐκλέγεσθαι ist term. techn. für die Auswahl zu einem bestimmten Zwecke oder Berufe, besonders von der göttlichen Berufung (1 Kor. 1, 27). Lucas erwähnt die gleichzeitige Bezeichnung als Apostel, welche Matthäus und Marcus erst und nur bei der Aussendung anführen. Dieselbe kommt auch im Johannesev. nicht vor, aber in unserem Evangelium 5 mal,

---

1) Ambr.: quid te facere convenit, cum vis aliquod pietatis officium adoriri; quando Christus missurus apostolos, oravit prius, et solus oravit?

ein Beweis, daß Lucas die spätere Bedeutung des Namens für die Apostel am besten würdigte, wie denn auch sein Meister am meisten im Apostolat gewirkt hat. Der Aorist ὠνόμασεν gibt aber wie V. 14 über den Zeitpunkt nichts an. προσφωνέω c. Acc. ist bei den Griechen gewöhnlich = anreden (Pass. 2, 1235. Kühn. 423, Anm. 6, 354), begrüßen, dann bei Namen rufen; hier = herbeirufen. — V. 14 *) f. Zu den Namen vgl. Mt. S. 248 f. Mc. S. 155 f. In der Reihenfolge geht Lucas mit Matthäus, nur stellt er Thomas und Matthäus um und setzt Simon den Eiferer vor Judas Jacobi (Thaddäus), wohl um beide Judas nebeneinander zu stellen. Er vermeidet bei der Namengebung des Petrus die Härte des Marcus [1]), wenn er auch im Uebrigen die sämmtlichen Accusative als Apposition zu δώδεκα bringt und erst V. 17 im Satz weiter fährt, denn bei Marcus sind die Accusative noch viel weiter vom regierenden Verbum ἐποίησε entfernt. Daß er aber hier überhaupt die Namengebung des Petrus berichtet, obwohl er schon 5, 8 Σίμων Πέτρος geschrieben hat, kann doch nicht durch die Bemerkung des Marcus veranlaßt sein, sondern erklärt sich aus Joh. 1, 43 und der späteren Zeit, wo man an den Namen Petrus gewöhnt war. Lucas anticipirt auch sonst. Daß er vor Σίμωνα das πρῶτος des Matthäus wegläßt kann mit Nichten antijudaistisch gedeutet werden (Scholten S. 163), da Marcus vorausgegangen ist. Dieselbe Bewandtniß hat es mit der Weglassung des Beinamen Boanerges (Mc. 3, 17), der an sich schwer verständlich schon wegen seiner aramäischen Form dem Lucas nicht convenirte. In der Aufzählung der ersten drei folgt er dem Matthäus, während er die Voranstellung des Johannes (Apg. 1, 13) schon 9, 28 vorbereitet. Die Ordnung nach der Berufung fordert die Nebeneinanderstellung der Brüderpaare. Die Aenderung ist durch Rücksichten auf die Stellung veranlaßt. Zu dem Genitiv Ἰακώβου (vgl. Mt. S. 286) bemerkt Meyer-Weiß, daß Bruder des Jacobus ohne allen exegetischen Grund sei. „Am wenigsten sollte man Jud. 1 anführen, wo sowohl Judas als Jacobus leibliche Brüder des Herrn sind. Gegen die Ergänzung von ἀδελφός aber ist, daß für dieselbe ein besonderer Nachweis vorliegen müßte (wie Alciphr. ep. 2, 2), widrigenfalls bei dem gewöhnlichen υἱός wie V. 15 stehen zu bleiben ist." Die Frage über die Brüder Jesu ist aber sehr bestritten. Jedenfalls beweist Jud. 1, daß auch eine Näherbestimmung eines nomen proprium durch die Nennung des Bruders gegeben wurde, wenn auch dort ἀδελφός beigefügt ist. Da aber der Genitiv der Casus der Abhängigkeit ist, jede Verwandtschaft aber eine Abhängigkeit involvirt, so fehlt auch ohne ἀδελφός kein Begriff. „Nur, was der Genitiv ganz im Allgemeinen ausdrückt, bleibt dem Leser nach Maßgabe der geschichtlichen Verhältnisse genauer zu bestimmen überlassen" [2]). Daher kann ein Apostel, wenn sein Bruder besser bekannt war als sein Vater, auch nach jenem benannt werden. Daß dies bei Jacobus nach der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen zutrifft, bedarf keines Beweises. Ein Miß-

---

*) Die Rec. hat die Apostel paarweise verbunden, aber nach den besten Zeugen ist überall καί aufzunehmen. Auch vor Ἰάκωβον hat καί die Codd. אBDLΔ für sich. — V. 15. τὸν τοῦ Ἀλφαίου ist aus den Parallelen, Ἀλφαίου אBL. — V. 16. Statt Ἰσκαριώτην (אcAΔ) lies Ἰσκαριώθ (אBDL). καί vor ἐγένετο ist aus den Parallelen, es fehlt אBL.

1) Scholten S. 163 hält dies für eine „Abschwächung" der Verleihung des Ehrennamens, hat aber S. 23 selbst bemerkt: „die verkehrte Construction (Marc. 3, 16) wird von Lucas 6, 14 in Ordnung gebracht."

2) Win. 30, 3, 179. Krüg. 47, 5, 2. Kühn. 403, 227 f.

verständniß war also bei den Lesern des Lucas nicht zu besorgen [1]). ζηλωτής ist Uebersetzung von Καναναῖος (Mc. 3, 18). ζηλωτής = קַנָּא wird Gott als Eiferer für seine Sache (Ex. 20, 5. Deut. 4, 24) genannt. Später wurde dieser Name den Eiferern für das Gesetz beigelegt (4 Macc. 18, 12. Jos. B. J. 4, 3, 9. 5, 1. 6, 3. 7, 8, 1). προδότης = Verräther (2 Macc. 5, 15. 3 Macc. 3, 24. Apg. 7, 53. 2 Tim. 3, 4) von Judas nur hier, sonst παραδιδούς oder παραδούς (vgl. Buttm. 255), ein Zeichen der späteren Abfassung.

§ 26.

Die Bergpredigt.

6, 17—49 (Mt. c. 5—7).

Ueber das Verhältniß unserer Rede zur Bergpredigt des Matthäus s. Mt. S. 159. Ich halte auch jetzt noch beide für identisch und die des Matthäus für die ursprüngliche. Für die erste Thesis sprechen Anfang und Schluß und viele andere Berührungspunkte so entschieden, daß wenn man auch im einzelnen bei Jesus Wiederholungen annimmt, doch das Ganze als solches davon unberührt bleibt. Die meisten alten Exegeten haben sich auch hiefür ausgesprochen. Auffallenderweise unterscheidet hier Beda entgegen seinem Vorbild Ambrosius zwischen der Rede auf dem Berge bei Matthäus und der in der Ebene bei Lucas [2]). Die zweite Thesis wird durch die Vergleichung des Inhalts und den Charakter beider Evangelien bewiesen. Jesus mußte als Messias und Lehrer unter den Juden sich über seine Stellung zum A. T. und zum theokratischen Leben aussprechen, ob er es nun am Anfang oder erst nach der Entwicklung der Opposition gethan hat. Dies war er den Juden und seinen Jüngern schuldig. Die Rede des Matthäus entspricht daher allein den historischen Verhältnissen vollständig [3]). Die des Lucas zeigt schon durch Vermeidung der judaistischen und legalen Punkte den fortgeschrittenen späteren Standpunkt. Dagegen ist zuzugeben, daß die Stellung der Rede bei Matthäus anticipirt ist. Lege ich auch keinen großen Werth auf die Sentenzen über Feindseligkeiten und Verfolgungen, da dieselben einen prophetischen Charakter haben, so ist doch die großartig angelegte Rede für den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit und die Zeit nach der ersten Berufung der Jünger zu einschneidend und prinzipiell entscheidend, als daß

---

1) Vgl. über die Verwandten Jesu das von Grabe, Routh, Hilgenfeld, Zahn u. A. abgedruckte, aber vielfach bestrittene Fragment des Papias bei Anger, Syn. p. XVI und Index II p. XLII; Patr. ap. Lips. I p. 192.

2) Ac deinde cum descendisset, in loco campestri habuisse alterum similem, de quo Matthaeus tacet, Lucas non tacet, et utrumque sermonem eodem modo esse conclusum. Ebenso Euth., Tol., Ch. Krach, die mosaische Stiftshütte als Abbild des Himmels in den 8 Seligkeiten. 1875. S. 32. 208. Doch betrachtet er die Seligkeiten des Lucas als eine Aenderung der des Matthäus für das Verständniß des Volkes und tritt entschieden für die Identität der Reden ein (3. Theil. 1876. S. 22 ff.).

3) Umgekehrt machen Godet und J. Grimm gegen Matthäus den didaktischen Gesichtspunkt geltend, während Lucas eine Einheit und einen continuirlichen Fortschritt aufweise. Matthäus habe viele fremde Elemente eingeschoben (5, 23—26. 29. 30. 31. 32. 6, 7—15. 19. 25—34. 7, 6—11. 13. 14. 15—20. 22. 23. God.). Dabei gehen sie aber ohne Weiteres davon aus, daß die anderweitige Stellung dieser Elemente bei Lucas stets entscheidend sei. Ebenso verfährt Simons (S. 36 ff.) nach Weiß, obwohl er die Kenntniß der Matthäusrede voraussetzt. Aber Lucas sei vielfach den Logia gefolgt. Vgl. dagegen Weizs. S. 152 ff.

nicht kleinere Auseinandersetzungen und Reden vorausgegangen sein mußten. Bei Lucas ist dies anders. Er hat zuerst die Wirksamkeit Jesu ohne Begleitung der Jünger nach dem doppelten Erfolg dargestellt, daran die Jüngerberufung gereiht und die Ausübung des messianischen Berufes als Befreiung von Elend und Sünde im Kampfe mit den jüdischen Vorurtheilen geschildert, so daß alles vorbereitet war für die Scheidung, welche mit der Apostelwahl formell sanctionirt wurde. Das neue Israel mußte neue Träger, Lehrer und Verwalter haben. Ihre Aufgabe ist aber nicht auf Ehre und Herrschaft gerichtet, sondern sie sind bestimmt, unter Verzichtleistung auf die Annehmlichkeiten dieser Welt, in der Welt eine demüthige und leidensfreudige Gemeinde zu stiften, deren Hoffnung auf den Himmel gerichtet ist. Diese Aufgabe für die Jünger und die Gemeinde beschreibt aber Jesus in der Rede bei Lucas. Er charakterisirt seine und der Seinigen Stellung nicht zum alten Israel, sondern zur Welt überhaupt. Lucas knüpft nicht an V. 11 an, noch berücksichtigt er die Juden, indem er das Interesse verfolgt, zu zeigen, wie, warum die neue Lehre über Israel hinaus zu den Heiden gedrängt worden ist (J. Grimm, Einh. S. 373 f.), er hat weder Judenthum noch Pharisäerthum als Gegensätze im Auge, sondern er nimmt seine Stellung in der zu seiner Zeit vollendeten Thatsache des christlichen Universalismus. Darin liegt die charakteristische Eigenthümlichkeit der Rede bei Lucas, daß er das Reich Christi dem Reiche dieser Welt, die Gläubigen den Kindern der Erde, den Reichthum des übernatürlichen Lebens, welcher in den Augen der Welt mit Armut und Elend gepaart ist, den Schätzen und Genüssen des weltlichen Lebens gegenüberstellte. Daraus folgt für die Gläubigen ein Leben der Entsagung und Selbstaufopferung, aber auch ein weiter Spielraum für die Ausübung der wahren Nächstenliebe, welche selbstlos und ohne Hoffnung auf irdischen Gewinn ihres Amtes waltet. Die Liebe ist das Prinzip des neuen Gesetzes. Aber hierin zeigt es sich deutlich, daß Lucas (gegen Strauß, Schwegl., Holtzm.) und seine Quellen (Mey., Köstl. [1]), God.) vom Ebionitismus weit entfernt sind. Denn der Grund des Verzichts auf die Dinge dieser Welt liegt nicht in der Beschaffenheit derselben, sondern im Glauben an den Menschensohn (V. 22). Die Angeredeten sind Gläubige, welche nicht wegen ihres Standes an sich, sondern wegen ihres um Christi willen gewählten niederen Standes selig gepriesen werden. Es ist also unnöthig hier auf die Quellen zu recurriren und die Treue des Lucas in der Benützung derselben zu preisen (God.). Deßhalb ist bei der Erklärung unserer Rede der Text streng zu berücksichtigen und nicht die Bergpredigt des Matthäus beizuziehen. Ob Lucas die Sache so formirt oder ob er den Stoff auch in dieser Form aus schriftlichen (God.) oder mündlichen Quellen (Schegg) oder beiden (Grau) geschöpft hat, läßt sich nicht sicher entscheiden. Aber jedenfalls ist festzustellen, daß ältere Quellen diese Form nicht bieten, sondern sie erst mit dem Gange der Entwicklung erhalten konnten. Wir erkennen überall das paulinische Gepräge. Hier ist der Traditionshypothese zuzugestehen, daß Lucas der Tradition in der (paulinischen) Heidenkirche folgte, ohne daß er an eine „evangelische Treue“ gebunden war. Denn es ist nicht möglich, daß die Tradition

1) Die Benützung judenchristlicher Quellen zeige hier die auffällige Verwandtschaft mit dem Jacobusbriefe: 6, 20 = 2, 5. 6, 22. 23 = 1, 2. 12. 6, 24 = 5, 1 ff. 6, 25 = 4, 9. Dann auch 6, 20—23 (16, 14) = 2, 6. 7. Anderwärts noch 11, 41 = 1, 27. 12, 16—20 erinnere an 1, 10. 11. 16, 19—26 an 5, 3 (S. 220. 222). Nösgen, Stud. u. Kr. 1877. S. 493. Weizs. S. 211.

diese Stoffe im Detail fortpflanzte, sondern viel wahrscheinlicher, daß der Schriftsteller unter Benützung seiner Quellen mit Rücksicht auf Leserkreis und Zweck diejenigen Aenderungen anbrachte, welche er unbeschadet des wesentlichen Inhalts für die veränderten Verhältnisse für nothwendig hielt. Auch hier gilt das Wort: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig.

Die Rede wird gewöhnlich in 3 Theile zerlegt (Beck, Oosterzee, Reischl, J. Grimm, Achelis u. A.): 1) 20—26 das Glück der Kinder Gottes und das Unglück der Kinder dieser Welt. Seligkeiten (20—23) und Wehe (24—26). 2) 27—38 das Gebot der Feindesliebe und Nächstenliebe überhaupt als Prinzip der christlichen Handlungsweise. 3) 39—45 die Folgen der schlechten Erkenntniß und Leitung. 46—49 können als Schluß gelten. Die beiden ersten Theile werden auch als eine Abtheilung zusammengefaßt (Mey., Weizs., Weiß, Hofm.; zum Theil Schegg), insofern der zweite Theil den Jüngern die uneigennützige Feindesliebe, Nächstenliebe und Wohlthätigkeit als nothwendig darstellt, wenn sie die in den Seligkeiten versprochenen Belohnungen erwarten wollen. Verzicht auf weltliches Wohlbehagen und schlechthin selbstlose Liebe sind die Grundbedingungen der persönlichen Hoffnung, Selbsterkenntniß und Demuth die Voraussetzungen für eine ersprießliche Wirksamkeit in der Gemeinde. Dagegen erkennen Andere (Beda, Theophyl., Jans., Luc., Grau, God.) die Scheidung in V. 38 nicht an, sondern verbinden V. 39 ff. eng mit dem Vorhergehenden (God. 27—45). In der That ist diese Verbindung jener Trennung vorzuziehen, wenn man allgemein die Nächstenliebe als das Grundthema des Haupttheiles festhält und 39 ff. das Schülerverhältniß nicht zu sehr betont. Denn nachdem Jesus in den Seligkeiten und Wehen die Lage der Theilnehmer am Reiche geschildert hat, proclamirt er die Nächstenliebe als Gesetz des neuen Reiches, welches sich in den Werken der leiblichen (27—38) und geistigen Barmherzigkeit (39—45) bethätigen muß. Bilden auch die Apostel den engeren Kreis, so sind jedenfalls um sie die weiteren Jünger und um diese das Volk geschart. Für alle hat nach ihren Verhältnissen das neue Gesetz seine Geltung [1]).

V. 17 *). Καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν sc. nach der Auswahl mit den Zwölfen (V. 13). Ein Widerspruch mit Mt. 5, 1 liegt nicht vor, da gar nicht angenommen werden kann, daß Jesus ganz in die Thalebene herabgestiegen ist. Ebensowenig ist ἔστη im Widerspruch mit καθίσαντος Mt. 5, 1, da Lucas die Heilungen nachträgt. 4, 20 erwähnt auch Lucas das Sitzen während des Vortrags [2]). καὶ ὄχλος κτλ. gehört noch zu ἔστη. Lucas hebt die große Menge der Jünger hervor, wodurch Galiläa überflüssig wird, und nennt neben ihnen die Volksscharen. Er will also ebensowenig eine bloße Volkspredigt als Matthäus eine Jüngerpredigt oder umgekehrt geben. Einen mehr volksthümlichen Charakter hat aber die Rede des Lucas, weßhalb die Alten (Ambr., Beda u. A.)

---

1) Jüngerrede (Tol., Ritschl, Weizs. u. A.), für Jünger im weiteren Sinne (Weiß), für Jünger, aber vor den Ohren des anwesenden Volkes, welches mitanhören sollte, wie und was er seine Jünger lehrte (Beda, Lyr., Jans. u. A., Lambr., Hofm.), keine Jüngerrede, sondern an eine größere Gesellschaft (Schleierm., Holtzm.).

*) ℵBL Tisch. ergänzen nach ὄχλος ein πολύς.

2) J. Grimm, Leb. Jes. 3, 7 Anm. erklärt ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος mit: er stieg den Berg hinan und glaubt Jesus habe dies nur gethan, um leichter gehört zu werden. Aber weder ἀνέβη kann so erklärt (Mc. 3, 13. Lc. 9, 28) noch Lucas damit in Uebereinstimmung gebracht werden. Matthäus sagt allerdings nicht, daß ihm das Volk folgte, nennt aber im Anfang auch nur die Jünger als Zuhörer.

das Herabsteigen des Herrn allegorisch als eine Herablassung zum Verständniß des Volkes deuten. Idumäa (Mc. 3, 8) hat er wohl ausgelassen, weil es damals zu Judäa gehörte, das er durch πᾶσα verstärkt (Jos. B. J. 3, 3, 5). — V. 18 *). Wie Lucas mit Marcus zuerst die Heilung eines Besessenen berichtet hat (4, 38 ff.), so stellt er mit demselben auch hier die Heilungen der Besessenen voran. Matthäus hat hiefür keine Parallele, doch schickt er 10, 1 gleichfalls die ἐξουσίαν πν. ἀκ. voraus, während er 4, 24 die umgekehrte Reihenfolge einhält. ἀπὸ νόσων insofern die Krankheiten eine Belästigung verursachen (Win. 47, Anm. 3, 347f.). — V. 19 **). Lucas hat auch 5, 17 die Heilkraft des Herrn erwähnt. Daraus erklärt sich, allerdings nur nach äußerlicher Auffassung das ἐζήτουν ἅπτεσθαι. καὶ ἰᾶτο verbinden L., T., H., Ang., Meyer, Weiß u. A. eng mit dem Vorhergehenden, so daß δύναμις Subject wäre, Treg. setzt ein Komma und nach 5, 17 wohl mit Recht. Zum Schlusse der Aufzählung wird angegeben, daß er alle heilte.

V. 20—23. Die 4 Seligkeiten. Lucas begnügt sich mit 4 Seligkeiten, weil er nur die sociale Stellung hervorheben will. Er nennt die Armen, Hungrigen, Weinenden, Verfolgten, bespricht also bloß die Leiden, nicht die Thätigkeiten und Eigenschaften. In jenem drückt sich der Gegensatz zur Welt weit schärfer aus (1 Joh. 2, 16. Jans., Tol., Schegg, J. Grimm u. A.). Es ist also nicht genau, zu sagen, daß in diesen 4 jene 8 Seligkeiten des Matthäus enthalten seien (Ambr. [1]), Beda u. A.). Weiß sucht gar zu erweisen, daß nur die 3 ersten Seligkeiten des Lucas unter den ersten 7 des Matthäus, in welchen die Vollendung der jüdischen Theokratie ausgesprochen wird, echt seien (Mt. S. 166). Von einem ähnlichen richtigen Gedanken geht Karch aus: die Seligkeiten beziehen sich auf die Klassen des messianischen Reichs. Er glaubt, daß die 4 Gesetze des Sabbat- und Jubeljahres das Vorbild waren: 1) Die Armen durften von den Erträgnissen der Aecker der Reichen essen. 2) Die Schulden wurden nachgelassen. 3) Die Sklaven erhielten die Freiheit. 4) Es wurde das Gesetz vorgelesen (promulgirt). Diesen entsprechen die Armen, Trauernden, Sanftmüthigen, Hungernden und Dürstenden. Die 4 andern sind ihnen parallel und gelten von den höheren Ständen des Volkes. In Letzterem ist aber kaum beizustimmen und bei Lucas ist jedenfalls die geistige Deutung weniger am Platze [2]). Er tröstet die Armen, welche den Hauptbestand der apostolischen Gemeinden bildeten (1 Kor. 1, 26 ff. 2 Kor. 6, 10. Jac. 2, 5), mit dem Hinweis auf den Lohn desjenigen, der selbst die Armut und Niedrigkeit erwählte, um den Armen das Evangelium zu verkünden. Dazu paßt auch die directe Anrede gegenüber den sententiösen Makarismen des Matthäus, denn Lucas läßt Jesus nicht bloß zu seinen Zuhörern, sondern zu allen Gläubigen diese Trostesworte sprechen. Wenn auch Matthäus 5, 11 in die directe Anrede übergeht, so geschieht es doch erst nach dem Abschlusse

---

*) Statt ὀχλούμενοι (DΔ, vgl. Apg. 5, 16) lies ἐνοχλούμενοι (ℵABL), das nur hier im N. T. vorkommt. Hebr. 12, 15 ist aus Deut. 29, 18. καί vor ἐθερ. ist nach ℵABDL zu streichen.

**) Ἐζήτει (ADΔ) ist Correctur, lies ἐζήτουν (ℵBL).

1) Sed in his octo illae quatuor sunt, et in istis quatuor illae octo. Hic enim quatuor velut virtutes cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reservavit.

2) Darauf macht übrigens Karch auch aufmerksam, vgl. Die mosaische Stiftshütte 1, 149 ff. 201 ff. 3, 30 ff. Bei Matthäus handle es sich 1 u. 5 um die Güter des Leibes, 2 u. 6 um die Güter der Seele, 3 u. 7 um die Güter der politischen Gesellschaft, 4 u. 8 um das kirchliche Bekenntniß in Wort und Werk.

der 8 Seligkeiten zum Uebergang zu der Ermahnung an die Apostel. Damit hängt endlich auch zusammen, daß die Verheißungen mehr als zukünftige, im andern Leben zu verwirklichende dargestellt werden. Eine Verkennung der klaren Ausdrücke πτωχοί und πλούσιοι ist es aber, wenn man die geistige Armut und den geistigen Reichthum herausdeutet, und jene von den paulinischen Christen, diesen von den Gegnern erklärt (Scholten S. 44 f.), überhaupt Paulus zu den Zwölfen in Gegensatz bringt (An. S. 49 ff.).

V. 20. Der feierliche Eingang ἐπάρας . . εἰς τοὺς μαθητάς (vgl. Mt. 5, 2: ἀνοίξας τὸ στόμα) hat von jeher die Vermuthung erweckt, daß die Jünger angeredet seien. In erster Linie ist auch die Rede an sie gerichtet, aber der Inhalt setzt nicht bloß die Anwesenheit, sondern auch die Adresse des Volkes voraus. Die Wendung ist rhetorisch (16, 23. 18, 13. Mt. 17, 8. Joh. 4, 35. 6, 5 u. A.). οἱ πτωχοί ist Vocativ, vor dem man ὑμεῖς erwarten könnte, das in ὑμετέρα erscheint. Im N. wie im A. T. hat der Vocativ außer der Form des Nominativs sehr oft noch den Artikel bei sich (18, 11. 13. Röm. 8, 15. Kol. 3, 19. Jac. 5, 1. Buttm. 123. Win. 29, 2, 172). Zu πτωχοί ist nichts zu ergänzen (Ambr., Lyr., Jans. u. A. nach Mt.). Die Seligkeit ist eine Erklärung des Satzes: den Armen wird das Evangelium verkündet. Deßhalb ist aber auch τῷ πνεύματι nicht eine Epexegese des Matthäus (J. Grimm) und die ursprüngliche Rede nicht auf die Wehe angelegt. Das Präsens ἐστίν weist noch darauf hin, daß dieses Reich Gottes schon hienieden im Herzen des Menschen vorhanden ist, aber im Vergleich mit dem folgenden Futurum ist doch das eigentliche, jenseitige Reich der Seligkeit in erster Linie zu verstehen. Die Anrede schließt die Ausdehnung auf Arme jeder sittlichen Beschaffenheit aus. Die christlichen, zu geistig-sittlichem Leben erweckten Armen werden für ihren Verzicht auf das irdische Glück oder ihren geduldig ertragenen Mangel belohnt werden. ὑμετέρα ist Prädicat = ὑμῶν ἐστιν (Krüg. 51, 4, 8). — V. 21. οἱ πεινῶντες = die Hungernden sind gleichfalls arm, bilden aber eine besondere Klasse der Armen, welche die Noth besonders stark drückt. Ihrer jetzigen Entbehrung wird die reichliche Sättigung im jenseitigen Leben entsprechen. Trotz der Beibehaltung des sinnlichen Bildes kann natürlich keine sinnliche Belohnung gemeint sein. διψῶντες τὴν δικαιοσύνην läßt Lucas aus, weil er den geistig-sittlichen Charakter nicht wie Matthäus betont. οἱ κλαίοντες = die Weinenden repräsentiren eine andere Klasse der gedrückten Armen. Bei Matthäus stehen sie vor den πεινῶντες, weil dort der Hunger nach Gerechtigkeit genannt ist. — V. 22 erinnert an Mt. 5, 11, ist aber ausführlicher, wohl nach den schon gemachten Erfahrungen in der apostolischen Zeit. Zu μισήσωσιν und ἀφορ. vgl. Jes. 66, 5. ἀφορίζω = ausschließen sc. aus der Synagoge oder überhaupt aus der Kirchengemeinschaft (Joh. 9, 22. 12, 42. 16, 2). Der talmudische Ausdruck für diese Excommunication ist נִדָּה. Zu ὀνειδίσωσιν ist das vorangehende ὑμᾶς Object, denn das folgende ὄνομα (Beda) liegt zu weit weg und eine Steigerung zu ἀφορίσ. liegt ja schon im Worte: Haß, Ausschluß, Schimpf. Ein stärkerer Grad der Feindseligkeit wird mit ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ausgedrückt. Der Singular τὸ ὄνομα kann nicht collectiv von den einzelnen Namen der Christen (Bl., Mey., Schegg), sondern nur von dem allen gemeinsamen Christennamen erklärt werden (Ew., Hofm.). Dafür ist ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ. nicht störend (Schegg), denn dies bezieht sich auf den ganzen Vers. Aber auch an sich beweist es, daß nicht der Name des einzelnen, sondern der Name insofern er zum Menschensohn in Beziehung steht, in Betracht kommt. ἐκβάλλω nicht = hinauswerfen sc. aus der Gemeinschaft (Beda; Jos. τοῦ

τάγματος), indem der Name aus den Listen getilgt wird (Beza, God.), weil dies schon mit ἀφορίσ. gesagt ist. Die Deutung = ausbringen (הוֹצִיא) im Sinne von diffamiren (Grot., Beng., Schegg) wird empfohlen durch Num. 14, 37. Deut. 22, 19: κατειπεῖν τὰ πονηρά und ἐκφέρειν ὄνομα πονηρὸν ἐπί. ὡς vor πονηρόν an unserer Stelle ist bloß eine Nachhilfe der Construction. Deßhalb kann diese Erklärung nicht „wortwidrig" (Mey., Weiß) genannt werden. Ja sie scheint nicht einmal von der gewöhnlichen: wegwerfen im Sinne verächtlicher Verschmähung weit abzuliegen, denn dieses kann doch nicht bloß = nicht annehmen [1]), sondern positiv = verächtlich behandeln genommen werden und hat jedenfalls zur Folge die allgemeine Verachtung des Namens, aber nicht des persönlichen, sondern des Christennamens. Als Christen werden sie in bösen Ruf gebracht (Apg. 11, 26. 1 Petr. 4, 16. Beda, Jans., Luc., de W., Reischl, Ew., Sevin, Weiß). — V. 23 *). ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ. = an jenem Tage sc., an welchem euch dies zugefügt wird. σκιρτάω = hüpfen (1, 41. 44), = vor Freude hüpfen in übertragenem Sinn, der aber bloß durch den Zusammenhang gegeben wird, nur hier im N. T. (vgl. Mal. 3, 20. LXX 4, 2). μισθὸς ὑμῶν πολύς ist besonders zu beachten, weil von protestantischen Exegeten die χάρις V. 32. 33 einseitig gepreßt wird. Die Erklärung, daß der Verfasser hier „aus leicht erklärlicher Unachtsamkeit das Wort „Lohn" zu verändern vergißt" (Scholten S. 276. 47), wird man im Ernste doch nicht anders denn als eine Ausflucht betrachten können. Oder ist zufällig auch ἐν τῷ οὐρανῷ mit stehen geblieben, dessen Fehlen den μισθός V. 35 verändern soll? Die Verweisung auf die Verfolgungen der Propheten (Mt. 5, 12) dient den Jüngern zum Trost, weil sie von den Söhnen solcher Väter nichts Besseres erwarten, aber mit den Propheten den Lohn Gottes theilen können.

V. 24—26. Die den Seligpreisungen entsprechenden Wehe hat Matthäus nicht berichtet. Sie wurden auch schwerlich bei derselben Gelegenheit ausgesprochen. Lucas hat sie hier eingereiht, weil sie den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und dieser Welt am besten illustriren. In dieser directen Weise hat Jesus sonst nur die Pharisäer angegriffen. Aber auch ihnen hat er nicht den Reichthum an sich, sondern den ungerechten Reichthum zum Vorwurfe gemacht. In eine Jüngerrede paßte dieser Abschnitt nicht. Aber aus dem was die Evangelien sonst von dem Reichthum lehren, geht hervor, daß Jesus diese Worte bei einer passenden Gelegenheit zu den reichen Juden, von denen wir im Reiseberichte Beispiele kennen lernen, gesprochen hat. Lucas verwendet sie aber hier, weil er die Grundzüge für das sociale Leben geben wollte, also auch die günstig situirten Gesellschaftsklassen berücksichtigen mußte. Wir wissen ja aus dem Jacobusbriefe und aus 1 Kor. 11, 20 f., daß der Gegensatz zwischen Reich und Arm bald auch in die apostolischen Gemeinden hinein seinen Schatten geworfen hat. Wie bei den Seligpreisungen sind auch hier die Restrictionen, welche die Alten so gern anbringen (Ambr., Beda, Euth. u. A.) selbstverständlich, aber der scharfen Form nicht entsprechend.

---

1) Bei den Klassikern kommen die Ausdrücke ἐκβάλλειν μῦθον, λόγον vor (Pass. 1, 824, 1) = verwerfen, verschmähen, d. h. als thöricht, lächerlich verurtheilen, nicht bloß = nicht annehmen. „Für einen unerlaubten erklären, den niemand führen dürfe" (Hofm. nach Soph. O.R. 849) kommt damit zusammen, weil der Name ein Gegenstand des Hasses und der Verfolgung wird.

*) Χαίρετε ist aus Mt., lies χαίρητε (ℵABDLΔΞ). Statt κατὰ ταῦτα (ℵALΔ), das schon spätere Majuskeln κατὰ τ' αὐτά lasen, lies κατὰ τὰ αὐτά (BDΞ).

V. 24. Πλήν steht im N. T. wie bei den Späteren oft allein als adversative Partikel (Buttm. 274). Lucas liebt es besonders. Die Griechen gebrauchen πλήν = ἀλλά ähnlich (Kühn. 535, Anm. 5, 825). ἀπέχω = weg haben, empfangen haben (Mt. 6, 2) [1]). παράκλησις = Trost (solamen), welcher den Menschen aus den glücklichen Verhältnissen erwächst (2 Kor. 7, 4. 7. 13. Philem. 7). Die wahren Israeliten erwarteten vom Messias die Tröstung (s. 2, 25), die freilich auch nicht immer geistig aufgefaßt wurde. Die Reichen hatten kein besonderes Verlangen darnach, weil sie nur für Genuß und Besitz Sinne hatten. Zu jeder Zeit war der Reichthum ein großes Hinderniß für das Himmelreich. — V. 25 *). ἐμπεπλησμένοι = Angefüllte, Gesättigte (Joh. 6, 12. Deut. 6, 11. 8, 10. Ruth. 2, 14). Hier sind sie als voll Gesättigte ein Gegensatz zu den Hungernden, im Jenseits wird sich das Verhältniß umkehren. οἱ ἐμπεπλ. ist Nominativ als Apposition zu ὑμῖν (Buttm. 123). γελάω = lachen ist der Ausdruck der sinnlichen Freude am Besitz und Genuß. Damit schildert Lucas zugleich die blasirte Gesellschaft jener Zeit, welche an Glauben und Sitte längst Schiffbruch gelitten hatte und nur auf Befriedigung der Selbstsucht und Genußsucht ausgieng. Aehnliche Wahrnehmungen über epicuräisches Leben lassen sich auch in unseren Tagen machen. — V. 26 **). Dieses Wehe kann als Gegensatz zu V. 22 f. und im Zusammenhange mit den vorhergehenden nur auf dieselben Personen, d. h. die Reichen, nicht auf die Jünger (Gal. 1, 10. Tol., de W., Bl., J. Grimm) oder die Zwölfe im Gegensatz zu Paulus (Anon., Scholt.) gehen. Für die Pharisäer und Schriftgelehrten (God.) würde es allerdings passen (Mt. 23, 5. Joh. 5, 44). ὅταν εἴπωσιν = wenn sie gesprochen haben werden (s. 5, 35), nicht = wenn sie sprächen (Reischl). εἰπεῖν τινα καλῶς = gut reden über einen, ihn loben [2]). Die zweite Hälfte ist genau der zweiten Hälfte des V. 23 nachgebildet. Die falschen Propheten waren den Juden von jeher genehm, weil sie ihren Wünschen schmeichelten (Jer. 5, 31. 7, 4. 23, 17. Mich. 3, 5. 11). Die versteckte Folgerung ist zu dem Wehe leicht zu ergänzen. Sie werden mit den falschen Propheten das Loos in der Gehenna theilen [3]).

V. 27—38. Das Prinzip der Gesetzeserfüllung im neuen Reiche. Die Gegenüberstellung von neuem und altem Gesetz hatte für die Leser des Lucas keinen Werth, da ihnen nicht nur die jüdische Auffassung und Praxis weniger bekannt war, sondern auch das Gesetz als Ganzes ein überwundener Standpunkt war. Als Ganzes ist beizufügen, weil Paulus die Gebote des Decalogs selbstverständlich nicht abschaffen konnte und wollte. Statt dessen mußte sich also Lucas damit begnügen, die positive Auseinandersetzung Jesu in der Bergpredigt

---

1) Euth.: ἀπέχετε ἀντὶ τοῦ, ἀπεντεῦθεν ἔχετε.

*) אBLΔΞ T., H. ergänzen nach ἐμπεπλ. ein νῦν, das aber nach der zweiten Hälfte des V. 21 interpolirt sein könnte (Trg. [ ]). Dagegen fehlt ὑμῖν hinter dem 2. οὐαί (אBLΞ) und V. 26.

**) Πάντες vor οἱ ἄνθρ. ist beizubehalten (אABΞ).

2) Εὖ εἰπεῖν τινα Od. 1, 302. κακῶς Apg. 23, 5. Ex. 22, 27. Krüg. 46, 7. 12, 1.

3) Unrichtig Beda: unde provide, Dominus non ait: Vae quia bene vobis dicunt homines quasi distante aliquantum tempore culpam tardius poena sequatur, sed vae cum bene vobis dixerint omnes homines. Quia ipsa peccati nutrix adolatio; sicut oleum flammis, sic in culpa ardentibus solita ministrare fomentum, maxima est utique poena peccantium. Die antipharisäische und antijüdische Tendenz der Rede (J. Grimm E. S. 376) folgt daraus nicht (vgl. 1 Thess. 2, 14 ff.). Da die Verfolgungen in den paulinischen Gemeinden überall von den Juden ausgiengen, so ist der Satz auch ganz allgemein zu verstehen.

aufzunehmen. Der Mittelpunkt derselben ist aber das Gesetz der Liebe als Motiv aller Gesetzeserfüllung im N. T. (Röm. 13, 10). Diese Liebe setzt aber die eigene Selbstlosigkeit voraus, welche nur das Wohl des Nächsten sucht und zu dem erlittenen Unrecht noch neues hinzunimmt. Von einer einzelnen Gesellschaftsklasse, den Reichen, wendet sich Jesus wieder an die Gläubigen und Empfänglichen unter seinen Zuhörern. Zur Unterscheidung zwischen der Jüngerrede im Vorhergehenden und der Volksrede im Folgenden (Tol.) genügt ἀκούουσιν nicht.

V. 27. Ἀλλά steht wie V. 24 πλήν und bezeichnet den Uebergang zu einem neuen Gegenstande. Von den Reichen wendet sich Jesus wieder an die Jünger (Gläubigen), ohne daß die Reichen als Gegner oder Verfolger der Jünger anzusehen wären (de W., Mey.). Sachlich wäre vielmehr eine Verbindung zu V. 22 f. anzunehmen, da den Jüngern befohlen wird, den Haß der Welt mit Liebe zu entgelten. Sie hätten sich durch die Wehe des Herrn verleiten lassen können, diesen Leuten die Liebe zu versagen (Achelis, Hofm.). τοῖς ἀκούουσιν = die ihr zuhört ist nicht Gegensatz zu den fictiven Zuhörern der Wehe (Tol., Achel., God.), noch = πειθομένοις (Euth., Mey., Reischl, Weiß, Hofm.), denn die Wehe mußten doch an anwesende Vertreter dieser Klassen gerichtet sein und ἀκούειν = gehorchen verlangte ein Object (μου). Andererseits können aber auch nicht die Zuhörer bloß als solche gemeint sein. ἀκούειν wird absolut oft wie das hebr. שָׁמַע = aufmerksam zuhören, verstehen gebraucht (14, 35. Mt. 11, 15. 13, 9. Mc. 4, 23. Schegg). Zum Inhalt vgl. Mt. 5, 44. Nur steht dort statt καλῶς ποιεῖτε . . das προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Die Zusammenstellung von Gesinnung und Handlung ist auch V. 22 zu erkennen. Ueberhaupt behandelt Lucas diesen Abschnitt allgemeiner als Matthäus. — V. 28 *). Die Liebe und ihr Gegenstand werden in 2 Klassen zerlegt: Liebe in den Worten und in der Gesinnung gegen die Hasser, welche im Fluchen und Beleidigen ihren Haß offenbaren. προσεύχεσθαι περί τινος (Apg. 8, 15. Kol. 1, 3. 1 Thess. 5, 25. Hebr. 13, 18). ἐπηρεάζω = beschimpfen, beleidigen [1]), bei den Griechen c. Dat. pers. (Krüg. 48, 7, 1). — V. 29 **). Vgl. Mt. 5, 39. 40. S. 199 f. Dort ist die jüdische Criminaljustiz (ius talionis) als Gegensatz aufgestellt und deßhalb stets die gerichtliche Geltendmachung im Auge zu behalten. Lucas konnte diesen Gesichtspunkt nicht brauchen und reiht daher diese Sätze dem Gebote der Feindesliebe an, um zu zeigen, wie man die Feindschaft vermeiden soll [2]). Daraus erklären sich auch die bei Matthäus berücksichtigten Abweichungen. Den Singular hat auch Matthäus. Er paßt für die concreten Fälle gut

---

*) Statt καταρ. ὑμῖν lies κατ. ὑμᾶς (ℵABDΞ). Der Dativ ist die klassische Construction. ὑπέρ (ADΔ Tg.) ist aus Matthäus, περί ℵBLΞ.

1) Arist. rhet. 2, 2: ἔστιν ὁ ἐπηρεασμὸς ἐμποδισμὸς ταῖς βουλήσεσιν, οὐχ ἵνα τι αὐτῷ, ἀλλ᾽ ἵνα μὴ ἐκείνῳ.

**) Statt ἐπὶ τὴν σ. (Mt.) liest T. εἰς (ℵ*D).

2) Ambr.: nonne omnis indignantis frangitur impetus, ira sedatur? Nonne fit per patientiam, ut sua amplius poenitentia reverberes verberantem? Beda. Tholuck und Hofmann bekämpfen diese Abschwächung der Forderung. Die pointe sei die Selbstlosigkeit. Hierin stimmt Hofmann mit Cyrill überein, welcher auch keine Specialisirung der Feindschaft, sondern eine Zurückweisung des Geizes annimmt: τῆς εἰς λῆξιν ἀνεξικακίας ἐν τούτοις ὁδὸς ἡμῖν ὑποδείκνυται. Βούλεται δέ, πρὸς τούτῳ καὶ χρημάτων εἶναι καταφρονητήν, ὥστε, κἂν εἰ μόνον ἱμάτιον ἔχοι, μὴ ἀφόρητον ἡγεῖσθαι τὸ συναποβαλεῖν αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα τυχόν. ἀρετὴ δὲ αὕτη ψυχῆς ὁλοτρόπως ἀπεστραμμένης τὸ φιλόπλουτον πάθος.

(Erasm.). Zu κωλύειν ἀπό τινος vgl. Gen. 23, 6. Xen. Cyr. 1, 3, 11: ἀπὸ σοῦ κωλύων. Zu ergänzen ist αἴρειν. Die gewöhnliche Construction wäre: τὸν αἴροντα . . μὴ κωλύσῃς αἴρειν (Born.). — V. 30 *). Lucas geht vom Dulden aus Liebe zur Unterstützung des Nächsten fort. Wie bei jenem der Christ durch das Uebermaß der Liebe den Feind beschämen soll, so muß er in der activen Nächstenliebe jedem Bedürftigen ohne Widerrede mittheilen und das Hingegebene nicht mehr zurückverlangen. παντὶ αἰτοῦντι ist allgemein; aber selbstverständliche Voraussetzung ist es, daß die Bitte einen erlaubten Gegenstand betrifft [1]. αἴροντος ist dem αἰτοῦντι entsprechend nicht vom gewaltsamen Nehmen (Beda), sondern von dem Abnöthigen durch zudringliches Bitten zu erklären, wenn auch αἴροντος V. 29 eher ein gewaltsames Nehmen bedeutet. Mt. 5, 42 sagt: καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι. Vgl. V. 34. ἀπαιτέω = fordern, zurückverlangen (Sir. 20, 15. Her. 1, 3), was genommen worden ist [2]. Zum Wechsel zwischen Conj. Aor. und Imp. Praes. nach μή vgl. Win. 56, 1, 466 f. Buttm. 182.

V. 31 **). Matthäus bringt diesen Satz am Schlusse der Bergpredigt (7, 12), wo er auch besser paßt (Tholuck), denn er ist nicht ein den vorangehenden Anwendungen der Feindesliebe analoger Fall, in welchem gezeigt wird, wie die christliche Liebe handelt (Schegg), sondern, wie auch der Uebergang in den Plural andeutet, eine allgemeine sittliche Regel. Es ist ja im Vorhergehenden auch mehr verlangt als dieser Satz formell fordert. Ist also der Spruch hier ursprünglich (Jans., Mald., Tol., Bl., Ew., Holtzm., God. u. A. gegen de W., Mey., Weiß), so läßt er sich nur als eine allgemeine Zusammenfassung dessen, was über die Liebe gesagt worden ist auffassen. Als solche einfachste Formel des Gesetzes der Liebe (God.) bildet der Spruch dann besser den Uebergang und die Basis für die neue Reihe bis V. 35. Von der Liebe gegen den Feind und alle diejenigen, welche aggressiv gegen den Christen sind, geht Jesus zu der Liebe überhaupt über (καὶ καθώς = und überhaupt wie), welche von sich aus handelt. Das Bisherige betrifft mehr ein passives Verhalten, das Folgende ein spontanes Handeln [3]). Es ist allerdings richtig, daß im Folgenden die Ausübung der Liebe ohne Rücksicht auf Gegenliebe gefordert wird (Weiß), aber unser Spruch kann auch nicht von einer vollständigen Gegenseitigkeit erklärt werden [4]). Vielmehr

---

*) Δέ nach παντί fehlt ℵBL T., H.; Tg. [ ]; ebenso fehlt der Artikel ℵB T., H.

1) Aug. serm. in monte 1, 20, 67: omni petenti, inquit, non omnia petenti: ut id des quod dare honeste et iuste potes. . . Ita omni petenti te dabis, quamvis non semper id quod petit dabis; et aliquando melius aliquid dabis, cum petentem iniusta correxeris. Beda.

2) Es hat bei den Griechen den doppelten Accusativ, im N. T. in beiden Fällen (12, 20) ἀπό wie ähnliche Verba (Buttm. 130). αἰτεῖν kommt mit παρά (Mt. 20, 20. Apg. 3, 2. 9, 2. Win. 32, 4, 213) auch bei den Griechen vor (Krüg. 46, 15, 1. Kühn. 411 Anm. 10, 281).

**) Καὶ ὑμεῖς fehlt B a ff² l Iren., H.

3) Dies übersieht Tolet, wenn er im Folgenden einen Beweis für die Nothwendigkeit der Feindesliebe erkennt und V. 32 zu V. 27, 33 zu 28, 34 zu 29 parallel setzt. V. 35 nimmt zwar die Feindesliebe wieder auf, aber in Verbindung mit Anderem recapitulirend.

4) Ambr.: et ne videatur Dominus legem dissolvere, in beneficiis vicem servat, quam neglegit in iniuriis. Sed tamen dicendo: prout . . vicissitudo ipsa cumulatior est, quando votis actus aequatur. Beda: caritas . . non tantum iniurias inimici fortissime suffert, sed amici quoque gratiam benignissime praevenit. Anders Cyrill: εἰ μὲν σκληροὺς καὶ ἀσυμπαθεῖς, θρασεῖς καὶ ὀργίλους, μνησικάκους καὶ πονηρούς, ἔσο καὶ

verlangt Jesus, daß man allen das thue, was man von ihnen selbst wünscht, ohne daß man bei der Handlung auf die Gegenleistung reflectirt. Die Selbstliebe ist der Maßstab, aber nicht das Motiv der Handlungsweise. Man wünscht sich nur Gutes und muß also auch andern unterschiedslos Gutes erweisen.

V. 32. Καί leitet lose die nähere Erklärung des V. 31 genannten Spruches über die Liebe ein. Die Form ist nicht die der Begründung (Schegg), sondern einer an den natürlichen Verstand der Gläubigen gerichteten Ermahnung. Jede Rücksicht auf einen Gegendienst soll bei der echten Nächstenliebe, welche bloß eine Belohnung von Gott erwartet, ausgeschlossen sein. ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; = was für ein Dank ist für euch? kann sich nur auf den Dank von Gott beziehen (τίνα μισθὸν ἔχετε; Mt. 5, 46), wenn auch der Ausdruck diesen Dank zugleich als Gnadenbezeugung erscheinen läßt. Die Juden faßten auch die Wohlthaten Gottes gegen Israel als eine Wirkung des göttlichen Dankes gegen Abraham auf (3, 8. Mt. 3, 9. Wetst., Eisenmenger, Schegg). Hier kann aber Lucas nicht diesen Dank oder diese Anerkennung meinen, weil er den jüdischen Gesichtspunkt der Bergpredigt überall beseitigt hat. Vielmehr ist χάρις in dem früheren Sinne (1, 30. 2, 40. 52) = Huld, Wohlgefallen Gottes, welches sich die Gläubigen durch die uneigennützige Liebe erwerben, zu nehmen (Apg. 7, 46. 1 Petr. 2, 19 f. God., Weiß). Eine Tugend ist die Liebe nur in diesem Falle. Anders üben dieselbe auch die Sünder aus, d. h. nicht die Heiden, sondern die sittlich Schlechten. — V. 33 *). Die am meisten in die Augen springende Bethätigung der Liebe im Werke wird zur Begründung zuerst angeführt. — V. 34 **) gibt ein einzelnes Beispiel dazu. Hier handelt es sich nicht um den Verzicht auf die Zinsen, sondern auf das Kapital. Die Einwendung, daß es dann nicht δανίσητε heißen dürfte, weil ein Anlehen ohne Verlangen der Rückerstattung ein Geschenk wäre (Jans., Tol. u. A.), hätte allerdings in dem allgemeinen Gedanken von Leistung und Gegenleistung einen Halt, aber schon τὰ ἴσα beweist, daß die Rückerstattung des Geliehenen gemeint ist und verhindert auch die Erklärung von der Hoffnung auf gegenseitige Darlehen (Tol.). δανίσητε kann dennoch gebraucht werden, weil man etwas leihen kann, ohne daß man auf die Rückerstattung reflectirt, aber auch ohne daß man auf dieselbe formell verzichtet [1]). — V. 35 ***). πλήν steht wie V. 24 und ἀλλά V. 27 abbrechend. Lucas kommt noch einmal auf die Feindesliebe zurück, verbindet aber damit die Aufforderung zur christlichen Nächstenliebe überhaupt, um dann ähnlich wie Mt. 5, 45. 48 auf das Vorbild Gottes hinzuweisen. Daraus geht hervor, daß 27—35 nicht auf die Feindesliebe allein zu beschränken ist. ἀπελπίζω heißt bei den Lateinern

---

αὐτὸς τοιοῦτος· εἰ δὲ τοὐναντίον, χρηστοὺς καὶ ἀμνησικάκους, μὴ ἀφόρητον ἡγοῦ τοιοῦτον εἶναί σε.

*) T. ergänzt γάρ nach dem ersten καί (א*B; H. [ ]) und läßt es nach dem zweiten aus (אB H.). Es ist möglich, daß die Recepta nach V. 32 conformirt ist.

**) Δανείζητε ist nach V. 33 gebildet, δανείζετε (ADΔ Tg.) ist wie ἀγαθοποιεῖτε V. 33 (DΔ) eine spätere Verschlimmerung, da man die grammatisch präcise Ausdrucksweise mehr und mehr vernachläßigte (Buttm. 192); lies δανίσητε אBΞ. ἀπολαβεῖν (ADΔ) ist conformirt, lies λαβεῖν (אBLΞ), γάρ vor ἁμ. ist mit אBLΞ. zu streichen, Trg. [ ]. Auch der Artikel vor ἁμαρτ. fehlt in den guten Majuskeln.

1) Vgl. hiezu die Bestimmungen der Juden über das Sabbats- und Jubeljahr, in welchem sämmtliche Schulden an Juden nachgelassen werden mußten, so daß man bei seiner Nähe nicht gerne Anlehen hergab (Karch a. a. O. S. 68 ff.).

***) Statt μηδέν liest Tisch. bloß nach א Syr. μηδένα, das durch Verdoppelung des folgenden α entstanden sein dürfte. H. in marg.

durchaus desperare = verzweifeln und ist auch von den LXX so gebraucht (Jes. 29, 19. Sir. 22, 21. 27, 21. Judith 9, 11. 2 Macc. 9, 18). Die alten Uebersetzungen stimmen damit überein. So erklären das Wort auch Wetst., Bretschn., Mey., Schegg, Weiß, W. Grimm. Dagegen lesen die Vulgataeditionen: nihil inde sperantes und diese Erklärung ist allgemein recipirt worden (Beda, Euth., Erasm., Jans., Tol., Grot., de W., Ew., Bl., God., Reischl, Hofm. u. A.). Für diese Erklärung spricht der Zusammenhang, da unser Vers als Gegensatz zu V. 34 betrachtet werden kann. Denn μηδὲν ἀπ. ist dann der Gegensatz zu λαβεῖν τὰ ἴσα und dadurch die Hoffnung auf Rückerstattung negirt: μηδὲν ἀπ' αὐτῶν ἐλπίζοντες λαβεῖν (Euth.). Der Genitiv (Schegg) wäre bloß verlangt, wenn die Person angegeben wäre; er steht ja auch bei λαβεῖν im vorigen Verse nicht. Deßhalb wäre die philologische Unmöglichkeit doch nicht sehr groß. Aber dennoch ist die erste Erklärung vorzuziehen, weil das Wort, welches hier allein im N. T. vorkommt, doch nur nach dem allgemeinen Sprachgebrauch erklärt werden darf und der Zusammenhang auch gewahrt wird, wenn man unseren Vers als eine Zusammenfassung des von V. 27 an über die Liebe Gesagten betrachtet. μηδὲν ἀπελπ. bezieht sich dann nicht auf δανίζετε allein, sondern auf alle drei Imperative und weist im Gegensatz zur menschlichen Vergeltung auf die göttliche Belohnung hin. Auch was man solchen erweist, welche keinen Gegendienst thun wollen oder können, ist nicht verloren. Man darf an nichts verzweifeln, denn jedenfalls ist die Hoffnung auf Gott sicher. Daß ἀπελπίζειν so c. Acc. rei verbunden wird, unterliegt keinem Zweifel (Diod. 17, 106. Pass. 1, 308, 2). Die Größe des Lohnes wird nun im Folgenden beschrieben. Sie werden Söhne des Höchsten sein, d. h. Glieder des messianischen Reiches (vgl. 20, 36. Mt. 5, 9). Lucas begründet dies mit der sittlichen Aehnlichkeit, in welche sie durch die Liebe zur Barmherzigkeit und Liebe des Vaters treten. Weil Gott auch gegen die Undankbaren gütig ist, müssen diejenigen, welche ihm ähnlich werden, seine Söhne sein wollen, die Liebe ohne äußere Rücksichten ausüben (vgl. Mt. 5, 45 S. 204 f.). Lucas verallgemeinert die concreten Beispiele des Matthäus. — V. 36 *) enthält nicht eine zweite Begründung von 35^a (Achelis), sondern eine durch 35^b veranlaßte neue Ermahnung wie Mt. 5, 48. Die Verwandlung des τέλειοι in οἰκτίρμονες ist durch χρηστός bedingt. Bei Matthäus steht zwischen V. 45 und 48, was Lucas V. 32—34 vorausgeschickt hat. Eine Aenderung im Interesse des Paulinismus könnte aber jedenfalls nicht durch die Negirung der Werkgerechtigkeit (Anon.) bewirkt worden sein, da Lucas ja die Werke der Nächstenliebe eben gefordert hat, sondern zeigt sich nur darin, daß die Gefühlsseite mehr betont wird. — V. 37 **). Schon die Alten haben in der Verbindung dieser Sprüche mit V. 36 den natürlichen Zusammenhang erkannt und deßhalb Mt. 7, 1 ff. mit 5, 48 verbunden (Jans., Mald.). Jedenfalls ist nach Lucas das gemeinsame Band die Liebe gegen alle, welche die Barmherzigkeit zum Motiv hat und deßhalb auch im Urtheil über den Nächsten zurückhält oder, wenn sie doch urtheilen muß, womöglich losspricht, wie der Vater in seiner Barmherzigkeit gegen die Sünder verfährt (Tol.). Die Parallelisirung ist aber keine Folge des Gedankens an die Feinde (Beda, Mey., Weiß), sondern

*) Οὖν (ΑΔ) ist aus Mt. 5, 48. καί nach καθώς fehlt ℵBLΞ T., H.; Trg. [ ], ist in die Rec. zur Verstärkung der Vergleichung aufgenommen.

**) Οὐ μή (ℵBCLΔ) ist beizubehalten, ἵνα μή ist aus Mt.; καί vor μή κατ. (ℵBLΞ T., H.) könnte wegen der Parallele καὶ μὴ κρ. hereingekommen sein.

die Gliederung ist eine logische: Anklagen und Urtheilen, Verurtheilen oder Verdammen, Freisprechen oder Loslassen. Also Allgemeines und Besonderes. Daß es sich um das Privaturtheil handelt versteht sich von selbst (vgl. Jac. 4, 11 ff.). Nach οὐ μή steht entweder das Futurum oder der Conjunctiv und zwar im N. T. nur der Conjunctiv des Aorists (Buttm. 183 f. Win. 56, 3, 471 ff.). — V. 38 *). Mit δίδοτε geht Lucas über das unmittelbar Vorhergehende hinaus, aber nicht um alle seine Mahnungen und Gebote zusammenzufassen (Schegg), sondern um das schon V. 36 in Aussicht genommene Gebot der Wohlthätigkeit besonders hervorzuheben (Mey., Weiß) [1]. μέτρον καλόν = ein gutes Maß ist mehr als bloß ein richtiges (Schegg). Es bezeichnet wie unser „gutes Maß" das über die strenge Richtigkeit hinausgehende Maß [2]. Eine Steigerung ist im Folgenden doch noch möglich, insofern angegeben wird, daß dieses Maß ein gedrücktes, gerütteltes und überfließendes ist. Die Bilder sind alle vom Hohlmaße genommen. πιέζω = zusammendrücken, im N. T. nur hier (Mich. 6, 15). σαλεύω = σαλάσσω = rütteln. ὑπερεκχύννω = über das Maß herabfließen, nur noch Joël 2, 24. Die Griechen schreiben ὑπερεκχέω. Das Subject zu δώσουσιν sind entweder die Menschen (Euth., Reischl) oder die Engel (Mey., Reischl, Schegg) als Vollstrecker der göttlichen Vergeltung oder Christus (Beda) oder einfacher das unbestimmte „man" mit Bezug auf die göttliche Vergeltung (de W., Ew., God., Weiß, Hofm. vgl. 12, 20. 48). εἰς τὸν κόλπον ὑμ. = in eueren Schoß ist ein geläufiges hebräisches Bild, von der Bauschung des faltigen Obergewandes entlehnt (Jes. 65, 6. Jer. 32, 18. Ruth 3, 15). Die Begründung mit ᾧ γὰρ μέτρῳ scheint dem Vorhergehenden weniger zu entsprechen, da dort eine den Glauben weit übersteigende Vergeltung angekündigt ist (Cyr., der aber 2 Kor. 9, 6 zur Ausgleichung herbeizieht). Die Differenz wäre nach der Recepta noch stärker. Aber nach der richtigen Lesart ist es doch nicht eine „Ausflucht" (Weiß), wenn man das Hauptgewicht auf die Gleichartigkeit (Mey., Schegg, Hofm.) von Leistung und Gegenleistung legt. Die Gleichnisse dürfen ja nirgends gepreßt werden. Nach dem Vorhergehenden kann aber der Leser über die Bedeutung hier nicht im Zweifel sein.

V. 39 **). Der Zusammenhang scheint hier plötzlich unterbrochen zu sein und erst mit V. 41, wo Lucas zu Matthäus zurückkehrt, wieder aufgenommen zu werden. Dieser verbindet V. 41 f. (7, 3 f.) unmittelbar mit V. 38 (7, 2), bietet aber die Sprüche in kürzerer Form. Die Annahme einer Pause für einen Augenblick stiller Sammlung (Hofm.) ist bloß berechtigt, „wenn man sich nicht anders zu helfen weiß". Schon Beda sucht eine Verbindung [3] und glaubt sie in dem Gebote der Verzeihung und des Almosengebens gefunden zu haben. Wer durch Zorn gegen den Gewaltthätigen oder durch Geiz gegen den Bittenden geblendet

---

*) Καί nach πεπιεσμ. und σεσ. ist mit ℵBDLΞ zu streichen. Dieselben Zeugen lesen ᾧ γὰρ μετρ. statt τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ, ᾧ.

1) Euth.: δίδοτε εὐεργεσίαν κατὰ πάντα τρόπον. Godet: donner, c'est à dire de rendre service à tous, même aux plus grands pêcheurs. Cette idée n'est introduite ici qu' accessoirement.

2) Schöttg. 1, 273: מדה טובה est mensura, quae impleta est, non secundum rigorem iustitiae, sed quae plenior est et accumulatior.

**) Nach δέ ist καί zu ergänzen (ℵBCDLΞ). Statt πεσοῦνται (Mt.) lies ἐμπεσοῦνται (BDL).

3) Vielleicht hat er Cyrill zum Vorgänger, der nach 1 Kor. 11, 1 sagt: τοῦ τοίνυν διδασκάλου μήπω κρίνοντος, τί κρίνεις αὐτός; εἰ εγώ, φησίν, οὐ κρίνω, μηδὲ σὺ ὁ μαθητής.

ist, kann mit seiner fehlerhaften Erkenntniß nicht den Fehler desselben heilen. Er wird sich vielmehr mitschuldig machen. V. 40 erklärt er gleichfalls von der Verzeihung, in welcher Jesus den Seinigen vorangegangen sei. V. 41 reihe sich dann an V. 39 an als Illustration dafür, daß ein Blinder einen Blinden, d. h. ein Sünder einen Sündigenden nicht zurechtweisen könne. Theophylact betont nur das Richten mehr. Wer andere zurechtweisen will muß vorher sich selbst bessern. Auch der Lehrer kann ohne Selbstbesserung den Schüler nicht weiter bringen. Auf Theophylact berufen sich Erasmus, Jansen, Fr. Lucas und neuerdings Godet, der sich von jenen nur dadurch unterscheidet, daß er nach Lc. 15, 14. 23, 15. 16 die Warnung an die Jünger von dem Beispiel der Pharisäer ausgehen läßt, worin er aber schon Tolet zum Vorgänger hat, nach dem die Pharisäer und Schriftgelehrten den Zuhörern als warnendes Beispiel vorgeführt werden [1]. Noch stärker betont J. Grimm, dem die gegensätzliche Beziehung zu den Pharisäern der einheitliche Faden durch alle einzelne Verse der Bergpredigt ist, den Gegensatz zu den Pharisäern. „Der Pharisäer hat kein Recht mehr, Lehrer zu sein, denn die Synagoge ist selber blind." An die Adresse der Pharisäer läßt auch Schegg das Folgende gerichtet sein, negirt aber den strengen logischen Zusammenhang, selbst zwischen V. 37 und 41. Es ist aber unberechtigt und unmotivirt, hier die mit nichts angedeuteten Pharisäer als Zuhörer anzunehmen [2]. Als Beispiel mögen sie dem Herrn vorgeschwebt haben, aber die Rede ist eine Warnung für die Jünger und nicht für die Pharisäer. Die Jünger wurden vorher gewarnt, nicht zu richten, damit sie nicht gerichtet werden. Daran schließt sich die positive Aufforderung an, sie sollen vielmehr geben, damit sie empfangen (Stier, Achelis). Sie sollen dem Nächsten gegenüber im Urtheil zurückhaltend, in der Unterstützung zuvorkommend sein. Beides bezieht sich auf das geistige Gebiet. Zu Beidem ist aber eine gute sittliche Verfassung nothwendig. Wollen sie den Nächsten gewinnen, so müssen sie selbst sehend sein (V. 39), denn der Lehrer kann den Schüler nicht weiter bringen als dahin wo er selbst ist. Zur Förderung seiner eigenen Erkenntniß ist aber die Selbsterkenntniß nothwendig (V. 41), ohne welche das Amt der Belehrung unmöglich erfolgreich ausgeübt werden kann. Die Vernachlässigung derselben ist ein Beweis eines schlechten sittlichen Zustandes, denn an den Früchten erkennt man den Baum. Nur der gute Mensch kann auf seinen Nächsten einen guten Einfluß ausüben. Die formellen Bedenken hiegegen (Mey., Holtzm., Bl., Weiß u. A.) sind nicht entscheidend. Insbesondere beweist: εἶπεν δὲ καὶ παρ. nicht, daß hier der zweite Theil der Bergpredigt beginnt (Mey., Weizs., Weiß).

---

1) Theophyl.: δύνασαι δὲ ταῦτα πάντα καὶ ὡς περὶ τῶν Φαρισαίων λεγόμενα νοῆσαι. Πρὸς ἐκείνους γὰρ ἀποτεινόμενος, φησίν, ὅτι ἔκβαλε . . πῶς οὖν, φησίν, ὑμεῖς, ὦ Φαρισαῖοι, δένδρα ὄντες σαπρά, δυνήσεσθε καρποὺς ἀγαθοὺς προενεγκεῖν . . . πῶς οὖν ἑτέρους διορθώσεθε.

2) Der Grund dieser Annahme liegt außerhalb unseres Textes, weil diese Sprüche anderwärts antipharisäische Bedeutung haben. Geht man davon aus, so kann man allerdings sagen, 6, 39 habe seinen Sinn bei Matthäus (15, 14. 23, 16. 24), es sei aber hier farblos, wenn es als allgemeine Vorschrift für die Jünger stehe, 6, 40 habe seine klare Bedeutung, wenn es der Grund dafür sei, daß der Schüler auch leiden müsse (Mt. 10, 24. Joh. 13, 16. 15, 20), es sei aber sich selbst fremd geworden durch die Wendung, daß jeder gerüstet sein soll wie der Meister zum Lehren und Wirken, und überhaupt sei ein großer Theil dieser Sprüche sichtlich nicht nur secundär combinirt, sondern auch seinem nothwendigen Zusammenhang entzogen (Weizs. S. 155). So lange sich aber ein, auch hier zugegebener, Zusammenhang eruiren läßt, ist dieser im Text festzuhalten.

Denn 5, 36 leitet Lucas mit ἔλεγεν δὲ καὶ παρ. πρὸς αὐτούς eine mit dem Vorhergehenden zusammenhängende und an dieselben Zuhörer gerichtete Erklärung ein. τυφλὸς τυφλόν ein Blinder einen Blinden ist gar nicht nach Schuld oder Nichtschuld zu untersuchen (Schegg), sondern enthält als Sprichwort die Erfahrungsthatsache, daß wer einem andern den Weg weisen will, ihn selbst kennen muß. Die Gläubigen oder Jünger, welche über andere urtheilen und auf andere einwirken wollen, müssen vorher sich selbst geprüft und unterrichtet haben, sonst gehen sie mit den andern verloren. Es ist also weder gesagt, daß der „Schuldige den Unschuldigen mit ins Verderben" ziehe, noch daß „einer den andern bestärkt" in der „moralischen Blindheit" (Schegg), sondern Jesus spricht die allgemeine Wahrheit aus, daß nur die eigene Tüchtigkeit andere retten kann, andernfalls wird man andere nicht retten und selbst dem Verderben anheim fallen. — V. 40 *) begründet diesen Satz. Der Schüler ist nicht über dem Lehrer, d. h. man kann von ihm nicht etwas Höheres in Wissen und Können verlangen, deßhalb wird er von einem blinden Lehrer nicht sehend gemacht werden [1]). Der zweite Theil ist nicht nach Mt. 10, 24 (Beda), noch = „zubereitet im göttlichen Rathschlusse zum Verderben" (Schegg) zu erklären, denn die allgemeine Begründung kann nicht concret nach V. 39 (in die Grube fallen) gedeutet werden. Vielmehr ist mit den alten Exegeten der Grad der Erkenntniß zu verstehen, welchen der Schüler höchstens bei seinem Lehrer erreichen kann. Im besten Falle wird er demselben gleich. Dabei ist der Unterschied gering, ob man, wie gewöhnlich, κατηρτισμένος ἔσται als Umschreibung nimmt = er wird gebildet sein oder das Participium betont = vollbereitet aber wird jeglicher wie sein Lehrer sein, d. h. wenn er die volle Zubereitung in der Schule seines Lehrers empfangen hat, wird er seinem Lehrer gleich sein. Uebertreffen wird er ihn nicht (Mey., Weiß). Die Stellung spricht wohl hiefür, aber es wäre doch das Particip des Aorists zu erwarten und der Gedanke ist nicht ganz klar. Diesen drückt die Vulgataausgabe besser aus: perfectus autem omnis erit, si sicut magister eius, d. h. für ganz hergerichtet oder unterrichtet muß jeder Schüler gelten, wenn er seinen Lehrer erreicht hat. — V. 41 f. **). Der Zusammenhang bei Lucas liegt in der Ermahnung, daß diejenigen, welche andere leiten wollen, selbst sehend sein müssen. Ein Mittel diese Einsicht sich zu verschaffen, ist die Selbstprüfung und Besserung [2]). Zur Erklärung s. Mt. S. 232. — V. 43 ***) gibt Lucas mit γάρ selbst

---

*) Αὐτοῦ nach διδάσκαλον ist mit ℵBDLΞ zu streichen.

1) Weiß: V. 40 begründet allerdings den vorigen Ausspruch, aber nicht sowohl, daß beide in eine Grube fallen (Mey.), sondern vielmehr, daß der Blinde nicht unter der Leitung eines Blinden sehend werden kann. So schon Jans. (43, 326), Tol., während Fr. Lucas wie Meyer das in die Grube Fallen stärker hervorhebt.

**) V. 42. ἤ vor πῶς fehlt ℵB T., H.; Trg. [ ]. Vgl. Mt. 7, 4.

2) Mey., Oosterzee, Weiß, Hofm. Damit kommen die anderen im Wesentlichen überein, welche den ganzen Passus auf das Richten beziehen. Diejenigen, welche selbst schwere Fehler haben, sind nicht geeignet, andere zu ermahnen und zu leiten (Beda, Theophyl., Jans., Reischl, God. u. A.). Vgl. Chr., der zu V. 39. 40 bemerkt: οὐκοῦν ἅπασι μὲν τοῖς ἐθέλουσιν εὐσεβεῖν, ἀναγκαία εἰς ὄνησιν ἡ ἐντολή, μάλιστα δὲ τοῖς τὸ διδάσκειν ἑτέρους ἐγκεχειρισμένοις und zu V. 43 f.: οὐκοῦν οὐκ ἀπό γε τῶν σχημάτων, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν ἑκάστῳ βεβιωμένων, διαγνωστέον τὸν διδάσκαλον. Εἴρηται ταῦτα καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ κεφαλαίῳ τοῦ κατὰ Ματθαῖον· πλὴν ἐκεῖ μὲν περὶ τῶν πλάνων, ἐνταῦθα δὲ περὶ τῶν κεκαθαρμένων καὶ καθαιρούντων ἑτέρους, καὶ περὶ τῶν ἀκαθάρτων καὶ καθαίρειν ἄλλους πειρωμένων. Euth.

***) Nach οὐδέ ergänze mit ℵBLΞ T., H. πάλιν, Trg. [ ]; es ist in der Rec. nach Mt. ausgelassen.

die Absicht der Begründung an, das nicht ohne Weiteres als überflüssig beseitigt werden darf (Fr. Luc.). Diejenigen, welche, obwohl sie selbst einen Balken im Auge haben, den Splitter des Nächsten herausziehen wollen, sind einem schlechten Baume verglichen, weil sie darin eine schlechte Frucht verrathen, welche von keinem guten Baum kommen kann. Ein schlechter Mensch ist nicht im Stande auf einen andern gut einzuwirken, wie umgekehrt (πάλιν) ein guter Mensch gut einwirkt (Theophyl., Mey., Weiß, God., Hofm.). Dabei sind aber nicht bloß die Worte, sondern auch die Werke als wirksam gedacht [1]). Auch der Apostel Paulus erkennt in dem Erfolge seiner Wirksamkeit ein Siegel seines Apostolats (1 Kor. 9, 2). — V. 44. Zum ersten Theil s. Mt. 12, 33, der zweite Theil stimmt mit Mt. 7, 16 überein, nur hat Lucas statt τρίβολοι βάτος gesetzt und das von der Traubenlese gebräuchliche τρυγᾶν ergänzt. ἄκανθαι und τρίβολοι sind die gewöhnliche Uebersetzung des hebr. קוֹץ וְדַרְדַּר (Gen. 3, 18) = Dorn und Disteln (Strauch und Kraut). βάτος = Dornbusch, Brombeerstaude (rubus) ist aus Ex. 3, 2. — V. 45 *). Vgl. Mt. 12, 34 f. Hier ist derselbe Gedanke wie im Vorhergehenden in einer anderen Weise ausgesprochen. Wie der gute Baum gute Früchte hervorbringt, so schöpft der gute Mensch aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute, d. h. der Gute allein kann auf seinen Nächsten gut einwirken, aber nicht bloß durch das Wort (Cyr. [2]), Euth., Theophyl., Mey., God., Weiß, Hofm.), sondern auch durch die That (Beda, Tol.). Letzteres bildet gerade den Uebergang zum Schluß der Rede.

V. 46—49 Schluß wie Mt. 7, 21. 24—27. Schon im Vorhergehenden hat Jesus auf den Einfluß hingewiesen, den der gute Lehrer auf andere ausübt, wenn die Schüler guten Willens sind. Jetzt schließt er mit der Verheißung der unerschütterlichen Festigkeit des christlichen Lebens, welches seiner in der Rede dargelegten Lehre entspricht. Die Verbindung des V. 46 mit V. 45 (Beda, Mey., J. Grimm, Weiß) hat den Gegensatz zwischen Thun und Reden für sich. Ein Bekenntniß ohne entsprechendes Thun ist werthlos und auf andere ohne Wirkung. Aber wenn man auch nicht wieder eine andere Klasse von Zuhörern, nemlich die Jünger statt der Pharisäer (Tol., Schegg), voraussetzt, so ist doch die Ermahnung zu eigenem Thun als Grundbedingung jeder ersprießlichen Wirksamkeit auf andere für den Schluß zu nahe gelegt und im Folgenden bestätigt (Ambr.). Die Frage und parataktische Stellung wird von dem lebhaften Morgenländer auch da gern gewählt, wo wir eine andere Redeweise, hier die hypothetische, vorziehen würden. Was nennt ihr mich Herr und ..? d. h. wenn ihr mich Herrn nennt, warum thut ihr nicht was ich sage? Indem der Gläubige Jesus als seinen Herrn bekennt, anerkennt er die Verpflichtung, den Willen desselben zu vollbringen (Theophyl.). Oder: warum nennt ihr mich Herrn, wenn ihr nicht thut? (Jans.). Matthäus schreibt statt ἃ λέγω: τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, das dem messianischen Charakter besser entspricht. — V. 47. Das Kommen zu Jesus ist die Mitwirkung mit der Berufsgnade, das Hören der Worte ist das gläubige Aufnehmen der Lehre und das

---

1) Euth.: παραβολικῶς δὲ τούτους μὲν ὠνόμασε δένδρα· καρποὺς δὲ τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ παραινεῖ προσέχειν ταῖς πράξεσι τούτων, αἵ εἰσι καρπός, καὶ μὴ τοῖς λόγοις, οἵ εἰσι φύλλα

*) Ἄνθρωπος nach πονηρός (ℵᶜACΔΞ) ist aus Mt. Ebenso θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ nach πονηροῦ (ACΔ) aus Mt. und dem Parallelgliede. Die Artikel vor περισσεύματος und καρδίας fehlen ℵABDΞ.

2) Τὰ γὰρ εἰς νοῦν καὶ καρδίαν ἐπιπηδᾷ διὰ τοῦ πρὸς τὰ ἄνω τρέχοντος λόγου.

Vollbringen derselben das christliche sittliche Leben. Alle drei Erfordernisse müssen erfüllt sein, wenn das Haus des Gläubigen wohl bestellt sein soll. — V. 48 *). Unter dem Hause ist nicht die Gerechtigkeit (Wichelh.) oder Seligkeit (Achelis), sondern das christliche Leben (Tol. u. A. Ebrard) gemeint, das seinen Grund in dem von der Gnade umgewandelten Herzen hat und durch feste Gesinnung, offenes Bekenntniß und treue Tugendübung befestigt ist. ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε ist nicht ein Hebraismus = er grub tief (Grot., Schott u. A.), sondern schildert: er grub und machte tief (Win. 54, 5, 437) [1]). ἐπὶ τὴν πέτραν = auf den Felsen. Wegen der starken Regengüsse muß in Palästina das Fundament bis auf den Felsen hinabgesenkt werden, so daß es häufig ebenso tief als das Haus hoch wird (Mt. S. 245 Anm. 2. Zeitschrift für den deutschen Pal. Ver. 1880. S. 109). πλημμύρα (πλήμμη, πλήσμη) = Fluth, Ueberschwemmung, vom Meer und von den Flüssen (Job 40, 18). Die dialektische Flexion ης findet sich im N. T. auch bei σπεῖρα, μάχαιρα u. A. (Win. 8, 1, 61. Buttm. 11). Uebertragen wird das Wort von den Versuchungen gedeutet (Cyr., Beda, Euth., Theophyl. u. A.), welche nicht nur dem Glauben (Hofm.), sondern auch dem christlichen Leben schaden, wenn der Christ nicht festgewurzelt ist. Dies ist bei der sinnlichen Natur des Menschen sogar das Häufigere. — V. 49 **). ῥῆγμα = Sturz wegen προσέρηξεν, Matth. πτῶμα. Die Aoriste sind gesetzt, weil das Endresultat des Hörens und Thuns angegeben wird. So wird es am jüngsten Gericht geschehen (Beda, Jans.). Die Beziehung auf Israel, welche später in der Drohung der Zerstörung Jerusalems deutlicher hervortrete (J. Grimm), ist bei Lucas nicht wahrscheinlich. Die Deutung der Parabel darf im Einzelnen nicht gekünstelt werden. Es handelt sich in ihr nur um den Gegensatz: Hören, beziehungsweise Glauben und Thun, Hören und Nichtthun (Jans., Tol.). Dieser Gegensatz ist bei Matth. in den Fundamenten: auf Felsen, auf Sand ausgesprochen, die nicht gegen den Zusammenhang auf Gott, Christus, die Lehre der Kirche u. A. gedeutet werden können (Beda, Mald., Reischl, Schegg u. A.), bei Lucas haben nicht beide Gebäude ein Fundament, aber das Bauen auf die Erde ohne Fundament ist nichts Anderes als das Bauen auf Sand. Bei der weiteren Ausführung werden allerdings Fundament und Gebäude nicht streng auseinandergehalten, aber dies liegt in der Sache selbst, da die Ausführung mit der Fundamentirung beginnt und qualitativ übereinstimmt. Wäre Gott das Fundament, so müßte er Fels und Sand sein. Dann wäre es richtiger im zweiten Fall den Teufel zu nehmen, als dessen Haus Beda auch das zweite Gebäude bezeichnet. Die Anwendung auf die ganze Kirche (Beda) ist gegen den Zusammenhang und die moralische Deutung: Fundament = Intention (Beda) ist nur, wenn Intention = Glaube gedeutet wird, richtig. Wahre und falsche Zuversicht (Schegg) sind mit den beiden Lebensrichtungen verbunden.

---

*) Statt πλημμύρας lies (ℵB*LΞ) πλημμύρης, statt προσέρρηξεν mit ℵ*B*DL προσέρηξεν. τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν (ACDΔ Verss.) ist aus Mt., lies διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.

1) Euth.: ἐνταῦθα δὲ πλατύτερον (ἢ Ματθ.) ὅτι ὃς .. ἐβάθυνεν, ἃ προηγοῦνται τοῦ θεμελιώματος. Ἐλήφθησαν δὲ ταῦτα πρὸς μόνην ἔμφασιν ἀκριβοῦς θεμελιώματος.

**) Ἔπεσεν ist aus Mt., lies συνέπεσεν (ℵBDLΞ).

B. Die Barmherzigkeit des Erlösers gegen Demüthige und Sünder.
7, 1—50.

§ 27.
Der Hauptmann von Kapharnaum.
7, 1—10 (Mt. 8, 5—12).

Eine Vergleichung der Darstellung des Lucas mit der des Matthäus scheint gegen den universellen Charakter unseres Evangeliums zu sprechen. Godet (1, 356) glaubt, daß die feine Andeutung des Herrn (V. 9) gegenüber der offenen Erklärung Mt. 8, 11. 12 ein Beweis gegen die dogmatischen Intentionen sei, welche die Kritik den Evangelisten aufbürde. Denn von diesem Gesichtspunkte aus würde man gerade das Umgekehrte erwarten. Er hat aber sehr Unrecht. Freilich wenn man mit ihm das Matthäusevangelium zur Bekehrung der Juden geschrieben sein läßt und im Lucasevangelium überall den Unglauben der Juden als Gegensatz postulirt, so ist die Argumentation richtig, falls man nicht bei gleicher Anschauung über den Zweck des Matthäusevangeliums den Sachverhalt geradezu umkehren will. J. Grimm (Einh. S. 377 f.) findet in der Zwischenstellung des Leprosen bei Matthäus für Israel die Wahrheit veranschaulicht: „das neue Reich kömmt zunächst zu den Söhnen Abrahams, schließt aber die Heiden nicht aus". Lucas lasse diese Wahrheit aufrecht stehen, gebe aber wegen des Unglaubens Israels der idealen Thatsache eine Modification: „das Reich ist allerdings an sich für Juden und Heiden bestimmt, aber vor Israels Unglauben muß es zu den Heiden flüchten, bei denen es gläubige Aufnahme findet". Die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Auffassung erhellt aber schon aus Mt. 8, 11. 12, das man schwerlich als „undienliches bloß jüdisch-messianisches Beiwerk" (Anon.) bezeichnen kann. Die Anordnung bei Matthäus hat nur den Zweck, zu zeigen, daß Jesus sich an die Juden, und diese allein, gewandt habe, als Messias der Juden erschienen sei, aber keineswegs, daß das messianische Reich zunächst zu den Söhnen Abrahams kommt, d. h. ihnen zu theil wird. Denn überall berichtet Matthäus die gegentheilige Aufnahme bei den Juden. Der Gegensatz ist gerade bei Matthäus am stärksten und daher 8, 11. 12 am Platze und die Zweckbeziehung Godet's und J. Grimm's falsch. Lucas läßt den Gegensatz mehr durchblicken als offen sehen und begnügt sich mit der Thatsache, daß das Christenthum einen universellen Charakter habe, für alle ohne Unterschied bestimmt sei. Jesus ist der Erlöser und Wohlthäter der Menschheit. Er nimmt sich des kranken Sklaven des heidnischen Hauptmanns liebevoll an. Dieser ist aber in seiner Demuth und Erniedrigung ein Vorbild für die Gläubigen aus dem Heidenthum. Er hat durch Menschlichkeit und Wohlthätigkeit sich den Weg zu der Gnade gebahnt. Andererseits erscheinen aber auch die Juden, welche für den Heiden (Proselyten?) Fürbitte einlegen, in einem milderen Lichte als sonst bei Matthäus, der sie hier ganz überging. Wie in der Kindheitsgeschichte vertreten sie die gute Seite des jüdischen Charakters und Volkes. Man erkennt hier die Schonung der Juden neben der Berufung der Heiden [1]). Dies ist ein conciliatorischer Zug,

1) Der Anonymus (S. 55 f.), welcher das 7. Kapitel überschreibt: δικαιούμεθα δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι (Röm. 3, 24) übertreibt, wenn er in dem Hauptmann das Bild des Zöllners, in den Abgesandten das des Pharisäers (18, 9 ff.) erblickt. Das Hervorheben der Verdienste ist deßhalb noch nicht beiseite gesetzt, weil Jesus nichts darauf erwiedert.

wenn man so will, aber ein solcher, wie sie sich in den paulinischen Briefen häufig finden. Bei diesem Charakter beider Evangelien ist es unnöthig, die Darstellung des Matthäus als eine universalistische Ueberarbeitung unserer Erzählung zu betrachten [1]).

Lucas läßt diese Erzählung, die auch im Matthäusevangelium im Zusammenhange mit der Bergpredigt steht, unmittelbar auf die letztere folgen. Denn die in der Bergpredigt ausgesprochenen Sätze von Liebe und Barmherzigkeit gegen Freund und Feind, Arm und Reich können ja nicht schöner illustrirt werden. Die Bergpredigt des Lucas hat bereits den Standpunkt des Heils für alle, welche glauben und das Wort Jesu erfüllen, proclamirt.

V. 1 *). Πληρόω = vollenden, zu Ende führen (Apg. 12, 25. 14, 26. Kol. 1, 25. Röm. 15, 19). Weiß bezeichnet diese Formel des Lucas als eine Umschreibung der in der Quelle (Mt. 7, 28: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους). Es ist aber die dem Matthäus eigenthümliche Formel, die Lucas, weil er nicht den Abschluß der Redecompositionen, sondern nur den Uebergang anzeigen will, in seinem Sinne abänderte. Lucas sagt mit πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ nicht, daß er die Rede vollständig wiedergegeben habe (Scholt.). ἀκοαί = Ohren (Mc. 7, 35). Zu πληροῦν εἰς ἀκοάς vgl. 4, 21. Apg. 17, 20. Lucas erwähnt den Einzug in Kapharnaum nur hier und 4, 31. Ueber die Nähe des Berges bei Kapharnaum (J. Grimm) gestattet der allgemeine Ausdruck keine sichere Vermuthung. — V. 2. In Kapharnaum lag wahrscheinlich eine kleine Besatzung von den Truppen des Herodes Antipas zum Schutze des Hafens und der Handelsstraße. τινός deutet an, daß sich mehr als ein Hauptmann daselbst aufhielt. δοῦλος = Knecht ist dasselbe, was Matthäus mit παῖς bezeichnet (S. 251). Lucas will das Abhängigkeitsverhältniß stärker hervorheben, um die Vorsorge des Hauptmanns für den Sklaven in vollem Lichte erscheinen zu lassen. Deßhalb fügt er auch bei: ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος = der ihm werth war. ἔντιμος bezieht sich nicht auf den Preis, sondern auf den sittlichen Werth. Im Allgemeinen hatten Griechen und Römer für ihre Sklaven nur das Gefühl der Verachtung [2]), aber doch finden sich auch Beispiele von Liebe und Freundschaft [3]). Den Juden wurde die humane Behandlung vorgeschrieben (vgl. Sir. 7, 23). — V. 3. Matthäus berichtet von der Vermittlung der Aeltesten nichts, weil er nur die Hauptsache, das unbedingte Vertrauen des Hauptmanns hervorheben wollte. Deßhalb fehlt bei ihm auch die Bitte, daß Jesus kommen möge, denn er hält sich dazu für unwürdig und ist überzeugt, daß Jesus durch ein bloßes Wort in die Ferne heilen kann. Dadurch erreicht Matthäus seinen Gegensatz zwischen dem Glauben der Heiden und dem Unglauben der Juden. Lucas aber läßt die Gefühlsseite mehr hervortreten. Jesus soll durch die Fürbitte der Aeltesten zum Mitleiden bewegt und so mehr als Wohlthäter für die Heiden denn als Wunderthäter dargestellt werden. Τῶν Ἰουδαίων beweist, daß der Hauptmann ein Heide war. ἐλθών scheint mit Mt. 8, 8 nicht zu harmoniren. Eine spätere

---

1) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865. 48 ff. 1878. 476. Einleitung S. 471.

) Statt ἐπεὶ δέ lies ἐπειδή (ABC). Godet sagt, diese Lesart habe keinen Sinn, aber ἐπειδή muß ja nicht = puisque assurément genommen werden, sondern ist = postquam (Krüg. 69, 26), wie es im N. T. sonst allerdings nicht mehr vorkommt.

2) Vgl. Arist. Ethik Nic. 8, 13. Polit. 1, 3. Plato. Legg. 6 p. 777. Rep. 8, 549.

3) Sen. ep. 47. de clem. 1, 18. Cic. de off. 1, 13.

Sinnesänderung des Hauptmanns (Mey.) ist aber jedenfalls nicht bloß eine „Ausflucht“ (Weiß), sondern ist möglich, aber nicht einmal nöthig. Es kann auch auf Rechnung der Aeltesten geschrieben werden (Mald., Luc.). Als Redensart wie „komm und sieh“ (Schegg) ist es wegen V. 6 (ἐπορεύετο) kaum zu erklären. διασώζω = heilen, (einen) durchbringen. — V. 4 *). ᾧ παρέξῃ = ἵνα αὐτῷ παρ., eine gewöhnliche griechische Construction, um etwas Beabsichtigtes zu bezeichnen [1]). Im N. T. ist der Fall, daß Relativsätze zugleich eine Zweckbestimmung enthalten, selten, da es sich zu diesem Behufe fast durchweg der deutlichen Angabe vermittelst der Finalpartikel ἵνα bedient (Buttm. 197 f.). — V. 5. Der Artikel vor συναγωγήν könnte diese Synagoge als die einzige in Kapharnaum bezeichnen (Schegg), was sich aus dem kurzen Bestehen und mercantilen Geiste der Stadt erklären ließe, aber es ist doch wahrscheinlicher, daß die Abgesandten eine besondere Synagoge meinten, welche er (αὐτός) auf seine Kosten hatte erbauen lassen. Es war keine Seltenheit, daß ein Einzelner eine Synagoge erbauen ließ. Auch wurde dies den Heiden gestattet, da die Heiligkeit des Ortes nicht vom Erbauer, sondern von der Heiligung und Widmung herkam (Lightf. p. 775). Die Trümmer derselben werden noch in Tell Hum gezeigt (Ebers S. 332).

V. 6 **). Zu μὴ σκύλλου = bemühe dich nicht vgl. Mc. 5, 35, womit die zweite Gesandtschaft auch an sich Aehnlichkeit hat (Mey., Weiß). φίλοι = Freunde, Angehörige. Solche sammeln sich im Orient schnell, wenn jemanden ein Unglück zugestoßen ist. Diese Rede und besonders V. 8 hat etwas Auffallendes im Munde von Abgesandten, sowohl weil die 1. Person gebraucht als weil V. 8 eine Vergleichung angestellt ist, welche nur im Munde des Subjects selbst einen Werth hat. Daher scheint es mir wahrscheinlich, daß der Hauptmann selbst noch hinter seinen Freunden gekommen ist und so gesprochen hat (Mt. S. 250). V. 7 erklärt dann die Aussendung zweier Deputationen. — V. 7 ***). ὁ παῖς steht wie V. 2 δοῦλος. Nach Baur, Holtzm., Scholt. hätte hier Lucas den Ausdruck seiner Quelle unvermerkt stehen lassen, was nach Weiß eine unverdiente Anklage ist, da er, wenn er einmal παῖς im Sinne von δοῦλος nahm, es auch hier in demselben Sinne stehen lassen konnte. Dies ist aber nur richtig, wenn er überzeugt war, daß παῖς in der Quelle diese Bedeutung hatte, andernfalls hätte er consequent δοῦλος schreiben müssen. (Vgl. 5, 17 νομοδιδάσκαλοι und V. 21 γραμματεῖς und Mt. 14, 1 τετραάρχης und V. 9 βασιλεύς.) Hat er es aber absichtlich beibehalten, um die Zärtlichkeit des Hauptmanns dadurch anzudeuten (Anon.), so ist an der selbständigen Nebeneinanderstellung von δοῦλος und παῖς nicht zu zweifeln und die Abhängigkeit schwerlich anzunehmen. — V. 8. τάσσεσθαι ὑπό τινα = einem untergeordnet sein (Pol., Diod.), unterstellt sein (dem Commando). Das Participium Präs. zeigt das

*) Παρεκάλουν ist beizubehalten, denn ἠρώτων (ℵDLΞ T.) ist nach V. 3 conformirt. Statt παρέξει lies παρέξῃ mit allen alten Majuskeln. Ersteres müßte entweder wie βούλει, ὄψει als 2. Person des fut. med. genommen werden (Win. 13, 2, 73) oder, da bei gewöhnlichen Verbis diese Form in der griechischen Prosa nicht nachweisbar ist, als fut. act., so daß die Rede nicht an Jesus gerichtet wäre (Mey., Weiß).

1) Krüg. 53, 7, 7. Kühn. 387, 4, 147. 563, 3, 945.

**) Ἀπό vor τῆς οἰκίας könnte aus ἀπέχοντος ergänzt sein, fehlt aber doch nur ℵD T. πρὸς αὐτόν nach ἔπεμψεν fehlt ℵ*B T., H; auch schreiben T., H. nach BL ἑκατοντάρχης. αὐτῷ nach λέγων fehlt ℵ* Vulg. T.

***) Ἰαθήσεται ist aus Mt., ἰαθήτω (BL).

gegenwärtige, fortdauernde Subordinationsverhältniß an. In anderer Bedeutung öfter τεταγμένος im N. T. (Röm. 13, 1. Kor. 16, 15). τασσόμενος allein zu nehmen = an einen Posten gestellt mit ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας als Näherbestimmung, und ὑπὸ ἐξουσίαν adverbialisch zu dem Satze ἄνθρωπός εἰμι τασσόμενος zu beziehen: „daß er einer sei, der einer gebietenden Macht untergeben mit den ihm untergebenen Kriegern an einen Posten gestellt werde" (Hofm.), ist doch eine viel größere Willkür als der „Selbstbetrug" des τασσόμενος für τεταγμένος. Die Uebersetzung: „denn auch ich, ich bin zwar ein Mensch" (J. Grimm 3, 130) ist wegen des καί vor λέγω unberechtigt, denn dieses verhindert das καὶ γάρ nach hebräischer Weise zu λέγω zu beziehen. Der Hauptmann vergleicht sich mit Jesus, anerkennt aber seine niedrige Stellung als Untergeordneter, schließt jedoch daraus, daß wenn er trotzdem von seinen Untergebenen Gehorsam erlange, Jesus, der unumschränkt befehlen könne, um so leichter (durch das bloße Wort) die Bitte gewähren könne. Die Abhängigkeit des Hauptmanns gehört aber nicht zur Vergleichung (Hofm.), sondern dient nur zur Hervorhebung des Gegensatzes. — V. 9. Lucas ergänzt das Object αὐτόν zu ἐθαύμασεν und fügt das schildernde στραφείς ein, stimmt aber in der Rede über den Glauben in Israel mit Matthäus ganz überein, falls man die weniger bezeugte Lesart Lachmann's bei Matthäus nicht recipirt *). — V. 10 **). Lucas bleibt auch hier dem Matthäus gegenüber seiner einmal angenommenen Darstellungsweise getreu und berichtet bloß das von den Abgesandten constatirte Resultat der wunderbaren Heilung. Eine Steigerung gegenüber Mt. 13 (Scholt.) liegt nicht darin. Die plötzliche Genesung veranschaulicht die Wirkung des Wortes besser. Dagegen ist V. 2 die Todesgefahr erwähnt.

§ 28.

Die Auferweckung des Jünglings von Nain.

7, 11—17.

Diese Erzählung einer Todtenerweckung hat Lucas allein. Er muß hier also aus einer besonderen Quelle geschöpft haben, wenn man sie nicht als Gegenstand der Heidenkatechese ansehen will (Schegg). Da aber Lucas später (8, 40 ff.) die auch von Matthäus und Marcus erzählte Erweckung der Tochter des Jairus berichtet, so fragt es sich, warum er eine weitere Todtenerweckung referirt und warum an dieser Stelle. Auf letztere Frage könnte man mit dem Hinweis auf 7, 22 antworten (Mey., Holtzm., Grau, J. Grimm, Weiß, Simons) [1]), aber es bleibt immer noch der Einwand übrig, warum Lucas nicht lieber die bekanntere Erzählung hier angefügt habe, zumal wenn es richtig wäre, daß seine Quelle hier dieselbe hatte (Weiß). Die Einrede vom Zusammenhange des Marcus entscheidet nicht, denn Lucas beachtet denselben in diesem Abschnitte ohnehin

---

*) Lateinische Codices und die äthiopische Uebersetzung lesen: in nullo tantam fidem inveni in Israel, wozu Ambr. bemerkt: sin vero iuxta Graecos: nec in Israel tantam fidem inveni. Bei Mt. 8, 10 liest Lachm.: παρ' οὐδενὶ τοσ. πίστιν ἐν τῷ 'Ισρ. εὗρον (B Min. a, k, q Sah. Cop. Syr^{cur} Aeth. Aug.). Auch Trg., Weiß, H. haben diese Lesart aufgenommen.

**) 'Ασθενοῦντα fehlt ABL, ist als Gegensatz zu ὑγιαίν. hereingekommen.

1) Er schließt hieraus sogar auf eine Kenntniß des Lucas von der durch den Vorblick auf eben diese Antwort Jesu (bei Mt. 11, 5) bedingten Komposition Mt. c. 8—10 (S. 43). Vgl. dagegen Mt. S. 144 f. 246 f.

nicht sonderlich und bei divergirender Stellung im Matthäus- und Marcusevangelium konnten die historischen Bedenken nicht allzu groß sein. Ich glaube die Antwort liegt darin, daß diese Todtenerweckung überzeugender und ergreifender ist als die andere. An dem Tode kann nicht mehr gezweifelt werden und Jesus erscheint als mitleidsvoller Helfer für die betrübte und bedrängte Wittwe, welche ihren einzigen Sohn verloren hat. Der natürliche Schmerz derselben ist bei Lucas jedenfalls mehr zu betonen als der Schmerz der Israelitin (J. Grimm). Ich halte letztere Vermuthung auch nicht für nothwendig, um die spontane Handlung Jesu zu erklären. Denn die Disposition ist unter solchen Umständen selbstverständlich. Die verschiedene Stellung des Messias zu den Juden und Heiden ist dafür nicht maßgebend, denn auch die Juden mußten sonst Jesus um die Heilung bitten (4, 38. 40. 5, 12. 18. 8, 41. 17, 12. 18, 38.). Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß Jesus den Heiden die Wohlthaten vorenthielt und nur ausnahmsweise spendete. Es ist gewiß nicht zufällig, daß wir in den Todtenerweckungen eine jeden Zweifel beseitigende Steigerung in den Evangelien haben: die Jairustochter ist eben gestorben (Mt., Mc., Lc.), der Jüngling von Nain wird zu Grabe getragen (Lc.), Lazarus liegt schon 4 Tage im Grabe (Joh.). Ob Jesus nur diese 3 Todtenerweckungen: Kind, Jüngling, Mann, vollbracht hat, scheint mir dem gegenüber gleichgiltig zu sein. Die Erzählungen sind von den späteren Evangelisten so absichtlich gewählt, daß eine größere Auswahl zu Gebote gestanden zu haben scheint (7, 22. Mt. 11, 5). Durch diese einstimmige Ueberzeugung der Evangelisten, welche im nachapostolischen Zeitalter lebendig blieb [1]), werden alle Versuche, die Todtenerweckungen allegorisch [2]) oder mythisch aufzulösen, unmöglich gemacht. An Scheintodte (Paul., Ammon, Schleierm.) könnte man vielleicht in einem einzelnen Falle denken, aber dieses in mehreren Fällen anzunehmen, ist absurd, und Jesu eine solche Heuchelei zu imputiren, blasphemisch. Die Steigerung: Sterbebett, Sarg, Grab (Strauß) beweist, wie gezeigt, keineswegs die mythische Bildung. Sonst hätte Lucas den Bericht über die Jairustochter voranstellen müssen (Mey.).

Erkennt man in unserer Erzählung zugleich ein Vorbild für den Retter und Heiland der Heiden, so ist die Verbindung derselben mit dem Vorhergehenden auch durch den Gesichtspunkt des Universalismus gerechtfertigt. Lassen wir aber auch die Heidenwelt weg, so genügt das Motiv der Barmherzigkeit allein, denn ihr Werk ist ja die Auferweckung der Heiden aus dem Tode der Sünde. Einen

1) Just. Ap. I, 48. 22. Quadrat. bei Eus. h. e. 3, 4. Orig. c. Cels. 2, 48.

2) Aug. in Joann. tr. 49, 2: tres tamen mortuos a Domino resuscitatos in evangelio legimus, et forte non frustra. Domini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. Si signa sunt, praeter id quod mira sunt, aliquid profecto significant .. Si adtendamus mirabiliora opera Christi, omnis qui credit resurgit: si adtendamus omnes et intellegamus detestabiliores mortes, omnis qui peccat moritur. . . . Sed aliquando in cogitatione peccatur .. Talem animam resuscitare se significans resuscitavit illam puellam, quae nondum erat foras elata, sed in domo mortua iacebat: quasi peccatum latebat. Si autem non solum malae delectationi consensisti, sed etiam ipsum malum fecisti, quasi mortuum extra portam extulisti, iam foris es, et mortuus elatus es. Tamen et ipsum Dominus resuscitavit et reddidit viduae matri suae. .. Tertius mortuus est Lazarus. Est genus mortis immane, mala consuetudo appellatur. Aliud est enim peccare, aliud peccandi consuetudinem facere. Qui peccat et continuo corrigitur, cito reviviscit: quia nondum est implicatus consuetudine, non est sepultus. Qui autem peccare consuevit sepultus est et bene de illo dicitur foetet. .. Nec ad ipsum tamen resuscitandum minor fuit virtus Christi. Vgl. Serm. 44 und de Serm. in monte 1, 23.

Gnadenruf an die Juden, denen der Hauptmann schon das Verwerfungsurtheil gesprochen zu haben schien (J. Grimm), oder ein Sinnbild Israels ist dieses, wenn auch an einem Juden und vor Juden gewirkte Wunder nicht. Höchstens kann man sagen, Lucas wolle durch diese Zusammenstellung die gleiche Barmherzigkeit Jesu gegen Heiden und Juden andeuten und in dem verschiedenen Verhalten des Hauptmanns und der Juden den Satz über den Glauben des ersten rechtfertigen (Hofm.). Eine Parallele im A. T. 1 Kön. 17, 17 ff.

V. 11 *). Ἐν τῷ ἑξῆς sc. καιρῷ = darnach. Bei der Rec. wäre der folgende Tag gemeint, aber nicht anzunehmen, daß der Evangelist die Ankunft in dem 9—10 Stunden (36—40 Kil.) entfernten Nain damit anzeigen wollte, denn der Zusatz gehört zu ἐγένετο. Ναΐν = נָאִין kommt im A. T. nicht, im N. T. nur hier vor. Es ist jedenfalls verwandt mit נָאָה, das verhärtet ist aus נָוָה = Weide, Aue, Trift, Wohnung, weßhalb es auch gewöhnlich durch „Anger" oder „Aue" erklärt wird. Weil das nur im Plural (נְאוֹת) und in der poetischen Sprache vorkommende נָאָה die Bedeutung „Triften" nur in übertragenem Sinne als „Stationen" (Ruheorte für Hirten und Herden) hat und deßhalb regelmäßig einen Zusatz (des Grases, der Wüste u. s. w.) bei sich führt, so könnte es = offener Ort, offene Stadt genommen werden (Schegg, vgl. auch Sepp) 1), doch ist auch für diese Bedeutung regelmäßig ein Zusatz (der Gerechtigkeit, Gewaltthätigkeit) vorhanden. Das Städtchen lag eine Stunde westlich von Endor (Eus., Hier.), am westlichen Fuße des kleinen Hermon 2). Es hat noch heute den Namen Nain, ist aber zu einem kleinen, nur von ein paar Familien bewohnten Weiler herabgesunken (Robins. 3, 469. Sepp a. a. O.). Weil Josephus (B. J. 4, 9, 4. 5) ein Nain in Südpalästina nennt, so verlegen einzelne Kritiker das Ereigniß dorthin (Köstl., Holtzm., Mang.). Die Verwechslung ist aber für den ortskundigen Lucas sehr unwahrscheinlich. ἱκανός (s. krit. Anm.) = zu viel, zahlreich (Mc. 10, 46. Apg. 11, 24 u. A.). — V. 12 **). Die Hebräer begruben die Leichen 3). Dies geschah in der patriarchalischen Zeit gewöhnlich an dem Ort, wo die Todten gestorben waren. Doch kamen bald die Familienbegräbnisse auf. Die Begräbnißplätze waren bei den Hebräern wie

---

*) Statt ἐν τῇ ἑξ. (ℵ*CD T.) lesen Tg., H. mit ℵcABLΔ Vulg. ἐν τῷ ἑξ. Letzteres könnte nach 8, 1 conformirt sein, aber da Lucas sonst τῇ ἑξ. schreibt (9, 37. Apg. 21, 1. 25, 17. 27, 18), so ist die Rec. doch unwahrscheinlich. Für ἐπορεύετο, das nach συνεπορεύοντο gebildet ist, lies ἐπορεύθη (ℵB T., H.). ἱκανοί lassen nach ℵBDLΞ Tg., H. aus; es könnte aber wegen des folgenden καί ausgefallen sein, doch ist die Ergänzung nach πολύς und der Gewohnheit des Lucas, die große Zahl der Jünger hervorzuheben, leicht möglich.

1) Jerus. 2, 87 f. nach Beresch. r. sect. 68 f. 86, 1: „Diese beiden Thalengen sind Pislan und Jezrael. Und er (Issachar) empfand die Ruhe, daß sie wohl that, dies bedeutet Tinan, und sah, daß das Land schön war, dieses bezeichnet Nain." Doch gibt er zu, daß Nain auch einen „offenen Ort" im Gegensatz zur Stadt anzeigen könne. In dem benachbarten Sunam hat Elisäus einen Todten auferweckt (2 Kön. 4, 34 ff.). Vgl. auch Ebers S. 288 ff.

2) Mc. S. 287 Anm. 3. Ps. 89, 13. Hos. 5, 1 werden von der christlichen Tradition auf den kleinen Hermon bezogen. Derselbe kommt aber in der h. Schrift gar nicht vor und wird erst von Eusebius erwähnt. Hieronymus rectificirt denselben (Onom. p. 19) durch den Hermon bei Paneas. Die Muslimen kennen den Namen „kleiner H." nicht (Ebers S. 280 f.).

**) Ἦν nach αὕτη ist beizubehalten (ℵBC*LΞ) vgl. 2, 37. ἦν vor σὺν αὐτῇ fehlt ACΔ Rec.

3) Vgl. Kirchen-Lex. 2. A. 2, 182. Win. R.W. 1, 147. Bibel-Lex. 1, 383. Riehm 160 f.

überhaupt bei den Orientalen (Robins. 1, 33. 418. 3, 721) außerhalb der Städte (Lightf. 776); nur für angesehene Personen wurden Ausnahmen gestattet (Kirchen-Lex. 4, 645). Die Beerdigung wurde früher von den nächsten Angehörigen besorgt, was später nicht mehr der Fall gewesen zu sein scheint, da es schon Amos als Zeichen einer bösen Zeit hervorhebt, daß die Todten von ihren nächsten Verwandten begraben werden (Am. 6, 10. K. L. 4, 465. Win. 2, 15)[1]. τῇ μητρί ist eine Art Dat. comm., der für die Mutter der Einziggeborene war (Win. 31, 3, 198. Aesch. Ag. 898), sonst εἶναι μον. τινι (8, 42. 9, 38. Richt. 11, 34. Tob. 3, 15). καὶ αὕτη ist mit T., Tg. zu lesen (nicht αὐτή H.) = und diese war, wie auch die Vulgata übersetzt: et haec, während sie αὐτή mit ipsa wiedergibt (Buttm. 95). Beide Notizen sind geeignet, das Mitgefühl in besonderem Maße zu erregen, denn die Trauer über den Eingeborenen war sprichwörtlich (Jer. 6, 26. Zach. 12, 10) und Wittwen und Waisen waren allgemein Gegenstand des Mitleidens. — V. 13 *). Jesus, der hier zum ersten Male mit ὁ κύριος eingeführt wird, ist von Mitleiden gerührt und wartet nicht, bis er um Hilfe gebeten wird. Dieser Zug paßt ganz gut zum Charakter des Evangeliums, so daß eine Bekanntschaft Jesu mit der Wittwe nicht anzunehmen ist. — V. 14. Durch die Berührung des Sarges gab Jesus den Trägern das Zeichen, still zu stehen. — V. 15. ἀνακαθίζω = sich aufrecht hinsetzen (Apg. 9, 40. Xen., Plut.). Er fieng an zu sprechen, ist beigefügt, um die vollständige Herstellung anzudeuten (vgl. 8, 55). Jesus gab ihn seiner Mutter (vgl. 9, 42) heißt es, weil er für sie verloren war und ihr aufs Neue von Gott geschenkt wurde. Nach der vorhergehenden Schilderung war dies zu erwarten. Jesus heilte überhaupt nirgends, um die Geheilten in seine Begleitung aufzunehmen. Denn dies hätte den Schein von Ehrsucht und Eigennutz erwecken können.

V. 16 **). Furcht ist immer der erste Eindruck bei außerordentlichen Ereignissen (4, 32. 36. 5, 9. 26). Der Lobpreis tritt nach einiger Reflexion über die Allmacht Gottes ein. ὅτι ist recitativ, denn das argumentative ὅτι (Born., Mey.) wäre für den Zusammenhang störend. Sie wollen in ihrer Begeisterung nicht den Grund des Lobpreises, sondern den Inhalt desselben angeben. Wenn auch sonst in einem Satze nicht zweimal das ὅτι recitativum steht, so ist dies bei dem vielfachen Gebrauch des ὅτι im N. T. doch nicht auffallend (Buttm. 211). Es werden zwei Aussprüche nebeneinander gestellt und im zweiten wird durch καί an das vorhergehende λέγοντες erinnert. Die Rede anderer (Paul., Kuinöl, Bl.) dürfte kaum damit angedeutet sein. προφήτης μέγας lag den Juden am nächsten (Joh. 4, 19); hier besonders wegen des Vorbildes des Elisäus (Euth.). Der 2. Theil geht auf die messianische Heimsuchung (1, 68. 78). — V. 17 ***). Vgl. 4, 14. 37, doch ist wegen οὗτος und περὶ αὐτοῦ λόγος nicht = φήμη und ἦχος zu erklären, sondern von der Rede der Zuschauer über den großen Pro-

---

1) Tob. 6, 15. 14, 16. 1 Macc. 2, 70. Mt. 8, 21 sprechen nicht dagegen, denn sie handeln von der Veranstaltung des Begräbnisses. Die Leiche wurde in einem Sarge (σόρος V. 14, λάρναξ Jos. Antt. 15, 3, 2), der vielleicht in der Regel offen war und auf einer Bahre (מִטָּה, κλίνη) lag, durch Träger (V. 14. Apg. 5, 6. 10) in langem Zuge (Job 21, 33) unter Begleitung der Verwandten und Freunde (2 Sam. 3, 31. Lightf.) hinausgetragen (ἐκφέρειν, ἐκφορά).

*) Statt ἐπ' αὐτῇ (Mt. 6, 34. Mc. 14, 14) liest T. mit א It. Vulg. ἐπ' αὐτήν.

**) Statt ἐγήγερται (Δ vgl. 9, 7. Mc. 6, 14. Mt. 11, 11) lies ἠγέρθη (אABCLΞ).

***) אBLΞ T., H. lassen ἐν vor πάσῃ aus; Tg. [ ].

pheten [1]), welcher seine Macht durch die Todtenerweckung bekundet hat, zu verstehen. Ἰουδαία = Palästina (1, 5. S. 63. Bl., Mey., W. Grimm u. A.). God.: über Galiläa hinaus bis Judäa; Hofm.: Judäa wegen 6, 17. Dadurch würde aber Judäa als Schauplatz der Geschichte gefordert (Weizs.), was nach dem Zusammenhang nicht wahrscheinlich ist, wenn auch der historische Charakter des Evangeliums nicht premirt werden darf.

§ 29.
Die Gesandtschaft des Täufers.
7, 18—35 (Mt. 11, 2—19).

Die Erzählung von dieser Gesandtschaft steht bei Matthäus in dem Abschnitte, welcher über die Stellung Jesu zu den verschiedenen Bevölkerungsklassen, besonders zu den Pharisäern handelt, und dient dazu, die Unempfänglichkeit und den Widerspruchsgeist der Juden zu charakterisiren. Weder die Gesandtschaft an sich, noch die Rede, welche Jesus daran knüpfte ist geeignet zu einer Empfehlung für das jüdische Volk. Matthäus konnte unmöglich damit in letzter Stunde seinen armen Brüdern die Alternative stellen, entweder mit dem Täufer in die Nachfolge Jesu, in die Kirche einzutreten oder auch den Täufer, ihren hochangesehenen Propheten zu verwerfen (J. Grimm S. 380). Die Gesandtschaft des Täufers kann nicht als offenkundiges Zeugniß für Jesus bezeichnet werden und die Rede Jesu geht von der Verwerfung des Täufers durch die Juden aus. Ich erkenne also die Spitze gegen die Pharisäer, ja gegen Israel nicht nur bei Lucas, sondern auch bei Matthäus an. Ich bin sogar der Ansicht, daß bei diesem die Spitze noch stärker hervorgekehrt ist, denn bei ihm sind nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten genannt wie gegen die Gewohnheit bei Lucas, so daß der Tadel das ganze Volk trifft, noch ist die Masse des Volkes ausgenommen (Lc. 7, 29), noch im Gegensatz zum Volke die Rechtfertigung der Weisheit nachdrücklich betont (Lc. 7, 35: πάντων τῶν τέκνων). Außerdem sind die folgenden Wehe über den Unglauben ein Beweis dafür, daß Matthäus auch in der vorangehenden Erzählung den Unglauben der Juden verurtheilen wollte. Lucas dagegen hat einmal den charakteristischen Zug, daß das ganze Volk, welches die Predigt des Johannes hörte, und besonders die Zöllner Gott gerechtfertigt haben, und verweist V. 35 sichtlich darauf zurück. Indem er Mt. 11, 12—15 ausläßt, beseitigt er einen Vorwurf, welcher dem Volke aus seinem Verhalten gegen Johannes und Jesus gemacht werden konnte. V. 12 bringt er an einer andern Stelle (16, 16) und V. 14. 15 sind 1, 17 anticipirt. Wir gewinnen also bei ihm den Gedanken: Verzeihung und Gnade wird allen zu theil, welche ein bußfertiges Herz entgegenbringen und wer einmal diese Gnade verkostet hat, der muß bekennen, daß Gott in seinen Wegen weise und gerecht ist. Wenn die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht zum Glauben kommen, so war dies ihre Schuld, aber ein Aergerniß war doch möglich, denn das Auftreten Jesu in seiner Niedrigkeit schien den messianischen Erwartungen zu sehr zu widersprechen. Selbst Johannes im Gefängnisse erwartete einen andern Gang, seine Jünger haben sich nicht vollständig überzeugt [2]). Die Juden haben also noch einiger-

1) Euth.: ὁ λόγος τοῦ θαύματος, ἢ ὅτι προφήτης μέγας ἐγήγερται.

2) In Betreff der Väter, welche sich so energisch gegen die Beziehung auf den descensus ad inferos verwahrten, ist zu Mt. S. 305 nachzutragen, daß sie die Möglichkeit der Buße nach dem Tode als Consequenz ansahen (Chrys. H. 36, 3).

maßen eine Entschuldigung, aber sind freilich nicht frei von schwerer Schuld, weil sie noch das Beispiel der Sünder hatten. Ihr Wankelmuth und ihre Unzufriedenheit verschloß ihnen den Erfolg der Johanneischen Predigt und den Eintritt ins messianische Reich. Die Rede selbst ist ein schönes Beispiel für die einfache und doch packende Beredsamkeit Jesu. Fragen, Bilder und Gleichnisse wechseln miteinander ab, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln. Der Schluß aber hebt den entgegengesetzten Erfolg der beiderseitigen Thätigkeit in scharfem Gegensatz hervor. Man kann sagen, daß Lucas seiner Gewohnheit gemäß realistisch schildert (V. 21 f.), aber ein Mißverständniß des Matthäus (Scholt. S. 41 f.) ist nicht vorhanden, denn auch Matthäus deutet mit nichts die geistige Auffassung an.

V. 18 *). Περὶ πάντων τούτων = über dieses alles verbindet unsere Erzählung zeitlich mit den vorhergehenden Wundern, welche überall großes Aufsehen erregten. Matthäus sagt allgemein: τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ und erwähnt die von Lucas vorausgesetzte (3, 20) Gefangenschaft des Täufers. Denn was Lucas erzählt beweist nicht, daß Johannes sich noch auf freiem Fuße befand (Scholt. S. 68), sondern nur, daß ein Verkehr mit seinen Jüngern möglich war. — V. 19 **) ist eine Erklärung von Mt. 11, 3 [1]. — V. 20 hat in der Form viel Aehnlichkeit mit 7, 4. — V. 21 ***). Auch hier ist Lucas ausführlicher und genauer als Matthäus, indem er die Augenzeugschaft der Jünger berichtet. Die Blinden werden besonders genannt — καί = und namentlich — weil sie V. 22 zuerst aufgezählt sind, ohne daß bisher eine Blindenheilung berichtet worden ist. Matthäus hatte eine solche vorausgeschickt (9, 27 ff.). χαρίζομαι = huldvoll mittheilen (V. 42. 43), sonst nur noch in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen. — V. 22 ****). Die Umstellung und die Aoriste εἴδετε καὶ ἠκούσατε für ἀκούετε καὶ βλέπετε Mt. 11, 5 stehen in Uebereinstimmung mit V. 21, wonach die Jünger Augenzeugen waren. Lucas stellt die Glieder asyndetisch nebeneinander, während sie Matthäus paarweise ordnet. — V. 23. Die Werke sind nach ihrem messianischen Charakter (Jes. 35, 5. Ps. 145, 8—10) zum Beweis für die Messianität Jesu zusammengestellt. Die Juden hatten aber andere messianische Zeichen erwartet, weil sie sich die Entwicklung des messianischen Reiches anders gedacht hatten. Deßhalb ärgerten sie sich an Jesus [2]. Wer aber guten Willen hatte, mußte durch diese Worte zur Erkenntniß des messianischen Characters Jesu kommen und seine Anschauungen und Hoffnungen dem göttlichen Willen unterordnen. Dazu gehörte immerhin eine Ueberwindung.

) T. liest nach ℵA und V. 22 nach ℵAL Ἰωάννει, Tg., H. beidemal nach B Ἰωάνει.

**) Statt Ἰησοῦν lesen BLΞ κύριον (vgl. V. 13).

1) Ambrosius glaubt, daß der simplex intellectus dem Früheren widerspreche und deßhalb die figura spiritalis zu suchen sei. Johannes sei der Typus des Gesetzes, dessen plenitudo in Christus ist. Die Verheißungen mußten durch die Erfüllung bekräftigt werden. Nachher sucht er noch eine historische Erklärung zu geben. Einige glauben, er habe non tamquam dubium, sed tamquam pium vatem, quem venturum crediderat, non credidisse moriturum. Non igitur fide, sed pietate dubitavit. Die Verallgemeinerung der Frage (Grimm 3, 179) ist eingetragen.

***) Statt αὐτῇ lies ἐκείνῃ (ℵBL). δέ ist zu streichen. Die Recepta wollte die Scene nachdrücklicher gestalten. Ebenso ist τό vor βλέπειν (ℵaL) zu streichen.

****) Ὁ Ἰησοῦς ist aus Mt., es fehlt ℵBDΞ, ὅτι fehlt ℵBLΞ H.; Tg. [ ], könnte aber nach Mt. ausgelassen sein.

2) An das Aergerniß des Kreuzes (Ambr., Greg., Beda) ist hier nicht zu denken.

Daher sind diejenigen selig gepriesen, welche sich nicht ärgern. Es ist damit nicht gesagt, daß die Jünger des Johannes oder gar dieser selbst [1]) sich geärgert habe (God.), aber sie werden vor dem Aergernisse gewarnt. Die Argumentation ist hier nicht: „wenn er wie sie selbst bezeugen die Werke des Messias thut, wie können sie ihn auffordern, daß er sie thue?" (Schegg), denn Lucas hat V. 18 nicht τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ wie Mt. 11, 2. Sie wollen vielmehr erst von Jesus erfahren, ob dies Werke des Messias seien und werden nun von Jesus bejahend beschieden. ἐάν steht für ἄν (Win. 42, 6, 291).

V. 24 ff. *). Vgl. Mt. S. 306 f. Bemerke λέγειν πρός τινα περί τινος statt des gewöhnlichen τινὶ περ. Mt. 11, 7. Mc. 1, 30. 8, 30. Auch sonst ist der Ausdruck gewählter und in allen drei Fragen gleichmäßiger. Mt. 11, 9 hat mit προφήτην ἰδεῖν in der dritten Frage eine andere Form, die aber nicht berechtigt, V. 7 und 8 die gewöhnliche Interpunction darnach zu ändern (Scholten). ἱματισμός = Kleidung (Apg. 20, 33. 1 Tim. 2, 9), 9, 29 steht es für Oberkleid. ἔνδοξος = prächtig, herrlich. τρυφή = Ueppigkeit, noch 2 Petr. 2, 13 im N. T., könnte entsprechend dem doppelten μαλακός bei Matthäus die Weichlichkeit in der Kleidung bezeichnen, wird aber doch besser allgemein genommen. Die alten Griechen und die LXX (Spr. 18, 19) und Josephus (Antt. 6, 12, 4) gebrauchen den Singular τὸ βασίλειον = Königspalast, die späteren (von Xen. an) und LXX (Esth. 1, 9 u. A.) den Plural. — V. 27 **) aus Mal. 3, 1, die einzige Stelle, welche Lucas nach dem Grundtext citirt. Dasselbe ist Mt. 11, 10 der Fall, wodurch die Hypothese, daß er in den Reden, welche aus den λόγια stammen sollen, den LXX folge, stark erschüttert wird [2]). — V. 28 ist, wenn man γάρ festhält, eine Begründung der Maleachischen Weissagung. Johannes ist der Vorläufer und steht als solcher hoch über allen Propheten, aber er ist doch bloß der Vorläufer dessen, welcher das Reich gründet, und steht deßhalb hinter jedem Mitgliede des Reiches zurück. Zu μικρότερος ist noch Augustinus nachzutragen, der beide Ansichten referirt (adv. leg. et proph. 2, 5, 20), aber sich schließlich für Ambrosius [3]) entscheidet (in Joann. tr. 13, 2). Hofmann bezeichnet die gewöhn-

---

1) Orig. H. 27: animadvertis, quod et in carcere docuerit ... Inter quae etiam cum de Jesu orta esset quaestio, mittit ex discipulis et interrogat .. Revertuntur discipuli, et nuntiant magistro, quae Salvator iusserat nuntiari: cuius verbis Joannes armatus ad proelium, confidenter emoritur, et libenter capite truncatur, ipsa vox Domini voce firmatus, verum esse Dei filium quem credebat. Zu Mt. S. 305 ist noch nachzutragen Tert. adv. Marc. 4, 18.

*) T. behält hier und V. 25. 26 das ἐξεληλύθατε der Rec. (Δ, V. 26 auch A) bei, Tg., H. lesen mit den ältesten Codices ἐξήλθατε (Mt.).

**) Ἐγώ vor ἀποστέλλω (AΔ) ist aus Mt. Vgl. Mc. 1, 2. -- V. 28 fehlt γάρ BΞ T., Tg., H., ℵL lesen ἀμὴν λέγω (Mt.). προφήτης vor Ἰωάννου ℵBL H.; Tg. [ ], kann nach Mt. ausgelassen sein, aber da der Text auch sonst etwas abweicht, namentlich ἐγήγερται durch ἐστί ersetzt ist, so ist προφ. doch zweifelhaft. τοῦ βαπτιστοῦ (ADΔ) ist aus Mt.

2) Holtzm. S. 263 und Mangold-Bleek S. 314 Anm. erklären die Uebereinstimmung mit Matthäus daraus, daß Matthäus bei diesem Citat deßhalb von seiner Praxis im Gebrauch der LXX abweicht, weil er es ebenso wie Lucas aus den Logia genommen hat. Aus den Logia sei es auch von dem zweiten Herausgeber des Marcus in den Urmarcus eingeschoben und so in unsern Marcus gekommen. Aber warum vermeidet Matthäus sonst in den Citaten aus den Logia den Urtext? (vgl. Schanz, Composition des Matth. S. 14 ff.).

3) Doch nicht wegen der Geburt aus einer Frau (Ambr.: et hunc omnibus dico esse maiorem, sed inter mulieris, non virginis natos), sondern wegen der Menschheit im Verhältniß zur Gottheit. Tert. c. Marc. 4, 18 schwankt zwischen dem regnum

liche Erklärung (μικρότερος Ἰωάννου) als „sinnlos“, weil zweierlei Maßstäbe, der außerhalb und innerhalb des Reiches geltende, durcheinander gewirrt wären. Nach 22, 24. Mt. 18, 1 sei zu sagen: „wer im Reiche Gottes im Verhältniß zu den darin Befindlichen klein ist, von dem heißt es, er sei größer als Johannes, der Standpunkt, den er einnimmt, sei ein höherer, als der seine.“ Dabei ist aber der Comparativ μικρότερος auf ein im Text nicht genanntes Vergleichungsobject bezogen, wofür es heißen müßte: ὁ μικρότερος τῶν ἐν τῇ βασ. τοῦ θεοῦ ὄντων. — V. 29 f. werden vielfach als Zusatz des Lucas (Ambr. [1]), Jans., Tol., Born., Lachm., Neand., Köstl., Bl., Hilg.) oder als Einschiebsel aus Mt. 21, 31 f. (Weisse, de W., Bl., Mey., Holtzm.) betrachtet, weil die Rede von der directen Anrede in die erzählende Darstellung übergeht und die Darstellung in der ersten Person von V. 31 an, zumal nach der Recepta (Jans., Tol., Fr. Luc.), die Wiederaufnahme der Rede Jesu anzuzeigen scheint. Da aber Lucas sonst keine Einschaltungen hat, so will er hier jedenfalls die Worte Jesu referiren, wenn er sie auch nach seiner Anschauung etwas umgeformt hat. Schon Ambrosius hält Mt. 11, 12 für sehr dunkel und will es deßhalb von einem andern Buch des Evangeliums (Lc. 16, 16) ableiten und glaubt, daß Lucas, um Mt. 11, 19 zu erklären, diesen Passus hereingebracht habe. Daraus folgt aber, daß V. 35 mit V. 29. 30 zusammenhängt und letztere sammt dem folgenden Gleichnisse zur Rede des Herrn gehören. Was hier bei Johannes, das geschah dort bei Christus. Als Grund der Beseligung der Sünder wird die Buße, als Grund der Verwerfung der Pharisäer und Gesetzeslehrer die Unbußfertigkeit angegeben. λαός ist hier das gewöhnliche Volk im Gegensatz zu den Pharisäern (vgl. 3, 10 f.), ἀκούσας bezieht sich auf die Predigt des Täufers (Theophyl.). καὶ οἱ τελῶναι = und besonders die Zöllner (3, 12). δικαιόω = gerecht machen, als gerecht darstellen, rechtfertigen durch Wort und That. Sie gaben Gott die Ehre, indem sie die Gerechtigkeit Gottes in der Forderung der Bußtaufe als Bedingung des Eintritts in das messianische Reich anerkannten. Dies thut jeder, welcher seine Sünden bekennt, um Gottes Gnade zu erlangen (Ambr.). Diejenigen, welche den Vers dem Evangelisten zuschreiben, müssen ἐδικ. auf die Zuhörer beziehen. Sie haben Gott gepriesen, weil er in Johannes seine Verheißungen (Elias) erfüllt habe (Tol.). βαπτισθέντες ist gleichzeitig mit ἐδικ. und mit: dadurch aufzulösen. τὸ βάπτισμα steht als nomen coniugatum bei βαπτ. (Buttm. 129. Win. 32, 2, 211). Zu νομικοί s. 5, 17. βουλή bei den LXX für עֵצָה = consilium wird besonders vom Heilsrathschlusse Gottes gebraucht (Apg. 2, 23. 4, 28. 20, 27. Eph. 1, 11) [2]). ἀθετέω = aufheben, verwerfen. Dies thaten sie factisch, weil sie sich nicht taufen ließen. εἰς ἑαυτούς = mit Bezug auf sich selbst sc. verwarfen sie den Rathschluß. Dieser selbst blieb bestehen, nur wurde er von andern ausgeführt [3]). μὴ βαπτισθέντες = dadurch, daß sie sich nicht taufen ließen. Vgl. Mt. 21, 31 f.

Dei, in quo modicus quis maior erit Joanne und dem Herrn, quia minor Joanne habebatur, omnibus scilicet in solitudinem concurrentibus ad Joannem potius quam ad Christum.

1) Aperuit s. Lucas specialibus additis, quod quasi generalibus s. Matthaeus subobscurum reliquerat. Beda: sive ex persona evangelistae, sive Domini salvatoris (ut quibusdam placuit).

2) Euth.: βουλὴν τοῦ θεοῦ τὸ βάπτισμα λέγει, ὡς κατ' ἐντολὴν τοῦ θεοῦ γινόμενον.

3) Krüg. 68, 21, 8. Kühn. 432, 408. Euth. = ἐν ἑαυτοῖς; so auch Jans. oder adversus semetipsos. Erasm., Win. = sich zum Nachtheil (31, 5, 200).

V. 31 *). Da eben die Pharisäer und Gesetzeslehrer genannt worden sind, so gilt auch das Gleichniß ihnen in erster Linie (Mey., Schegg), wenn auch Lucas wie sonst die Begründung V. 33. 34 in directer Anrede gibt, denn ein Theil der Parteien ist jedenfalls als anwesend zu denken. Die Wiederholung des Ausdrucks hebt die große Aehnlichkeit hervor. εἰσὶν ὅμοιοι wird im folgenden Verse mit ὅμοιοί εἰσιν wieder aufgenommen. τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης ist Näherbestimmung von τὴν γενεὰν ταύτην Mt. 11, 16. — V. 32 **). Ambrosius gibt zwar die Erklärung von wirklichen Kindern zu, zieht aber doch den „höheren Sinn" vor, wonach die angerufenen Kinder die Juden sind, welche weder durch Freudelieder (Psalmen) noch durch Trauerklagen (Threnen) vom Irrthum zurückgerufen würden. Die Rufenden sind also die Propheten: Moses, Jesaias, Habakuk u. s. w., welche auf die Hochzeit des Bräutigams mit der Kirche vorbereiteten. Cyrill erklärt das Gleichniß von der Gewohnheit der Kinder beim Spiele [1]) und Theophylakt und Thomas folgen ihm, wenn auch letzterer vom „planus literae sensus" zur mystischen Deutung des Ambrosius und Beda fortschreitet. Füge ich noch hinzu, daß Augustinus (Quaest. ev. 2, 11) die Kinder auf Johannes und Jesus bezieht, so habe ich die Mt. S. 311 gegebene Ausführung vervollständigt und kann die Folgerung ziehen, daß jene Erklärung eine sehr alte und vielfach recipirte ist. Die αὐλοῦντες und θρηνοῦντες müssen nicht nothwendig verschiedene Kinder (de W.) sein, denn auch ἀλλήλοις beweist dies nicht (God.), sondern bezeichnet nur das gegenseitige Zurufen, wobei auch ein Theil die Rufenden sein können (Apg. 19, 38). Wenn aber nicht die Nichtspielenden die Uebellaunigen (God.), sondern die Spielenden verdrießlich sind, weil ihrem Willen nicht willfahrt wird (Hofm.), so bedeutet dies ein Rückfall in die Erklärung des Euthymius, wobei die Substituirung der Pharisäer an die Stelle der Juden (Bisp., Arnoldi, Hofm.) wenig ändert. Es ist wahr, daß man an Kinder denken kann, welche ihre Instrumente voll Verdruß wegwerfen, weil ihnen die anderen nicht zu Willen sind, aber diese sind deßhalb um nichts besser. Daher darf man das ganze Gleichniß nicht im Einzelnen anwenden. — V. 33 ***) f. Anwendung des Gleichnisses. Lucas schreibt beidemal λέγετε statt λέγουσι bei Mt. ἄρτον und οἶνον zeigen den späteren Charakter. Die subjective Negation μή—μήτε (s. krit. Anm.) ist gewählt, weil vom Standpunkte des Gegners referirt wird (Win. 55, 5, 450). — V. 35 ****). Die Beziehung auf V. 29 ist hier durchaus angezeigt und damit der Sinn des Verses gegeben. Johannes

---

*) Εἶπεν δὲ ὁ κύριος (Vulg. Min.) ist in der Rec. wegen der historischen Auffassung von V. 29. 30 interpolirt.

**) Statt καὶ λέγουσιν (ΑΔ) lies λέγοντες (DL T., Tg.; ℵΞ λέγοντα, ℵ*B H. ἃ λέγει). Das zweite ὑμῖν (ΑΔ) ist conformirt.

1) Ἢ τάχα που̃ παιγνίου τις τρόπος παρὰ τοῖς Ἰουδαίων παισὶν οὕτως ἔχων, εἰς μέρη δύο πληθὺς παιδίων ἐτέμνετο, ἃ καὶ τὴν τοῦ βίου γελῶντα τύρβην, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πραγμάτων τὸ ἀνώμαλον καὶ τῶν ἑτέρων τὴν εἰς ἕτερα δεινὴν καὶ ἀθρόαν μεταβολήν, τὰ μὲν ηὔλουν, τὰ δὲ ἐθρήνουν· ἀλλ' οὔτε τοῖς αὐλοῦσι καὶ χαίρουσιν οἱ θρηνοῦντες συνῄδοντο, οὔτε μὴν τοῖς κλαίουσιν οἱ τὸν αὐλὸν ἔχοντες συνεπλάττοντο: εἶτα ἀλλήλοις ἐνεκάλουν τρόπον τινὰ τὸ ἀσυμπαθὲς ἤγουν ἀδιάθετον· τοιοῦτόν τι πεπονθέναι τοὺς τῶν Ἰουδαίων δήμους ὁμοῦ τοῖς προεστηκόσιν ἰσχυρίζετο ὁ Χριστός.

***) Die Rec. μήτε — μήτε könnte aus Mt. sein, T. μή (ℵBΞ) — μηδέ (ℵ), H. μή — μήτε (BΞ). ἄρτον und οἶνον sind hinter die Participien zu setzen. Tg., H. lesen nach BD ἔσθων statt ἐσθίων. — V. 34 ist φίλος vor τελωνῶν zu setzen.

****) Tisch. läßt πάντων hinter αὐτῆς (ΑΔΞ), Tg., H. setzen es gegen die gewöhnliche Stellung mit ℵB vor τῶν τ. ℵ liest ἔργων statt τέκνων, vgl. Mt. S. 312. Ambr.: plerique Graeci . . ab omnibus operibus suis.

und Jesus sind trotz des Widerspruches von allen ihren Kindern gerechtfertigt worden [1]), denn diese haben ihre Lehre (σοφία) erkannt und anerkannt. Die Erklärung von der Mitte zwischen beiden Lebensweisen [2]) ist durch nichts im Zusammenhang angedeutet. Denn die Gegensätze enthalten ja nur die Vorwürfe der Juden. Aber noch weniger kann der Vers ironisch erklärt werden, als ob die Juden höhnisch auf diese Früchte der Lehre des Johannes und Jesu hinweisen (Born.). Mit πάντων geht Lucas über Matthäus hinaus, um der beklagenswerthen Hartnäckigkeit der Juden die tröstliche und erfreuliche Thatsache der gläubigen Aufnahme seitens aller Jünger gegenüberzustellen, eine Ausdehnung auf die Pharisäer [3]) ist nicht anzunehmen. Zu καί = καίτοι s. 13, 7. Mt. 12, 43. 13, 17. W. Grimm S. 219, 2. Kühn. 521, 792 und zu ἀπό bei Passiven 6, 18. 17, 25. Apg. 2, 22.

§ 30.
Die Salbung durch die Sünderin.
7, 36—50.

Lucas gibt weder Ort noch Zeit für die folgende Erzählung an und kann, wenn man dieselbe nicht für eine steuerlos in der Katechese umhertreibende „Legende" halten will, zur Aufnahme an dieser Stelle nur durch sachliche Momente bewogen worden sein. Diese können aber nicht in dem antipharisäischen Zwecke des Lucas gesucht werden (Jans., Mald., Anon., J. Grimm, Scholt. u. A.). Denn ist dieser auch im Vorhergehenden schärfer als sonst bei Lucas ausgedrückt, so wird er in unserer Erzählung gemildert, statt gesteigert. Der Pharisäer bildet nicht das Gegenstück zum Hauptmann, sondern unterscheidet sich vortheilhaft von seinen Parteigenossen, so sehr er auch an deren Vorurtheilen noch participirt. Jesus gibt ihm auch seine Freundschaft durch die Einkehr in sein Haus zu erkennen und behandelt ihn trotz des Aergernisses sehr milde. Dem Vorwurfe der Pharisäer über Essen und Trinken gegenüber ist die Einladung durch den Pharisäer, dem Vorwurfe der Pharisäer über den Umgang mit Sündern gegenüber ist die Anwesenheit einer Sünderin im Hause des Pharisäers gewiß auffallend (Hofm.). Zeigt also Lucas, daß auch die Pharisäer, wenn sie nur einigermaßen guten Willen hatten, von Jesus beehrt wurden, so hat er doch die ganze Erzählung nur wegen der Barmherzigkeit Jesu gegen die reumüthige Sünderin aufgenommen (Tol.). Ist Jesus bisher in unserem Kapitel als barmherziger Erlöser für Kranke und Betrübte geschildert worden, so kommt jetzt die höchste Wohlthat der Erlösung, die Nachlassung der Sünde zur Darstellung. Will man die Erzählung mit V. 34 in Verbindung bringen (Grot., Tol., Mey., Weiß, Grau u. A.; Godet mit V. 35, besonders πάντων) [4]), so ist

---

1) Ἀπό ist so wenig als 6, 18. 8, 2 = von weg zu erklären: „die Weisheit wird weg erkannt von allen ihren Kindern, dem einen wie dem andern, d. h. sie wird ihnen abgesprochen" (Anon. S. 57 Anm. 2).

2) Beda: nec in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate.

3) J. Grimm 3, 200. Noch allgemeiner sagt Ambr.: bene ab omnibus, quia circa omnes iustitia servatur, ut susceptio fiat fidelium, reiectio perfidorum.

4) Beda: pergit idem evangelista quae verbis proposuerat etiam factis astruere, iustificatam scilicet sapientiam ab omnibus filiis suis, i. e. et iustis, et post iniustitiam paenitentibus, decentissimo comprobans exemplo.

nichts dagegen einzuwenden, doch bildet sie nicht nur einen Beweis für jene Behauptung, sondern auch eine Rechtfertigung für das Verfahren Jesu. Die Sünder zeigen die größte Empfänglichkeit für den Ruf zur Buße, warum sollte sie Jesus also nicht aufsuchen und annehmen?

Lucas berichtet diese Erzählung allein und hat sie wohl aus einer besonderen Quelle geschöpft. Gegen die Identität mit der Salbung in Bethanien (Mt. 26, 6 ff., Mc. 14, 3 ff.,. Grot., Schleierm., Hug, Bl., Ew., Holtzm., Schenkel, Schegg, Simons u. A. vgl. Mt. S. 504) sprechen die Stellung und die bedeutenden formellen Differenzen so entschieden, daß sie nur unter dem Vorwurfe willkürlicher Veränderungen gegen Lucas aufrecht erhalten werden kann.

V. 37 *). Ἁμαρτωλός = Unzüchtige (Mald. [1]), Grot., Tol., Wetst., Schegg, Mey., Weiß u. A.) = πόρνη (Mt. 21, 31). Das Gewerbe der Buhldirnen war den Israelitinnen verboten und der Hurenlohn von den Weihgeschenken ausgeschlossen, aber doch gab es zu allen Zeiten unter den Hebräern öffentliche Dirnen, die wohl zum Theil Fremde waren. Die Verehelichung mit einer solchen war gesetzwidrig (Jos. Antt. 4, 8, 23). Lucas sagt ἦν ἁμ., weil sie es in den Augen des Volkes noch war. Ihr Benehmen zeigt, daß sie durch Jesu Predigt oder Wunder zur Lebensänderung veranlaßt worden ist. καί vor ἐπιγνοῦσα verbindet nicht mit dem Relativsatze ἥτις, sondern mit καὶ ἰδού, das in hebräischer Weise die Copula einschließt (vgl. 5, 12. 18 u. A.). Das Präsens im Indicativ (κατάκειται) in abhängiger Rede ist gut griechisch (Buttm. 211. Win. 40, 2, 251). κομίσασα ist die Folge von ἐπιγνοῦσα. Sobald sie erfahren hatte, daß Jesus in dem Hause war, brachte sie ein Alabastergefäß mit Salbe. Zu ἀλάβαστρον μύρου s. Mt. 26, 7 S. 505. — V. 38 **). ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας = hinten zu seinen Füßen. Jesus lag nach der damaligen Sitte zu Tische, hatte also die Füße hinten. Da die Sandalen beim Eintritte ins Haus abgelegt wurden, so waren die Füße bloß. βρέχω = benetzen. τοῖς δάκρυσιν = mit ihren Thränen, welche sie im Reueschmerz vergoß (vgl. Ps. 6, 7). τῆς κεφαλῆς dient zur Schilderung. ἐξέμασσεν τοῖς θριξὶν αὐτῆς s. Joh. 12, 3. καταφιλέω = abküssen (15, 20. Mt. 26, 49. Mc. 14, 45. Apg. 20, 37). Das Küssen ist im Orient nicht nur ein Zeichen der Freundschaft, sondern auch der Ehrerbietigkeit und das Küssen der Füße war ein besonderes Zeichen der Huldigung (Wetst., Win. R.W. 1, 688). Das Salben der Füße (Joh. 12, 3) ist im Orient sehr begreiflich (Lightf. 1081), ist aber, an anderen vollzogen ein großer Beweis von Hochachtung (Win. 2, 358. 1, 392). Das Salben schloß sich namentlich an das Waschen beim Baden an. Vor den Gastmahlen wurden die Gäste bei ihrer Ankunft geküßt, ihnen die Füße gewaschen, Haupt- und Barthaare, selbst die Kleider und manchmal die Füße mit wohlriechenden Oelen gesalbt (Win. 1, 392).

---

*) Ἥτις ἦν ist vor ἐν τῇ πόλει zu stellen (ℵBLΞ) und καὶ vor ἐπιγνοῦσα zu ergänzen (ℵABΔ). Auch hier hat die Rec. das gut bezeugte κατάκειται in ἀνάκειται verwandelt.

1) Constans omnium veterum auctorum opinio est fuisse meretricem, si non vulgo prostitutam, parum certe caste viventem. Doch sprechen sich die citirten Ambr. und Beda nicht bestimmt aus, wohl aber Greg. H. in ev. 2, 33. Das Alabastergefäß dürfte schwerlich ausreichen, sie zu einer vornehmen Israelitin zu stempeln (J. Grimm 3, 206 f.).

**) Τοῖς δάκρυσιν steht ℵBDL vor ἤρξατο. Das Imperf. ἐξέμασσεν (ℵ^c BΔ Tg., H.) ist beizubehalten, der Aorist ἐξέμαξεν (ℵ*ADL T.) ist nach den vorhergehenden Aoristen conformirt.

V. 39 *). Die alten Exegeten gehen nicht auf die Argumentationsweise des Pharisäers ein, die späteren betrachten als die Voraussetzung derselben die Meinung der Pharisäer, daß die Propheten alles wissen und sich der Gerechte durch Unterredung oder Berührung eines Sünders beflecke (Jans. [1]), Mald., Grot. u. A.). Da sich aber für die erste Voraussetzung kein Beweis beibringen läßt, so nehmen die neueren Exegeten (Mey., Reischl, Schegg, Weiß u. A.) nur die zweite, allerdings selbstverständliche Voraussetzung an und betrachten als weitere Eigenschaft des Propheten die sichere Erkenntniß des Unreinen (Mey. u. A.) oder die Unmöglichkeit, daß er in einer Sache, welche die Ehre Gottes betreffe, getäuscht werden könne (Schegg). Das erste ist vorzuziehen, weil es sich um den Verkehr mit einer Sünderin handelt. Ein Prophet oder der Prophet sollte so weit Herzenskenner sein, daß er sich von keiner Sünderin täuschen läßt. Letzteres ist aber hier der Fall, also ist Jesus kein Prophet. Auf die Heuchelei des Weibes (Schegg) reflectirte der Pharisäer gar nicht, denn nach pharisäischer Anschauung konnte eine öffentliche Dirne nicht durch augenblickliche Reue Zutritt zu den gesetzesgerechten Leuten, geschweige denn zu einem Propheten bekommen. Bemerkenswerth ist es aber, daß die Pharisäer von jedem Verdacht der Unsittlichkeit bei Jesus absahen. Zu ποταπή vgl. 1, 29. ὅτι nicht = daß, sondern = denn mit Bezug auf ποταπή. — V. 40. Jesus zeigt mit seiner Antwort auf die Gedanken des Pharisäers, daß er das Innere des Menschen, also auch der Sünderin kennt und den Menschen nicht nach seinem Aeußeren beurtheile, das übrigens bei der Sünderin mit ihrem Innern übereinstimmt. Sie gibt durch ihre demuthsvolle Handlung ihrer reumüthigen Gesinnung Ausdruck. Die Anrede mit dem Namen und die Einkleidung in ein Gleichniß zeigen die freundliche Absicht Jesu. Wegen des Namens Simon wurde unsere Erzählung häufig entweder mit den andern Salbungsgeschichten identificirt oder wenigstens der Vorgang in dasselbe Haus des Simon in Bethanien verlegt (Ambr. u. A. Mt. S. 504). Die anderen Kritiker nehmen jedenfalls eine Reminiscenz aus Marcus an. Doch war der Name Simon bei den Juden so gewöhnlich, daß bei der sonstigen Verschiedenheit des Ortes (Galiläa) und der Zeit der bloße Name zu keiner solchen Vermuthung berechtigt. Der Pharisäer Simon und der Aussätzige Simon waren doch nicht so leicht zu verwechseln. Daß der Anonymus den Simon Petrus, den Antipoden des Paulus darunter versteht, sei nur nebenbei bemerkt (S. 58. Vgl. 4, 38. 5, 1—10. 22, 31). ἔχω mit dem Infinitiv = habeo quod c. Conj. = possum (V. 42. Pass. 1, 1297, 1. W. Grimm 186, 2) und im N. T. von dem was man thun muß oder soll (12, 50. Apg. 23, 17. 19. 28, 19. 2 Joh. 12). — V. 41 **). χρεοφειλέτης (von χρέος, χρέως Schuld und ὀφείλω) = Schuldner, hier und 16, 5 im N. T. Ein Denar betrug 65—75 Pf. Eine Beziehung der Posten auf den Pharisäer und die Sünderin (Euth., God., J. Grimm) ist nicht angedeutet. Ambr., Beda: populi duo. — V. 42 ***). Meyer reproducirt hier Bengels Ausspruch: ergo non solvitur debitum subsequente amore et grato animo, was wohl jedermann zugibt. Aber in der Anwendung auf die

*) Weiß will nach BΞ ὁ προφήτης als die schwierigere Lesart vorziehen; H. [ὁ], aber der Artikel ist doch zu wenig bezeugt.

1) Doch: non enim omnes prophetae omnia occulta cognoscunt, sed quantum illis a Deo conceditur.

**) Statt χρεωφειλέται lesen ℵABCDLΔΞ χρεοφειλέται, welche Schreibweise in den Handschriften griechischer Schriftsteller nur einmal vorkommt (Win. 5, 1, 40).

***) Δέ ist hier und V. 43 zu streichen. Ebenso εἰπέ nach αὐτῶν mit ℵBDL.

Sünderin macht sich die Sache doch wesentlich anders, denn Jesus sagt V. 47 ausdrücklich: deßwegen sage ich dir u. s. w. Die Liebe und Reue der Sünderin war also für die Sündennachlassung doch nicht bedeutungslos [1]). — V. 43. ὀρθῶς = recht, richtig (10, 28. 20, 21. Mc. 7, 35) gebrauchen die Griechen ebenso (ὀρθῶς ἔλεξας = vere dixisti). Jesus will damit die Antwort weder als eine triviale, wie sie jeder Schulbub zu geben im Stande war (Schegg), noch als besonders scharfsinnige bezeichnen, weil er sich in seinem eigenen Netze fieng und sich selbst verurtheilte (God.) [2]), was Sokrates mit πάνυ ὀρθῶς anzudeuten pflegte, sondern er will ohne alle Ironie einfach damit sagen, daß er diese Antwort erwartet habe. Das Gleichniß ist ja auch förmlich darauf angelegt.

V. 44 *) ff. Die Anwendung des Gleichnisses gibt Jesus in herrlicher Gegenüberstellung des kalten, zurückhaltenden Benehmens des Pharisäers zu der feurigen und demüthigen Liebesbezeugung der Sünderin. Der Pharisäer hat die übliche Fußwaschung beim Eintritte in das Haus nicht besorgen lassen, die Sünderin hat die Füße des Herrn mit ihren Thränen gewaschen (ὕδωρ—δάκρυσιν), der Pharisäer hat den Kuß zur Begrüßung unterlassen, die Sünderin küßt die Füße des Herrn ab (φίλημα—καταφιλοῦσα) [3]), der Pharisäer hat das Haupt nicht mit Oel salben lassen, die Sünderin hat die Füße mit Salbe gesalbt (κεφαλήν—πόδας, ἐλαίῳ—μύρῳ). Der Grund der Unterlassung dieser gewöhnlichen Anstandspflichten gegen die Gäste kann bei dem sonst gutgesinnten Pharisäer nur in der Rücksicht auf seine Standesgenossen gelegen sein. — V. 47 ist zunächst für sich betrachtet in der ersten Hälfte durchaus klar. οὗ χάριν = deßwegen bezieht sich auf die im Vorhergehenden genannten Liebeserweise der Sünderin. Es ist durch ein Komma von λέγω σοι zu trennen, wie alle Textkritiker und beinahe alle Exegeten (gegen Mey., God., Weiß, Hofm.; Vulg.: propter quod dico tibi) anerkennen, so daß „solche Zerreißung des Wortgefüges" (Mey.) nichts weniger als „völlig grundlos" ist. Andernfalls müßte διὰ τοῦτο stehen. Doch ist diese Interpunction auf die Sacherklärung ohne weiteren Einfluß, denn jedenfalls erscheint das ἀφέωνται αἱ ἁμ. αὐτῆς als die angezeigte Folgerung: deßwegen sind ihr die vielen Sünden vergeben. Ob man nun sagen will: dieser ihrer Liebeserweisung zu Gunsten (zur Anerkennung und Würdigung derselben) erkläre ich (Mey.) oder anders, in jedem Falle ist damit ausgesprochen, daß die vorhergehenden Liebeserweise zu dem Ausspruche Jesu in irgend einem ursächlichen Verhältnisse stehen. Dieses wird aber vollends zweifellos, wenn man die Begründung ὅτι ἠγάπ. πολλά hinzunimmt. Jesus abstrahirt aus dem ganzen Benehmen der Sünderin den Satz: ihre große Liebe hat die Verzeihung der Sünden verdient. Es würde auch den Begründungssatz niemand anders erklären, wenn nicht dogmatische Interessen im Spiele wären und man den Katholiken „keinen Vorwand" lassen wollte (de W., der wie Olsh., Bl. gegen die

---

1) Mald.: quia etsi huius loci difficultas, quae summa profecto est, non hic, sed in huius accommodatione parabolae et conclusione . . consistere putatur, tamen meo quidem indicio eius difficultatis explicatio ex horum verborum explicatione pendet. J. Grimm 3, 216 f. macht auf die der Nachlassung vorausgehenden Bemühungen der Schuldner aufmerksam.

2) Greg. in ev. 2. H. 33, 4: qua in re notandum est, quia dum sua sententia Pharisaeus convincitur, quasi phreneticus funem portat ex quo ligetur. Ambr. Tob. 22, 85.

*) Τῆς κεφαλῆς nach Θριξίν (Δ) ist aus V. 38.

3) Ambr.: osculum enim mutui amoris indicium est, osculum pignus est caritatis.

protestantische Erklärung ist). Die Unterscheidung zwischen dem begründenden ὅτι und dem ὅτι als Erkenntnißgrund (Mey., Stier, God.: purement logique) [1]) ist durchaus eingetragen und unnatürlich, denn wollte Jesus sagen, man erkenne aus ihrer großen Liebe, daß ihr viele Sünden vergeben worden seien, so müßte diese ungewöhnliche, schon durch οὗ χάριν unmöglich gemachte Anwendung des ὅτι irgendwie angedeutet sein. Aber auch der Aorist spricht dagegen (Ols., Bl.), denn ist auch Joh. 3, 16 von Gott ἠγάπησεν gebraucht, obwohl seine Liebe fortdauert (Mey., Weiß), so ist damit doch zugegeben, daß sie schon vorhanden war zur Zeit als die Hingabe des Sohnes stattfand. Also hat auch die Sünderin schon geliebt als ihr die Sünden nachgelassen wurden. Dies will auch Tolet mit seiner Unterscheidung zwischen vorangehender und nachfolgender Liebe ausdrücken. Der Gerechtfertigte muß Zeichen seiner Liebe von sich geben, was aber das Vorhandensein der Liebe beim Act der Rechtfertigung nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Wenn endlich Godet noch auf die πίστις V. 50 verweist, so hätte er vorher zu beweisen, daß der Glaube die Liebe ausschließt. Nun scheint aber der zweite Theil des Verses gerade das umgekehrte Verhältniß festzustellen. Dabei ist jedoch vor Allem zu beachten, daß die Hebräer solche Umkehrungen lieben (Schegg) und daß Jesus mit dem Präsens eine Sentenz ausspricht [2]). Es ist nicht gesagt, daß einer wenig liebe, weil ihm wenig verziehen werde, sondern es ist bloß bemerkt: wem wenig verziehen wird, der liebt wenig, d. h. zwischen Verzeihung und Liebe ist ein Wechselverhältniß, wenig Verzeihung hat wenig Liebe, wenig Liebe wenig Verzeihung zur Folge. Somit bleibt nur noch der einzige Einwand übrig, daß sich Bild (V. 41. 42) und Deutung nicht decken. Maldonat glaubt, daß Jesus V. 42 das Futurum (ἀγαπήσει) für das Präteritum gebraucht habe, was aber ungefähr dasselbe wäre, wie wenn man V. 47 ἠγάπησεν dem Präsens gleich stellte. Schegg verneint die Beziehung unseres Verses auf das Gleichniß. Dies ist aber nicht einmal nothwendig, denn an sich ist ja zugegeben, daß jenes Verhältniß überhaupt stattfindet und auch bei der Sünderin zutrifft, für den speciellen Fall geht aber Jesus noch über das Gleichniß hinaus, indem er auch die Liebe als das Maß der Vergebung darstellt. Man beruft sich ja auch sonst gern auf das Hinken der Gleichnisse. Die Deutung des Herrn geht jedenfalls den exegetischen Folgerungen aus dem Bilde vor. — V. 48 enthält die formelle Erklärung der Sündenvergebung, nicht bloß eine nachträgliche Constatirung, um die Sünderin zu beruhigen und die Pharisäer zu widerlegen. Dies beweist auch die Bemerkung der Tischgenossen V. 49. Ein Widerspruch mit V. 47 liegt nicht vor, da die Rechtfertigung ein Prozeß ist, welcher in verschiedenen inneren Acten besteht und durch den Schlußact in der Vergebung der

---

1) Schon zu Jansens Zeit: quod hinc constat, quia dilexit multum. Er bemerkt gegen diese und eine ähnliche Erklärung: sed hae interpretationes nimis sunt violentae. Von den Vätern ist Gregorius (l. VI ep. 22 ad Gregoriam) anzuführen, dem Tolet beistimmt, indem er ὅτι zwar causal, aber als causa probationis, non rei nimmt. Ambrosius (Tob. 22, 86 f.) bezieht es wenigstens auf die Erweise nach der Verzeihung. Umgekehrt nimmt Augustinus (Hom. 23) ὅτι als causa rei und setzt die Liebe vor die Nachlassung der Sünden. Euth.: αὕτη δὲ ὡς πολλαῖς (τιμωρίαις ὑπόχρεως οὖσα) πολύ (με ἠγάπησε), ἵνα πολὺ αὐτῇ ἀφεθῇ διὸ καὶ ὡς πολὺ ἀγαπήσασαν προσηκάμην, ἵνα πολὺ ἀφήσω.

2) Die Beziehung auf den Pharisäer scheitert schon an dem Mangel eines Nachweises, daß ihm überhaupt etwas nachgelassen worden sei. Quod ab aliquo peccato committendo fuerit praeservatus Christi gratia (Tol.) ist nur ein schwacher Nothbehelf.

Sünden und der Wiedergeburt vollendet wird (vgl. 5, 20 ff.). — V. 50. Vgl. Mt. 9, 22 S. 276. Mc. 5, 34 S. 208. Während aber dort der Glaube als Voraussetzung der leiblichen Heilung genannt ist, wird er hier in Beziehung zur Rechtfertigung gebracht. Da V. 47 vorangeht, so ist auch V. 50 im Zusammenhange damit zu erklären. Der Glaube ist der Grund und die Wurzel der Rechtfertigung. Gläubig nahte die Sünderin dem Herrn, sie bekundete aber ihren Glauben durch Werke der Liebe und erhielt deßhalb die Verzeihung ihrer Sünden [1]).

Die Frage über die salbenden Marien hat die Exegeten bis auf Augustinus und von der Zeit der Reformatoren an bis heute vielfach beschäftigt [2]). In der Zwischenzeit war in der lateinischen Kirche die Ansicht von der Identität sämmtlicher salbenden Frauen und von zwei Salbungen durch Maria Magdalena fast allgemein recipirt, so daß beim Wiederausbrechen des Streites im 16. Jahrhdt. die entgegengesetzte als opinio non longe ab haeresis crimine remota bezeichnet werden konnte. Den wesentlichen Bestand der Frage habe ich Mt. S. 504 angegeben, die Väterstellen bis Paulinus von Nola († 430) sind von Schegg (1, 367 ff.) in wörtlicher Uebersetzung mitgetheilt. Ich beschränke mich hier auf eine kurze Uebersicht. Clemens Alex., Ammonius, Eusebius, Tertullian, Apolinarius, Ephräm, Amphilochius, Paulus von Nola nehmen mit mehr oder weniger Entschiedenheit nur e i n e Salbung an, weil sie die vier Berichte combiniren, Augustinus, Gregorius [3]) und die späteren Lateiner, mittelalterliche und nachmittelalterliche lateinische Exegeten (Tol., Fr. Luc., Sylveira u. A.) e i n e Maria und zwei Salbungen. Irenäus und Ambrosius unterscheiden zwei Salbungen, ob auch zwei Frauen ist zweifelhaft, Hilarius, Hieronymus, Chrysostomus thun beides (eine bei den Synoptikern und eine bei Johannes) [4]). Origenes, Tit., Euthymius, Theophylakt dehnen die Scheidung auf 3, andere nach Origenes auf 4 Frauen aus. Als Ergebniß der Untersuchung stellt sich also heraus, daß alle alten E x e g e t e n 2 oder 3 salbende Marien annehmen und lateinischer Seits erst Augustinus die Einheit der Person ex professo aufstellt. Daraus erklärt es sich, daß die späteren Exegeten (z. B. Jans.) die Ansicht der Griechen der Ansicht der Lateiner seit Augustinus gegenüberstellen. Die vorgenannten Zeugen, welche aus allen 4 Erzählungen eine Scene herstellen sind

---

1) Tert. c. Marc. 4, 18: et ut peccatricis paenitentia, secundum creatorem meruerit; veniam praeponere solitum sacrificio. Sed et si paenitentiae stimulus ex fide acciderat, per paenitentiam ex fide iustificatam, ab eo audiit, fides tua te salvam fecit, qui per Habacuc praenuntiarat: iustus ex fide sua vivet.

2) Faber Stapulensis nahm wieder 3 Marien an; ihm folgten Estius, Tillemont, Launoy, während Bisch. Fisher von Rochester sich gegen ihn erhob (vgl. K. L. 6, 726 f.).

3) Uebrigens sagt er in ev. H. 33, 1 nur: hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Johannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur. H. 25, 1 bemerkt er, daß Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix zum Grabe kam (Joh. 20, 10).

4) Doch ist dies nur bei Chrysostomus ganz klar ausgesprochen. Hier. sagt: nemo putet eandem esse quae super caput effudit unguentum, et quae super pedes. Hil., Jans. u. A. Darnach wäre zwischen Lucas und Johannes einerseits und Matthäus und Marcus andererseits zu unterscheiden. Freilich stimmt das Weitere: „illa enim et lacrimis lavat et crine tergit" mit Johannes, aber nicht „et manifeste meretrix appellatur." Adv. Jovin. 2, 16 unterscheidet er zwischen der Büßenden und Heiligen und erwähnt, daß mehrere die Identität beider und e i n e Salbung annehmen. Wenn er in der Präfatio zum Commentar über Hoseas sämmtliche Berichte in eine Darstellung verflicht, so ist der rhetorische Charakter nicht zu übersehen und der historische Charakter noch weniger als bei den Harmonisten wahrzunehmen.

größtentheils Harmonisten, welche sich um die Texte wenig kümmerten, sondern aus den 4 Evangelien das eine Evangelium zusammenstellen wollten. Von einer „unvordenklichen Tradition“ (Schegg) müßten historische Zeugnisse vorhanden sein. Dagegen spricht das Schweigen der Hauptexegeten ganz entschieden und die Berufung der mittelalterlichen Exegeten auf die historias Massiliensium beweist nur den Mangel sicherer alter Nachrichten. Aber auch die Zeichnung der Charaktere der Salbenden bei Lucas und der andern ist nicht so übereinstimmend als behauptet wird. Das wesentliche Moment der vom Reueschmerz überwältigten Frau fehlt bei den andern ganz, während die Beziehung der Salbung zum Begräbniß in den Vordergrund gerückt wird. Diese hat wohl Maria nicht intendirt, aber doch mußte bei diesem Abschiedsmahl in der Vorahnung der Trennung die Salbung als Tribut treuer Liebe erscheinen. An den Tod erinnerte Jesus selbst dabei. Was nun unsere salbende Frau betrifft, so wird ihr Name Magdalena erst von Apolinarius († 392) und Ephräm († 379) genannt und von da an mit der bekannten Magdalena (8, 2. Mc. 16, 9) in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte identificirt. Will man dies gelten lassen, so kann man sie jedenfalls nicht zur Schwester des Lazarus machen (vgl. Mt. S. 552).

C. Die Belehrung und Vorbereitung der Jünger für ihren Beruf.

8, 1—56.

§ 31.

Die Parabel vom Säemann und die Verwandten.

8, 1—21 (Mt. 13, 1—23. 12, 46—50. Mc. 4, 1—25. 3, 31—35).

Lucas schickt der Parabel vom Säemann eine ihm ganz eigenthümliche, wohl aus der Tradition geschöpfte Bemerkung über das Wandern Jesu in Galiläa voraus. Der Zweck derselben liegt hauptsächlich in der dabei erwähnten Begleitung. Diese bilden die Apostel und gewisse Frauen, welche zum Danke für die Heilung von bösen Geistern und Krankheiten durch Jesus in seine Begleitung getreten waren, um mit dem Ihrigen für den Unterhalt Jesu und seiner Jünger zu sorgen [1]). Die vorhergehende Erzählung von der Sünderin hat wohl dazu die Veranlassung gegeben, wenn auch dort nicht eine leibliche Heilung erzählt wird und es demgemäß dahingestellt bleiben muß, ob die hier zuerst genannte Frau, Maria Magdalena, mit jener identisch ist [2]). Zugleich ist aber diese Notiz eine Vorbereitung für die Erwähnung der Frauen in der Leidensgeschichte (23, 49. 55. 24, 10). Für das Folgende ist damit der leitende Gesichtspunkt gegeben. Nur wenige und zwar solche, welche die Wohlthaten des Erlösers demüthig und dankerfüllt empfiengen, wurden getreue Anhänger des Herrn.

1) Von Diensten der Frauen gegen Rabbinen ist auch sonst die Rede (vgl. Hier. zu Mt. 27, 56), von einer Begleitung durch Frauen berichten jüdische Quellen nichts. Doch scheint dieselbe nicht ungewöhnlich gewesen zu sein (1 Kor. 9, 5). Daß sie Jesus als „Trophäen“ herumgeführt habe (J. Grimm 3, 233 f.) ist eine sonderbare Vermuthung.

2) Die Identität wird von den Alten gewöhnlich angenommen. Doch lauten die Stellen bei Ambr. (Sal. c. 5) und Hieronymus (ep. ad Hed. qu. 4) nicht bestimmt, wohl aber die des Greg. (H. 33, 1 in ev.) und Beda z. St. Tolet nennt dies den „sensus communis ecclesiae“, wird aber freilich gezwungen, die Austreibung der Teufel in eine frühere Zeit zu verlegen, wozu 7, 37 nicht gut paßt.

Die Zwölfe bilden den Mittelpunkt dieser kleinen Gemeinde und die Frauen, welche in der Verbreitungsgeschichte der christlichen Kirche eine bedeutende Rolle spielten, stehen ihnen zunächst. Die Pharisäer und Juden treten nun zurück, weil sich Jesus vor allem seiner neuen Gemeinde widmen muß. Im folgenden Gleichnisse wird die Scheidung begründet, aber nicht zur Belehrung des Volkes (Grau), sondern zur Unterweisung der Jünger (Tit., Euth., Theophyl., Tol. u. A.), welche auf eine solche Absonderung für die Dauer nicht gefaßt waren. Ihnen ist die Erkenntniß verliehen, sie müssen aber mit derselben auch auf andere einwirken, den Glauben an Jesus zur Erleuchtung der heilsbedürftigen Welt überall leuchten lassen. Es gibt keinen andern Weg zum Erlöser als den, welchen sie durch demüthige Unterwerfung unter die Lehre und Gebote ihres Meisters selbst betreten haben. Selbst die Anverwandten, ja die Mutter Jesu wird nur durch gläubige Erfüllung der Gebote ihres Sohnes ein Kind der Seligkeit. Der Glaube wird also als Bedingung des Heils aufgestellt. Aber der Anonymus geht entschieden zu weit, wenn er unser Kapitel überschreibt: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 8), obwohl einzelne Bemerkungen (V. 12. 13) dafür sprechen. Näher kommt dem Gedankengang Grau, welcher 8, 4—9, 62 alles unter den Gesichtspunkt der Erziehung der Zwölfe zum rechten Glauben stellt. Doch ist auch damit dem Ganzen nicht Genüge geschehen. Die Jünger werden nicht bloß im Glauben, sondern auch im Vertrauen auf den Herrn und seine Macht für ihren Beruf vorbereitet. Eher könnte man mit Hofmann sagen, 8, 4—56 stelle dar, welchen Gewinn die Jünger davon hatten, daß sie sich in Jesu Geleit begeben hatten.

Matthäus hat die Parabel vom Säemann im Verein mit 6 anderen dem gegen die Pharisäer gerichteten 12. Kapitel folgen lassen, Marcus hat sie in Verbindung mit zwei weiteren Parabeln wenigstens zum Theil in demselben Zusammenhang berichtet. Beide schicken den Besuch der Verwandten unmittelbar voraus [1]) und verlegen die Scene an das Ufer des Sees Gennesareth. Ihre Angabe ist die genauere und wird auch von Lucas nicht ausgeschlossen. Lucas hat die weiteren Parabeln des Matthäus wohl nicht wegen ihres angeblichen antipaulinischen Charakters (Scholten, Simons), sondern wegen ihrer Beziehung auf kirchliche Mißstände überhaupt übergangen. Die Parabel vom Senfkorn und Sauerteig hat er 13, 18 ff. aufgenommen. In der Darstellung ist er kürzer und präciser als die beiden andern, stimmt im Ganzen mehr mit Marcus überein, indem er Mt. 13, 12. 15—17 ausläßt, folgt aber im Detail oft dem Matthäus.

V. 1. Zu ἐν τῷ καθεξῆς s. 7, 11. καί nach ἐγένετο 2, 15. 5, 1. αὐτός steht mit Bezug auf die Begleitung. διοδεύω = durchwandern (Apg. 17, 1), bald dahin bald dorthin gehen. κατὰ πόλιν καὶ κώμην = von Stadt zu Stadt und von Ort zu Ort (Win. 49, 374). οἱ δώδεκα ist die charakteristische Bezeichnung in den paulinischen Briefen (1 Kor. 15, 5) für die 12 Urapostel. Johannes und Matthäus gebrauchen den Ausdruck nur zur Charakterisirung des Judas (6, 71. Mt. 26, 14. 20). Die frühere Erwähnung bei Marcus (4, 10. 9, 35. 10, 32) erklärt sich aus seinem großen Interesse für die Jünger und bei Lucas scheint sie mit dem paulinischen Standpunkte zusammenzuhängen. Wie bei

1) Für die Umstellung bei Lucas geben Weiß, Holtzm., Simons die Verschiebung von Mc. 3, 20 an, wodurch Mc. 3, 31—35 unhaltbar geworden sei. Bei Matthäus ist aber die Verbindung loser. Doch ist bei beiden die Stellung den Verwandten weniger günstig, als bei Lucas.

den Frauen ist damit die Begleitung in der Leidensgeschichte vorbereitet. Gerade weil die Frauen mitgenannt sind, kann die Betheiligung der Jünger in den folgenden Erzählungen (Mey., Weiß) nicht der Hauptgrund für die Bezeichnung sein. Dazu hätte das allgemeine μαθηταί wie bei Matthäus genügt. Marcus und Lucas haben die Zahl schon bei der Auswahl betont (3, 15. Lc. 6, 13). — V. 2. Lucas sagt hier γυναῖκές τινες und V. 3 ἕτεραι πολλαί, ohne daß 2 Klassen zu unterscheiden wären, wie etwa: viele folgten Jesu, unter ihnen auch solche, die geheilt worden waren (Schegg), denn das einleitende τινές limitirt wie bei Paulus häufig. Zu Μαρία Μαγδ. s. Mt. 27, 56 S. 552. ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει = aus welcher 7 Teufel ausgefahren waren. ἐξέρχεσθαι mit ἐκ oder ἀπό wird gewöhnlich für das Ausfahren der Teufel aus den Besessenen gebraucht (Mc. 1, 25 f. 5, 8. 7, 29. ἀπό Mt. 12, 43. 17, 18. Lc. 4, 35. 8, 29. 33. 35. 11, 24. Apg. 16, 18). Deßhalb ist es auch hier von demselben Vorgang zu erklären, wofür ohnehin das vorangehende τεθεραπευμέναι spricht. Eine Mehrzahl von Teufeln galt als Zeichen starker Besessenheit (V. 27. 30. Mc. 5, 9). Die Siebenzahl war eine heilige und beliebte Zahl (Mt. 12, 45. Luc. 11, 26). Mc. 16, 9 scheint aber zu verlangen (Tol.), daß man die Zahl nicht allgemein interpretire (Greg., Beda, Euth., Theophyl. u. A.). Die übertragene Deutung von der Befreiung aus der Gewalt der Sünde und des Teufels (Greg., Beda, Lange, Schegg u. A.) ist also biblisch nicht nachweisbar [1]). Denn Mt. 12, 45 ist die wirkliche Besessenheit als Vorbild der geistigen Blindheit im Anschlusse an die Erzählung von der Austreibung eines Teufels gewählt mit der Anwendung: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ. — V. 3 *). ἐπίτροπος = Verwalter (Mt. 20, 8 S. 422), Schatzmeister (Schegg), Haushofmeister (Mey.). Gewöhnlich wird angenommen, daß er um diese Zeit bereits gestorben war (Mald., Mey., Schegg u. A.), der Wortlaut spricht für das Gegentheil (Tol., Hofm. u. A.). Herodes ist, wo der Zusammenhang nichts Anderes an die Hand gibt, immer Herodes Antipas. Von den Frauen ist sonst nichts bekannt [2]). Schegg, Godet u. A. halten den Chuza für identisch mit dem βασιλικός Joh. 4, 46—54. διακονεῖν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων = den nöthigen Lebensunterhalt von dem Seinigen besorgen (vgl. Mt. 25, 44. 27, 55. Mc. 15, 41) [3]).

V. 4. Συνιόντος von σύνειμι (συν, εἶμι) = zusammenkommen, im N. T. nur hier (Buttm. 44). Wo? gibt Lucas nicht an, nach Matthäus und Marcus am Meere. Diese schildern hier überhaupt anschaulicher, stehen einander näher und sind auch ursprünglicher (Mey.). Denn daß V. 4—8, das letzte Stück, welches Lucas in dieser Einschaltung aus der apostolischen Quelle mittheile, bei Lucas ursprünglicher sei (Weiß), ist nur theilweise richtig (ἐπιπορευομένων, διὰ παρ., τοῦ οὐρανοῦ, φυέν, ἰκμάδα, συμφυεῖσαι, ἑκατονταπλασίονα), hängt aber nicht

1) Sie kam aber bei den Juden vor, welche vitia = daemonia gebrauchten. Gloss. in Joma f. 67, 2: malus affectus est Satan. Gittin f. 77, 2: ebrietas ex musto est daemonium (Lightf. 779). Greg. H. 33, 1 in ev.: et quid per septem daemonia nisi universa vitia designantur?

*) Statt αὐτῷ (ℵAL Mt. 27, 55. Mc. 15, 41) lies αὐτοῖς (BDΔ) und statt ἀπό (Δ) ἐκ (ℵABDL).

2) Ἰωάννα (Ἰωάνα Tg., H.) = יוֹחַנָּה vgl. 1, 13. Χουζᾶς = חוֹזַי (2 Chron. 33, 19). Σουσάννα = שׁוֹשַׁנָּה = Lilie.

3) Anders Cat. Cr.: οὐ γὰρ σωματικὴν ἀνάπαυσιν παρέχουσιν αὐτοῖς, ἀλλ' εὐαγγελικῆς σωτηρίας ἀντιποιούμεναι καὶ προσαναλίσκουσαι τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὴν τῶν δεομένων ἐπίδοσιν, ἵνα κτήσηται τὴν εὐσέβειαν.

mit den Logia zusammen, da die Wörter in ihnen nur zum Theil nachweisbar sind, wenn man auch von ihrer problematischen Existenz absehen will. Er muß auch selbst Zusätze (κατεπατήθη V. 5) zugeben, σπόρον V. 5 ist gleichfalls einer, und τοῦ σπεῖραι, αὐτόν V. 5 und ἀπέπνιξαν V. 7 erinnern an Matthäus. καί ist epexegetisch zu ὄχλου πολλοῦ und fügt nicht eine neue Klasse zu dem schon vorhandenen „dort wohnhaften" Volke (Mey., Hofm.) oder der schon um ihn versammelten Menge (Born., God.) hinzu, denn es ist kein Ort genannt. ἐπιπορεύομαι = hinzureisen, nur hier im N. T., mit ἐπί Bar. 6, 62. Die Griechen haben gewöhnlich den Acc. loci dabei. διὰ παραβολῆς = durch, mittelst eines Gleichnisses. Lucas hat den Singular (Mt., Mc.: ἐν παραβολαῖς) und betrachtet die Parabel mehr als Mittel zur Belehrung (Holtzm.). Doch setzt er V. 10 mit den andern ἐν παραβολαῖς. — V. 5. Lucas läßt ἰδού weg, ergänzt aber τὸν σπόρον αὐτοῦ und αὐτόν, wodurch die Anwendung des Gleichnisses angedeutet wird. ὅ μέν geht auf σπόρος, statt eines δέ folgt aber καὶ ἕτερον. — V. 6 *). φυέν ist Participium des Aor. II Pass. ἐφύην, wofür bei den Attikern der Aor. II Act. ἔφυν gebräuchlich ist [1]). φύομαι = aufsprossen, emporwachsen. ἰκμὰς = Feuchtigkeit, nur hier im N. T. (Jer. 17, 8). — V. 7. ἐν μέσῳ c. Gen. = mitten unter (Mt. 10, 16. Apok. 1, 13. 2, 1). Lucas gibt die Folgen des ἔπεσεν an (vgl. Mt. S. 293). συμφυεῖσαι heißt zwar nicht die „darüber Zusammengewachsenen" (Anon., Hofm.), aber doch die „Zusammengewachsenen", denn zusammenwachsen oder miteinander verwachsen ist die Bedeutung des Verbums (Pass. 2, 1654. Lambr.) und paßt zu ἀπέπνιξαν. „Mitherangewachsen" (Vulg.: simul exortae) [2]) ist aus der gewöhnlichen Bedeutung der Composita mit συν abstrahirt (vgl. Krüg. 68, 13, 1. 46, 2). — V. 8 **). ἐφώνει ist feierlicher als ἔλεγεν bei Marcus [3]) (vgl. 8, 54. 16, 24. 23, 46).

V. 9 ***). Οἱ μαθηταί αὐτοῦ = seine Jünger, nicht bloß die Zwölf (V. 1), da Lucas zwischen beiden unterscheidet (6, 13). τίς εἴη = welches wäre (vgl. 1, 29. 15, 26. 22, 23. Buttm. 219). Lucas hat nicht nur den Plural παραβολάς (παραβολαῖς) der andern in den Singular verwandelt, sondern auch in einem abhängigen Satze die Frage nach der Bedeutung der Parabel gestellt. Er umschreibt und erläutert also den Marcus. — V. 10. Mit Matthäus hat Lucas den Plural μυστήρια und γνῶναι gemeinsam, um von εἶπεν nichts zu sagen. Das τοῖς ἔξω des Marcus gibt er allgemein mit τοῖς λοιποῖς, wodurch beide Kategorien des Matthäus und Marcus zusammen den Jüngern gegenübergestellt werden (s. Mc. S. 172) [4]), denn unter λοιποί können Juden und Heiden verstanden werden. Es ist also eine Milderung zu Gunsten der Juden. Dagegen läßt er τὰ πάντα γίνεται weg, obwohl zu ἐν παρ. ein Verbum erwartet wird, da weder γνῶναι noch δέδοται recht passen will. Es bleibt nur δέδοται τὰ μυσ-

---

*) Statt ἔπεσεν aus den Parallelen lies κατέπεσεν (BLΞ).

1) Krüg. 40, 195. Kühn. 343, 931. Win. 15, 86.

2) Erasm.: simul enatae spinae, h. e. una cum herba segetis. Tol.: nempe terra semina spinarum habens, quae non apparebant, quando semen patrifamilias spargebatur, inde factum est, ut utrumque simul natum sit et excreverit.

**) Lies εἰς (ℵABLΔΞ) für ἐπί.

3) Beda: quotiescunque haec admonitiuncula vel in evangelio vel in apocalypsi Joannis interponitur, mysticum esse quod dicitur, quaerendumque a nobis intentius ostenditur.

***) Λέγοντες vor τίς fehlt ℵBDLΞ; T., H. stellen mit ℵB αὕτη vor εἴη.

4) Euth.: ὁ δὲ Μάρκος ἔγραψε σαφέστερον λέγων, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται.

τήρια übrig, dem aber γνῶναι τὰ μ.. entgegenzustehen scheint. Diese einfache Wortstellung ist aber kein Zeichen der Abhängigkeit (Simons), sondern τὰ πάντα γίνεται sieht vielmehr einer Ergänzung gleich. Will man solche Erscheinungen pressen, so arbeitet man vielfach zu Gunsten der Griesbach'schen Hypothese. Lucas läßt die weitere, antijüdische Ausführung des Satzes bei Matthäus (13, 12 — 17), welche wenig Rücksicht auf die „jüdischen Leser" bekunden (gegen J. Grimm), aus und schließt sich enger, aber mit Abkürzungen an Marcus an, dessen Absichtssatz dem paulinischen Standpunkte ganz entspricht. Ebenso übergeht er den stärkeren Tadel der Jünger bei Mc. (4, 13), so daß er mit Mt. V. 18 in — V. 11 wieder zusammenkommt. ἔστι δὲ αὕτη ἡ π. = dieses aber ist die Parabel (s. V. 9) d. h. ihre Bedeutung [1]. — V. 12 [*]. In der Erklärung folgt Lucas mehr dem Marcus als dem Matthäus, nur vermeidet er die unbeholfene Construction desselben. οἱ παρὰ τὴν ὁδόν (Mc. V. 15) ist nach V. 5 zu erklären: diejenigen, bei welchen der Same längs des Weges hinfällt (Mc. S. 174). Die Ergänzung von σπαρέντες (Fr. Luc., Mey.) ist hier noch weniger am Platze als bei Marcus, weil σπείρεται nicht dabeisteht und σπόρος V. 11 für die ganze Deutung gilt. V. 13 wäre die Ergänzung noch schwieriger, V. 14. 15 hat aber Lucas selbst die Anweisung für die Erklärung gegeben. Die allgemeine Fassung οἱ παρά wie οἱ περί oder ἀμφί (Schegg) paßt nicht in das Gleichniß, welches die Beziehung zum Samen verlangt. Lucas fügt noch hinzu: ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν = damit sie nicht glauben und gerettet werden, was in Verbindung mit οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν V. 13 aus dem paulinischen Interesse zu erklären ist (Anon., Scholten u. A.). Aber es ist unrichtig daraus auf das τῇ χάριτι σεσωσμένοι im extremen Sinne zu schließen. Denn es ist nicht gesagt, daß der Same, wenn er liegen bleibe, nothwendig zum Keimen komme, d. h. den Glauben bewirke und dadurch die Seligkeit herbeiführe, sondern nur der Grund angegeben, warum es überhaupt nicht zum Keimen kommen konnte. Durch πιστεύσαντες ist nicht das Mittel für die σωτηρία, sondern die conditio sine qua non aufgestellt: ἵνα μὴ πιστεύσωσιν μηδὲ σωθῶσιν. Daher ist es unrichtig die Negation nur auf σωθῶσιν zu beziehen und πιστεύσαντες causal zu nehmen = dadurch daß sie glaubten (Fr. Lc., Schegg u. A.), denn die Grammatik verlangte umgekehrt μή zum Particip zu ziehen [2], wenn nicht durch die eine Negation der ganze Satz negirt werden sollte. Anderer Same keimte, brachte aber keine Früchte, so daß trotz des Glaubens die Seligkeit nicht erreicht wurde. Das Zertreten des Samens wird nicht berücksichtigt, weil es im Bilde selbst nur zur Ausschmückung diente. — V. 13 [**]. Lucas weicht von Matthäus und Marcus ab, indem er nicht nur wieder kein σπαρέντες oder σπειρόμενοι setzt, sondern auch das πρόσκαιρος durch πρὸς καιρόν erklärt und πιστεύουσι ergänzt. Dagegen stimmt er mit ihnen überein, indem er ῥίζαι οὐκ ἔχουσιν aufnimmt, obwohl er V. 6 einen andern Grund angegeben hat. Ein zufälliges Uebersehen in der Parabel ist nicht wahrscheinlich. Lucas hat dieselbe überhaupt möglichst vereinfacht, aber die Erklärung verdeutlicht. Die Construction ist nicht ganz klar. Gewöhnlich übersetzt man: die aber auf dem Felsen sind es, die, wenn sie

---

1) Euth.: αὕτη ἀντὶ τοῦ, τοιαύτη, κατὰ τὴν ἑρμηνείαν.
*) Lies ἀκούσαντες (ℵBLΞ) statt ἀκούοντες.
2) Win. 55, 5, 450. Buttm. 305. Krüg. 67, 8, 4. Kühn. 515, A. 1, 754 f.
**) Ἐπὶ τῆς πέτρας (ℵ^c ABLΔ Tg., H.) ist beizubehalten, ἐπὶ τὴν πέτραν (ℵ*D T.) ist aus den Parallelen.

es hören, das Wort freudig annehmen, und sie haben keine Wurzel, sie glauben für den Augenblick u. s. w. (Mey., Weizs., Bisp., God. u. A.). Deßhalb fehlt die Interpunction nach πέτραν (πέτρας) bei T., Weiß und H. (vgl. Buttm. 339). Aber der Sinn ist unklar, da καὶ οὗτοι mit dem ersten Theile des Satzes besser verbunden wird, um die Haupteigenschaft hervorzuheben. L., Anger, Tg. u. A. behalten das Komma nach πέτρας bei und ihnen folgen Schegg, Hofmann u. A.: die auf dem Felsengrunde (solche, die das Wort, sobald sie es hören, mit Freude aufnehmen) und die (also) nicht haben Wurzeln, sind jene welche u. s. w. (Schegg). Doch ist statt und die also u. s. w. besser wörtlich zu übersetzen: auch sie haben u. s. w. (Weiß). Zu ergänzen ist dann: wie die Vorigen, woraus sich auch erklärt, daß Lucas V. 6 die Wurzel weggelassen hat. Er faßt hier den Ausdruck allgemeiner = gar keine Wurzel V. 12 und eine schwache Wurzel hier, wie auch μή πιστ. und πρὸς καιρὸν π. anzeigt. Auch πειρασμός ist allgemeiner als bei Matthäus und Marcus, da es äußere und innere Versuchung bezeichnet und wegen des fehlenden διὰ τὸν λόγον der speciellen Beziehung entbehrt. Ebenso erklärt Lucas mit ἀφίστανται = sie fallen ab, das σκανδαλίζονται der Parallelen (Fr. Luc.); aber der Abfall „vom wahren, als Rechtfertigung durch den Glauben aufgefaßten Christenthum" (Scholten S. 164) ist eingetragen. — V. 14. οὗτοι ist Attraction nach dem Folgenden statt τοῦτο [1]). Der Satz könnte formell so aufgefaßt werden, daß οἱ ἀκούσαντες und πορευόμενοι coordinirt das Prädicat zu οὗτοί εἰσιν sind: das in die Dornen Gefallene sind die, welche gehört haben und wandeln, sie werden erstickt (Weiß), aber doch beginnt man analog zu V. 13 den Nachsatz lieber mit καί: und dahingehend werden sie erstickt (Beda [2]), Mey., Weizs. u. A.), was dem Parallelen entspricht, deren Constructionswechsel Lucas vermieden hat. Davon unterscheidet sich die relative Fassung: welche hören und von Sorgen ... im Dahingehen erstickt werden und nicht zeitigen (Schegg, Reischl, Bisp.) nur formell. Mehr Streit herrscht über die Beziehung des πορευόμενοι. Gewöhnlich erklärt man dasselbe nach hebraisirender Art als einen halb überflüssigen Zusatz zu συμπνίγονται (Theophyl., Beza, Beng., de W., Bl., Schegg, Weizs., God. u. A.) oder verbindet es mit ὑπό = unter (Born., Mey., Reischl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Hofm.), so daß ὑπό das Treibende bezeichnete, unter welchem ihr πορεύεσθαι, d. h. ihr Davonziehen (ihre fernere Lebensweise) vor sich geht. Buttm. 293 und Win. 47, 346 Anm. 1 verbinden zwar ὑπό mit συμπνίγονται, aber doch können sie nicht gegen obigen Gebrauch von ὑπό angeführt werden (Schegg). Denn ὑπό ist nicht bloß räumlich mit dem Begriff des Ueberdeckens, sondern auch bei Objecten, unter deren Zuthun etwas geschieht, gebraucht: ὑπὸ μαστίγων = unter Geißeln, dadurch angetrieben (Krüg. 68, 43, 1. Kühn. 442, 453) [3]). Der Gerechte geht allerdings auch unter denselben hin, läßt sich aber nicht von denselben bestimmen und treiben. Alle 3 Synoptiker schreiben hier συμπνίγειν, wie Marcus V. 7, aber Lucas hat durch seine Veränderung der Construktion das Ersticken auf die

---

1) Kühn. 469, 3, 566 f. Euth.: ἀντὶ τοῦ, ἐν τούτοις ἐστί· ποίοις τούτοις; ἄκουσον. Hofmann nimmt τό .. πεσόν als Acc. abs. = was das in die Dornen Gefallene anbelangt, was aber mit der ganzen Anlage und den Parallelen streitet.

2) Hi sunt qui audierunt, et sollicitudinibus et divitiis et voluptatibus vitae euntes suffocantur, et non referunt fructum.

3) Soph. Aj. 1254: μέγας βοῦς ὑπὸ σμικρᾶς μάστιγος εἰς ὁδὸν πορεύεται. Passivisch ist deßhalb πορ. nicht genommen (Tol.), aber auch als Deponens kann es nicht = ire post sollicitudines etc. (Tol.) sein, da ὑπό entgegensteht.

bei welchen gesät wird, statt auf den Samen oder das Wort bezogen, eine verständliche Metonymie. τοῦ βίου ist gen. subj. und gehört zu allen 3 Substantiven (Fr. Luc., Mey., Weiß u. A.). Vgl. 1 Joh. 2, 16. Die Unterscheidung: μέριμναι — Arme —, πλοῦτος — nach Reichthum Strebende —, ἡδοναί — Reiche (God.) ist gesucht. Alle 3 können bei denselben Personen zutreffen. τελεσφορέω = zur Reife bringen, zeitigen sc. τοὺς καρπούς, nur hier im N. T. Der Anonymus zieht daraus wieder weitgehende Folgerungen gegen die Zwölf, welche es nicht bis zur Vollendung oder Auszeitigung bringen, den vollkommenen Mann des Paulus nicht erreichen (Eph. 4, 13. Kol. 1, 28. 2 Kor. 12, 9—12 S. 60 f.), und vermuthet eine Beziehung auf die Korinthischen Gemeindeverhältnisse und den von Kephas und seinem Anhange dort angeregten Streit! Und doch erklärt das Wort nur ἄκαρπος γίνεται der Parallelen. — V. 15. καλὸς καὶ ἀγαθός bezeichnet bei den Griechen den Mann, wie er sein sollte, den Mann von physischer, moralischer und intellectueller Ausbildung (Pass. 1, 1568, 2), womit auch die Eigenschaften und Handlungen des Mannes charakterisirt sind. In diesem Sinne, nicht in dem technischen von den Leuten von guter Herkunft (εὐγενεῖς) ist der Ausdruck auch hier zu verstehen [1]). Sie haben das Hören mit den anderen Klassen gemein, unterscheiden sich aber von der ersten dadurch, daß sie glauben, von den beiden ersten dadurch, daß sie andauernd glauben, und von allen dreien dadurch, daß sie (reife) Früchte bringen in Beharrlichkeit. Die Vulgata übersetzt unrichtig: corde bono et optimo, das einige (Tol.) auch noch auf verschiedene Personen vertheilen. κατέχουσιν = sie halten fest, Gegensatz zu ἀφ. V. 13, gehört zu ἐν καρδίᾳ (1 Kor. 15, 2). Die ὑπομονή ist für den Gläubigen nothwendig, weil er manchen Kampf (πειρασμός V. 13) durchzumachen hat und nur gekrönt wird, wenn er bis ans Ende ausharrt (2 Kor. 6, 4. 12, 12).

V. 16—18. Lucas folgt hier dem Marcus und hat denselben Zusammenhang (vgl. Mc. S. 177 ff.) [2]), nur ist bei Marcus der Nachdruck, welchen er auf die Nothwendigkeit, sein Licht leuchten zu lassen, legt, begreiflicher, weil er den Beruf der Jünger ganz besonders berücksichtigt. Bei Lucas ist mehr der Gedanke, daß die Wahrheit überall verbreitet werden müsse, zu premiren (Tol.). — V. 16 *). Lucas hat denselben Ausspruch mit geringen Abweichungen 11, 33, was mit Recht als ein Beweis dafür angesehen wird, daß Jesus solche sententiöse Sprüche bei verschiedenen Gelegenheiten anwandte [3]). So klar liegt „die Entstehung dieser Spruchdoubletten aus den Quellenverhältnissen des Evan-

1) Die Rücksicht auf diesen Ausdruck erklärt auch das καλή in unserem Vers gegenüber ἀγαθή V. 8, so daß eine Abhängigkeit von Marcus oder Matthäus (Anon.) daraus nicht zu erschließen ist. Die Vergleichung der Deutung mit der Parabel beweist überhaupt das Streben nach Variatio: ἐπὶ τὴν πέτραν — ἐπὶ τῆς πέτρας, ἰκμᾶς — ῥίζα, ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν — εἰς τὰς ἀκάνθας, ἀποπνίγειν . . συνπνίγεσθαι, καρπὸν ἑκατονταπλασίονα . . καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.

2) Weizsäcker glaubt (S. 47), weil es beide haben sei die Stellung richtig, habe aber auch den besten Zusammenhang mit dem Gedanken des ganzen Stückes, „daß das Lehren Jesu als parabolisches überhaupt ein verborgenes gewesen sei." Schegg knüpft unmittelbar an die Deutung des Gleichnisses an: „Die Predigt des Evangeliums wird und muß die Herzen offenbar machen." Hofmann bezeichnet es als irrig, das Verstecken und Aufstecken des Lichts in irgend einen Zusammenhang mit dem Gleichnisse und seiner Deutung zu bringen. Anonymus: bittere Ironie.

*) Lies τίθησιν (ℵBDLΞ) für ἐπιτίθησιν (Mc.).

3) Die Vergleichung beider zeigt, daß die Weglassung der Artikel vor λύχνον, λυχνίας, κλίνης, σκεύει gegenüber Mc. 4, 21 nicht auf der Unbekanntschaft des Griechen Lucas mit der Ausstattung eines israelitischen Wohnhauses beruht (Scholten S. 22).

geliums" (Weiß) doch nicht zu Tage, daß die andere Annahme nur eine „abstracte Möglichkeit" wäre [1]). Beide sind Voraussetzungen, aber die erste hat doch in der Beschaffenheit der dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit und der Vorliebe der Juden für Sentenzen eine innere Wahrscheinlichkeit. σκεῦος = Gefäß, Hohlgefäß, womit das Licht, ohne daß es ausgelöscht wurde, zugedeckt werden konnte. Nur Lucas braucht es in diesem Spruche. Dagegen hat er κλίνη mit Marcus gemeinsam. κλίνη = מִטָּה oder עֶרֶשׂ bezeichnet bei den Hebräern die Lagerstätte für Kranke und Schlafende, von denen es ungewiß ist, ob es feststehende Divans oder bewegliche waren (Win. 1, 178), aber jedenfalls gab es bewegliche Betten (1 Sam. 19, 15. 2 Kön. 4, 10, Bibel-Lex. 1, 433). Dies ist auch im N. T. bei den Betten der Kranken der Fall, die also wohl aus einem Gestell mit Füßen bestanden, auf welches Matratzen und Teppiche gelegt wurden. Bemerkenswerth ist, daß Lucas ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλ. τὸ φῶς schreibt, während Marcus den Finalsatz wegläßt. Auch die Parallele zu Mt. 5, 15: καὶ λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ hat dieselbe Wendung: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν (11, 33). Man ist versucht an Juden und Heiden zu denken (Scholt. S. 28. 70). — V. 17 *). Vgl. 12, 2. Mc. 4, 22 S. 179. Der Vers begründet den vorher ausgesprochenen Satz, daß man das Licht zum Leuchten anzünde. Das Leuchten ist aber nicht Selbstzweck, sondern dient den Eintretenden zum Sehen. Sehen sollen sie dasjenige, was bisher verborgen war, denn es ist nur insofern ein Verborgenes als es zur Offenbarung bestimmt ist. Man darf also den Nachsatz V. 16: ἵνα . . . φῶς nicht als unwesentlich behandeln (Schegg), um einen ganz anderen Sinn von der Offenbarung der Herzen herauszubringen [2]). Der Finalsatz kann schon als solcher nicht außerwesentlich sein. — V. 18. Folgerung aus dem Vorhergehenden. Wer lehren will, muß zuvor lernen. οὖν ersetzt die Aufforderung Mc. 4, 23, die Lucas schon 8, 8 mit Marcus gebracht hat. πῶς ist eine Erleichterung des τί bei Marcus. Dieser weist auf die Nothwendigkeit des Anhörens, Lucas auf die Art und Weise des Zuhörens hin [3]). Deßhalb läßt Lucas auch den schon 6, 38 verwendeten zweiten Theil von Mc. 4, 24 weg und erklärt καὶ ὃ ἔχει Mc. 4, 25 mit ὃ δοκεῖ ἔχειν. Dadurch bezeichnet er die falsche Meinung derer, welche, was

---

1) Weiß erklärt selbst die Auslassung Mc. 4, 23 durch Lc. 8, 8 und Mc. 4, 24b durch Lc. 6, 38 Nun hat aber Mc. 4, 23 auch 4, 9, also nach Weiß das eine Mal aus der apostolischen Quelle, das andere Mal aber nicht aus einer Quelle, sondern aus Eigenem, da Weiß nur eine Quelle annimmt. Folglich gibt es Doubletten ohne doppelte Quellen. Wenn umgekehrt Lucas wegen 6, 38 Mc. 4, 24b ausgelassen hätte, so hätte er ebenso 11, 33 mit Rücksicht auf unsere Stelle oder umgekehrt auslassen müssen, wenn er die Wiederholung nicht für gut befunden hätte. Aehnlich ist es 8, 42, wozu Weiß bemerkt: die Altersangabe anticipirt aus Mc. 5, 42.

*) Οὐ γνωσθήσεται ist nach γενήσεται conformirt, lies οὐ μὴ γνωσθῇ (ℵBLΞ).

2) Aehnlich, aber nicht mit Bezug auf die Parabel und deren verschiedenartige Zuhörer, deren Herzen offenbar werden sollen, haben nach Euthymius einige unsere Stelle, wie Mt. 10, 26, auf die Offenbarung der Tugenden der Apostel bezogen: τινὲς δέ φασιν, τὸν λόγον τοῦτον εἶναι περὶ τῆς κρυπτῆς ἀρετῆς, ὅτι φανεροῦται πάντως ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀνταποδόσεως· πολλάκις δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐνταῦθα ζωὴν τοῦ ταύτην ἐργαζομένου.

3) Euth.: προσέχετε πῶς ἐνωτίζεσθε τὰ λεγόμενα παρ' ἐμοῦ· χρὴ γὰρ σπουδαίως καὶ ἐπιμελῶς αὐτῶν ἀκροᾶσθαι, συμβολικῶν ὄντων καὶ ὑψηλῶν, καὶ οὐχ, ὡς ἔτυχε, λεγομένων. Der Anonymus bezieht es natürlich auf den „ächten (paulinisirten) Sinn", wobei aber nur der Gedanke richtig ist, daß die Wahrheit nicht das Privilegium weniger sein soll. Kol. 1, 26 — 2, 3 und Eph. 3, 3—19 spricht vielmehr für die Urapostel als gegen sie. Die Beziehung auf den heidenchristlichen Standpunkt (Scholten S. 28) hat wenigstens im Evangelium selbst einen Halt.

sie gehört, aber nicht begriffen haben, zu besitzen wähnen. Wer sich das Gehörte nicht durch die Erkenntniß zu eigen macht, kann sich des Besitzes desselben nicht rühmen. Ein Tadel (Baur, Hilgf.), oder gar eine Ironie (Anon.) gegen die Zwölf ist in dieser allgemeinen Ermahnung nicht vorhanden. Marcus hebt durch V. 23 und 24 die Nothwendigkeit der Ausrüstung stärker hervor. Matthäus aber bringt diese Sentenz 13, 12 vor der Erklärung der Parabel, um den Gegensatz der Apostel zu den ungläubigen Juden zu markiren. Sowohl zur Composition des Matthäusevangeliums als zur historischen Situation paßt diese Stellung besser.

V. 19 *). Indem Lucas die Erzählung vom Besuche der Verwandten der einzigen Parabel folgen läßt, gibt er zu verstehen, wer diejenigen seien, bei welchen der Samen auf gutes Erdreich gefallen ist. Matthäus und Marcus bringen diesen Besuch mit den Vorwürfen der Pharisäer in Verbindung. Da Jesus den Jüngern die Deutung der Parabel nach der Entfernung vom Volke gegeben hat (Mc. 4, 10), so paßt διὰ τὸν ὄχλον nicht in den Zusammenhang, ein weiterer Beweis für die Umstellung. In der Auffassung des Ganzen steht Lucas dem Matthäus näher, während in der Form Marcus mit Matthäus mehr übereinstimmt und bei Lucas nur einige Reminiscenzen an diesen vorliegen (ἑστήκασιν V. 20. ἀποκρ. εἶπεν V. 21). διὰ τὸν ὄχλον vgl. V. 4. — V. 20 **). Zu der Lesart ἀπηγγέλη αὐτῷ λεγόντων d. i. indem man sagte vgl. Buttm. 271. Win. 64, 3, 547. — V. 21 ***). οἱ . . ἀκούοντες ist Apposition zu οὗτοι, während V. 14 noch das Verbum finitum folgt [1]). Die Verwandlung des θέλημα τοῦ πατρός (Mt. 12, 50) oder θεοῦ (Mc. 3, 35) paßt zur Auffassung des Lucas. Aber fast ergetzlich ist es, wenn das Thun neben dem Hören gegen die Zwölf ausgebeutet wird, welche viel, „vor allem hinsichtlich der universalistischen Tendenz der Lehre Jesu gehört, ohne sich danach zu achten" (Scholt. S. 164 f.). Das Thun des Wortes ist doch nach der vorausgehenden Parabel so wenig mißverständlich, daß man es eher gegen die „Pauliner" kehren könnte.

§ 32.

Die Stillung des Seesturmes und die Heilung des Besessenen von Gerasa.

8, 22—39 (Mt. 8, 23—34. Mc. 4, 36 — 5, 20).

Lucas folgt hier vorwiegend dem Marcus, welcher beide Erzählungen als Beweise der Selbstbezeugung Jesu für seine Jünger aufnahm. Die Selbstbezeugung tritt zwar bei Lucas nirgends so scharf hervor, daß man sie als Zweck annehmen könnte (J. Grimm), aber zur Vorbereitung und Stärkung der Jünger, welche eben als Vermittler der geoffenbarten Wahrheit für alle Menschen bezeichnet worden sind, dienen diese Erzählungen auch bei Lucas. Matthäus hat sie als Beispiele der Wunderthätigkeit Jesu, aber doch mit Beziehung auf die Jünger in das 8. Kapitel eingefügt. Aber mit Unrecht betrachtet Simons die Stellung im „Wunder-Katalog" in der Regel für ein Zeichen der Inferiorität.

---

*) Παρεγένοντο der Rec. (ℵALΔΞ) ist Correctur, παρεγένετο BD. T. ergänzt mit ℵD αὐτοῦ nach μήτηρ.

**) Für καὶ ἀπ. (ΑΔ) lies ἀπ. δέ (ℵBDLΞ). λεγόντων fehlt ℵBDLΔΞ.

***) Ποιοῦντες nach αὐτόν fehlt in allen alten Codd.

1) Ambr.: praescripturus enim ceteris quoniam qui non reliquerit patrem et matrem suam, non est Filio Dei dignus, sententiae huic primus ipse se subicit: non quo maternae refutet pietatis obsequia . . sed quia paternis se mysteriis amplius quam maternis affectibus debere cognoscat. Neque tamen iniuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse quam corporum. Epiph. h. 42 p. 326. Hier.

In unserem Fall hat Weiß (gegen Weizs. S. 58) jedenfalls mehr Recht, wenn er der Erzählung vom Seesturme bei Matthäus die Priorität wahrt. Denn diese zeigt sich schon in V. 26. σεισμός = Sturm ist keine Hyperbel, sondern nach dem A. T. gewählt (Mt. S. 260) und καλύπτεσθαι bildet zu ἐκάθευδε einen schönen Contrast. Die „kleinen Züge" bei Marcus sind aber ohnehin nicht in die Wagschale zu legen. Die Berührungen des Lucas mit Matthäus zeigen sich V. 22 (Mt. 23) und 24 (Mt. 25), während bei beiden Mc. 4, 38 fehlt und Lucas V. 22 und 25 eine Combination aus den andern zu haben scheint (Simons), die aber wie bei der Griesbach'schen Hypothese immer mit Vorsicht aufzunehmen ist. Bei der Erzählung der Heilung des Besessenen sind die Uebereinstimmungen zwischen Matthäus und Lucas noch geringfügiger. Mit Marcus stimmt aber Lucas namentlich auch V. 38. 39 überein, worin die Predigt für die Heiden ausgesprochen ist. Die Kürzungen, welche Lucas anbringt, beweisen, daß es ihm weniger als dem Marcus darum zu thun ist, den späteren Beruf der Zwölf als Heidenapostel hervorzuheben (Mc. S. 201). Die Alten (Ambr., Beda, Theophyl. u. A.) betrachten den Dämon als Figur des Heidenvolkes: opertus vitiis, nudus errori, patens crimini. Weder die „philosophiae professores" noch die „principes Synagogae" können den in's Verderben stürzenden Völkern Rettung bringen. Nur Christus nimmt die Sünden der Völker hinweg, aber bloß von denen, welche nach dem Heile verlangen.

V. 22 *). Ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν s. 5, 17. Weil Lucas den Besuch der Verwandten umgestellt hatte, so konnte er nicht wie Marcus mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ fortfahren, und weil er die Situation für das Parabelreden nicht mit Marcus (4, 1) beschrieben hatte, so mußte er mit Matthäus das Einsteigen in das Schiff erwähnen. Eine Erläuterung des Marcus (Jans., Tol.) mit Rücksicht auf Matthäus ist also kaum intendirt. ἀνήχθησαν = sie schifften ab, fuhren in die hohe See hinaus (Apg. 13, 13. 16, 11 u. A.). — V. 23. ἀφυπνόω = einschlafen, im N. T. nur hier, schlecht griechisch für καθυπνόω. καταβαίνω = herabsteigen sc. von den höheren Regionen (9, 54. Mt. 7, 25. 27) hebr. יָרַד, bei Polybius ἐκπίπτω. Es paßt gut zu der Localität, da auf den niedrigen See von den umliegenden Bergen häufig plötzliche Stürme herabstürzen. Die folgenden Participien zeigen das Andauernde des durch das plötzliche Hereinbrechen des Sturmes hervorgerufenen Zustandes an. συνεπληροῦντο = sie wurden voll, liefen oder bekamen voll, die Insassen statt des Schiffes, dieser Wechsel kommt bei den Griechen hier und da vor (Kypke, Observv. 1, 248), weßhalb es wahrscheinlich ist, daß sich der mit der Seemannssprache vertraute Lucas (Apg. 27) dieser Ausdrücke bediente (Scholten S. 105). Uebrigens liebt er die persönliche Construction vgl. 14 συμπνίγονται. — V. 24 **). Das wiederholte ἐπιστάτα schildert die Angst der Jünger (Buttm. 341). Eine Vergleichung mit κύριε Mt. 8, 25 und διδάσκαλε Mc. 4, 38 (s. Mt. 17, 4. Mc. 9, 5. Lc. 9, 33) zeigt die verschiedene Auffassung der Synoptiker. διεγερθείς wie Mc. 4, 39 = nachdem er aufgestanden war. Lucas fügt noch das technische κλύδωνι τοῦ ὕδατος = der Wasserwoge hinzu (Jac. 1, 6). Zur bildlichen Erklärung vgl. Eph. 4, 14. — V. 25 ***). Wo ist euer Glaube? ist bedeutend milder als der ungriechische Ausdruck bei Marcus (Kühn. S. 726. 1022), dem ein ähnlicher vorausgeht.

---

*) Καὶ ἐγένετο ist Correctur, ἐγέν. δέ ℵABDL.

**) Lies διεγερθείς mit ℵBL, ἐγερθείς ist Correctur, weil nach V. 25 Jesus die Worte der Jünger gehört hatte.

***) Ἐστίν nach ποῦ fehlt ℵABL.

Es ist pure Willkür, die Worte: wie habt ihr keinen Glauben Mc. 4, 40 auf einen „Deutero-Marcus" zurückzuführen oder ihnen in jedem Falle den Nachdruck abzusprechen, um das Fehlen des Glaubens im Sinne des Paulus herauszupressen (Scholt. S. 165). Auch bereitet Lucas mit ἐθαύμασαν einen Uebergang von φοβηθέντες zu dem Ausspruche der Jünger vor. Die Furcht macht dem Staunen Platz und dieses erhält seinen Ausdruck (λέγοντες) in den folgenden Worten. Es zeigt sich hierin die verschiedene Charakterisirung der Jünger durch die Synoptiker: Marcus, Lucas, Matthäus. Vgl. bei letzterem außer ἐθαύμασαν namentlich οἱ ἄνθρωποι V. 37, das nicht „offenbar die Absicht, auf Jesu übermenschliche Würde hinzudeuten" bezeichnet (Simons), sondern eine weitere Fassung = die Leute zuläßt (Mt. 5, 13. 16. 6, 5. 18. 16, 13). Eine Combination aus Matthäus und Marcus (Scholten, Simons) ist bei der selbständigen Darstellung weniger wahrscheinlich. Vgl. dazu 4, 36. Zu τίς ἄρα s. Mc. 4, 41 S. 193, bei Lucas noch 1, 66. 12, 42. 22, 23 und Apg.

V. 26 *). Καταπλέω = herabschiffen sc. von der hohen See zur Küste, der Gegensatz zu ἀνάγεσθαι, nur hier im N. T. ἀντίπερα = jenseits gegenüber, mit dem Genitiv. Ob Lucas diese Bezeichnung nur wählte, um das doppelte εἰς zu vermeiden (Mey., Weiß), ist doch fraglich. Wahrscheinlich soll es eine genauere Ortsangabe sein. — V. 27 **). ὑπαντάω lesen alle drei Synoptiker [1]). Es bedeutet entgegen gehen oder kommen im freundlichen oder feindlichen Sinne. Hier liegt aber kein Grund vor: „er gieng auf ihn los" (Schegg) zu übersetzen. ἐκ τῆς πόλεως gehört zu ἀνήρ τις, nicht zu ὑπ., denn aus dem Folgenden ergibt sich, daß der Mann sich nicht in der Stadt aufhielt, und die Verbindung mit ὑπ. verlangte die Annahme, daß er sich gewaltsam aus der Stadt befreit und Jesu entgegen gegangen sei. Lucas redet schon hier von mehreren Dämonen und erwähnt die Gewohnheit des Besessenen, keine Kleider anzuziehen, um V. 30 und 35 vorzubereiten, wie er überhaupt den Zustand des Kranken nach Kennerart schildert und den Hergang malerisch beschreibt. χρόνῳ ἱκανῷ = lange Zeit ist Dat. temporis von der Zeitdauer (V. 29. Buttm. 161. Win. 31, 9, 205). Die Griechen setzen in diesem Falle fast regelmäßig ἐν [2]). — V. 28 ***). Zu ἀνακράξας vgl. 4, 33. 23, 18. Das Aufschreien war eine Folge der Erkenntniß Jesu, von welchem er den Verlust seiner Macht befürchtete, denn in dem Besessenen handelte der Dämon. Deßhalb demüthigte er sich vor Jesus und flehte um Schonung. Lucas modificirt aber die Ansprache etwas, indem er das ὁρκίζω σε τὸν θεόν (Mc. 5, 7) in δέομαί σου verwandelt. — V. 29 ****). παρήγγελλεν

---

*) Γαδαρηνῶν AΔ Go. Syr.; Γεργεσηνῶν ℵLΞ Cop. Syr[hr] Arm. Aeth. T.; Γερασηνῶν BC*D It. Vulg. Tg., H., das auch hier vorzuziehen ist. Statt ἀντίπεραν (L) lies das spätere ἀντίπερα.

**) Αὐτῷ nach ὑπήντησεν (ADLΔ Tg. [ ]) ist aus den Parallelen. Lies mit ℵB T., H. ἔχων für ὃς εἶχεν. Statt ἐκ χρόνων ἱκανῶν (ℵ[ca]AΔ) lies χρόνῳ ἱκανῷ (ℵBLΞ) und statt ἱμάτιον οὐκ ἐνεδύσκετο (ℵ[ca]ADΔ) οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον (ℵ*BLΞ).

1) S. Mc. 5, 2 S. 194. Auch H. ὑπ. Mit Unrecht haben Weiß, Scholten, Simons ἀπήντ. beibehalten.

2) Krüg. 48, 2, 4. Kühn. 426, 386. Der bloße Dativ χρόνῳ, χρόνοις oder in Verbindung mit Adj. πολῷ, μακρῷ κτλ. bedeutet: mit Verlauf einer Zeit, nachher, nach einiger Zeit (Pass. 2, 2520, 2. Krüg. 48, 2, 10).

***) Καί vor ἀνακρ. (AΔ) ist zur Verbindung der Participien eingeschoben. Tisch. hat es früher vertheidigt, weil es den Nachsatz einleite und Schegg übersetzt es mit „da".

****) Παρήγγελλεν (ℵACLΔ) ist beizubehalten, BΞ παρήγγειλεν. Für ἐδεσμεῖτο (ACDΔ) lies ἐδεσμεύετο (ℵBLΞ) und für διαρρήσσων (ℵB³LΞ) διαρήσσων (AB*CD). Statt δαίμονος (AC³LΔ) ist δαιμονίου (ℵBC*DΞ) zu lesen.

ist wie ἔλεγεν bei Marcus als Imperfect, nicht als Plusquamperfect zu erklären. Der Befehl auszufahren wirkte fort, weil der Teufel trotz alles Sträubens nichts gegen die Macht Jesu vermochte. γάρ steht, weil die vorher beschriebene Handlungsweise eine Folge des Erscheinens und Befehles war. Lucas schreibt hier τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθ., obwohl er V. 27 den Plural gesetzt hat, was aber um so weniger ein Beweis von Abhängigkeit ist als V. 30 gleich wieder der Plural eintritt. Im Befehl paßte der Geist als Collectivbegriff, welcher sich mit dem Besessenen identificirte, am besten. Lucas schreibt ja auch alsbald ὑπὸ τοῦ δαιμονίου ohne Parallele bei Marcus [1]). Als Begründung für diesen Befehl führt nun Lucas dasjenige an, was Marcus (5, 4. 5) gleich mit der Einführung des Besessenen zur Schilderung des Zustandes verbunden hat. Der schwere Zustand des Kranken war für Jesus ein Grund den Kranken zu heilen, weil er das Mitleid in hohem Grade erregte. Eine Erklärung für das Imperfect παρήγγ., weil das Uebel nicht sogleich wich (God.), ist in γάρ ebenso wenig zu suchen als es darüber hinweg auf μὴ βασ. bezogen werden darf (Hofm.). πολλοῖς χρόνοις = während langer Zeit (V. 27). Nach griechischem Sprachgebrauche heißt es: zu oder nach vieler Zeit = zu wiederholten Malen (Erasm., Grot., Tol.), das aber zu V. 27 nicht paßt. συναρπάζω = zusammenraffen, fest packen, packen und mit sich fortreißen. Letztere Bedeutung ist nach Apg. 6, 12. 19, 29. 27, 15 zu nehmen (Tol., Mey., Reischl, Bisp., Schegg, Weizs., Weiß, Hofm.), = corripere (aliquem, ut sui non compos sit W. Grimm) ist abgeleitet. δεσμεύομαι = gefesselt werden (Apg. 22, 4). φυλασσόμενος gibt ein neues Moment zu ἐδεσμεύετο. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, daß der Besessene, solche Torturen, die nichts helfen, fürchtend, von Jesus verschont bleiben wollte (Hofm.).

V. 30 *). Die Frage Jesu nach dem Namen soll weniger den Paroxysmus des Kranken mildern (Weiß) als die Angst desselben schonen (Hofm.) [2]). Zu λεγιών s. Mt. 26, 53 S. 526 und Mc. 5, 9 S. 197. Während Marcus dem Geiste die Begründung in den Mund legt, gibt sie Lucas von sich aus. — V. 31 **). ἄβυσσος von βυσσός = βυθός grundlos, sehr tief, bei den Griechen nur Adjectiv, bloß Diogenes Laert. 4, 5, 27 Substantiv, aber bei den LXX = Tiefe, Abgrund (des Meeres, Sturmes), Röm. 10, 7 von dem Aufenthaltsorte der Todten = Hades, Apok. 9, 1 f. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3 von der Wohnung der bösen Geister. εἰς ἄβυσσον ist eine Erleichterung der Darstellung des Marcus. — V. 32 ***). Der negativen Bitte des vorigen Verses folgt die positive. Mit jener hatten sie das μὴ βασανίσῃς erklärt, mit dieser wollen sie ausdrücken, wie die Vertreibung aus dem Menschen, welcher sie nicht mehr widerstehen können, sich mit ihrer Bitte um Schonung vereinigen lasse. Aber sie bitten sicher nicht, weil Jesus es will (Schegg), denn ἐπέτρεψεν bezeichnet eine Concession und wurde auch von jeher so aufgefaßt [3]).

---

1) Euth.: ὑπὸ τοῦ δαίμονος τοῦ ἐξάρχου τῶν συν αὐτῷ.

*) Λέγων nach Jesus (ACDLΔΞ) ist wahrscheinlich mit ℵB It. H. zu streichen, denn die Ergänzung ist erklärlich.

2) Ἤρετο οἰκονομικῶς, ἵνα μάθωμεν ὅτι πολλὴ δαιμόνων πληθὺς μίαν ἀνθρώπου ψυχὴν κατενείματο .. ἵνα μὴ αὐτὸς εἰπὼν ὅτι πολλοί εἰσιν ἀπιστηθῇ, ἀλλ' αὐτοὶ ὁμολογήσωσιν ὅτι πολλοὶ τυγχάνουσιν. Chr., Tol.

**) Παρεκάλει (AΔΞ) ist aus Marcus, παρεκάλουν ℵBCDL.

***) Βοσκομένων ist beizubehalten, βοσκομένη ℵBD H. ist aus den Parallelen. παρεκάλουν (ℵ*AC³DΔ) ist bei Matthäus sicher, bei Marcus Variante, also auch hier conformirt, παρεκάλεσαν ℵᶜBC*LΞ.

3) Ambr.: et primum clementiam Domini debemus advertere, quod nullum prius

V. 34 *). Τὸ γεγονός = was geschehen war ist trotz V. 35 allgemein zu nehmen, da man dem Lucas doch nicht die Meinung unterlegen kann, daß er das Weggehen der Hirten von ihren Herden anders denn als eine Folge des Verlustes ihrer Herden angesehen wissen wollte. — V. 35 **). παρὰ τοὺς πόδας deutet die demüthige, dankbare Stellung an. Das Sitzen selbst konnte zur Erholung dienen [1]). Das Verhältniß des Schülers zum Lehrer (Mey., Weiß) ist hier weniger angezeigt. — V. 36 ***). οἱ ἰδόντες sind die Augenzeugen der Austreibung, während die Hirten in erster Linie Augenzeugen vom Schicksal ihrer Herden waren. Der Gegensatz zu den herausströmenden Leuten (Mey.) kann nicht gemeint sein. — V. 37 ****). ὑπέστρεψε ist anticipirend gesetzt, da Lucas in den folgenden Versen das nach Mc. 5, 18 f. mit dem Geheilten beim Einsteigen geführte Gespräch berichtet (vgl. 1, 56. 2, 39). — V. 38 *****). Lucas erklärt das δαιμονισθείς des Marcus mit dem Relativsatze. Die Abweisung des Geheilten geschah weder weil er Heide war (Hofm.), noch weil die Geschichte die Aufregung in Galiläa vermehrt hätte (God.); denn dafür wäre in der Begleitung Jesu schon gesorgt gewesen, sondern wie aus V. 39 hervorgeht, weil Jesus den Geheilten zur Weiterverbreitung des Wunders in seiner Heimat verwenden wollte (Ambr., Tol. u. A.). — V. 39. κατά c. Acc. loci = daran, durch (Win. 49, 373): durch die ganze Stadt, denn er war aus der Stadt (V. 27), welche vorher genannt war, Gerasa. Marcus hat dafür Dekapolis und berichtet seiner Gewohnheit gemäß den Erfolg.

§ 33.

Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüssigen Frau.

8, 40—56 (Mt. 9, 18—26. Mc. 5, 21—43).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Wunder, welche Jesus von den Kranken oder ihren Angehörigen zu wirken veranlaßt worden ist, für den Jüngerunterricht von großer Bedeutung waren und von Marcus und Lucas zu diesem Zwecke hier aufgenommen sind, wahrscheinlich auch hier die richtige historische Stellung haben (Mc. S. 202). Denn die Heilung der Frau in Folge einer

---

ipse condemnat, sed unusquisque sibi auctor est poenae. Non mittuntur in porcos daemones, sed ipsi petunt: quia caelestis luminis claritatem sustinere non poterant.

*) Γεγενημένον (Δ) ist zu wenig bezeugt, γεγονός mit den besten Codd. ἀπελθόντες vor ἀπήγγειλαν (Min.) ist aus Matth.

**) Ἐξεληλύθει könnte nach V. 38 gebildet sein, *אB T., H. ἐξῆλθεν.

1) Euth.: δῆλον οὖν, ὅτι ἐρχόμενος ἐπὶ τὴν πόλιν, ἔστη καὶ ἐδίδασκεν· ὁ δὲ θεραπευθείς, ἅτε τῇ τυραννίδι τῶν δαιμόνων τεταλαιπωρηκώς, ἐκάθισε κελευσθείς.

***) Καί vor οἱ ἰδόντες (ΛΔ) ist wegen V. 34 hinzugefügt worden.

****) T. hält die Rec. ἠρώτησαν trotz ihrer schwachen Bezeugung (DΔ It. Vulg. Sah. Cop. Go. Syr.) wegen der Uebersetzungen, besonders der lateinischen, bei. Tg., H. ziehen ἠρώτησεν mit אABC vor. Eine Correctur nach πλῆθος wäre hier freilich möglich, wie umgekehrt der Plural nach dem Vorhergehenden conformirt sein kann. Doch steht auch 19, 37. 23, 1 der Plural bei πλῆθος.

*****) Ὁ Ἰησοῦς vor λέγων fehlt אBDL. ἐδέετο ist durch א*C*Δ T. bezeugt; Tg., H. lesen mit א^{a}BC^{2}L ἐδεῖτο und L. mit AP ἐδεεῖτο. Letztere Form ist ganz ungewöhnlich (Job 19, 16 Al.), die gewöhnliche Form ist Correctur, also bleibt ἐδέετο, das auch bei den Attikern nachweisbar ist (Krüg. 32, 3, 1. Kühn. I, 343, 798. Buttm. 48).

geheimen Berührung ohne Initiative oder äußerliche Einwilligung Jesu gab den Jüngern einen neuen Aufschluß über das Wesen Jesu, in welchem die göttliche Kraft durch das leibliche Organ vermittelt wurde, und die Auferweckung der Tochter des Jairus bot den Jüngern um so mehr Belehrung als dieselbe gleichsam successive vor den Jüngern in der Unterredung mit dem Vater vorbereitet worden ist. Diese Momente treten aber bei Marcus und Lucas weit stärker hervor als bei Matthäus. Denn sie motiviren die Handlungsweise der Frau durch ihren desperaten Zustand besser, berichten die Unterredung, welche zur Entdeckung der geheilten Frau führte, erwähnen die Sendung an den Synagogenvorsteher über den unterdessen eingetretenen Tod seiner Tochter und die sich anschließende Ermunterung des Herrn und nennen die drei bevorzugten Apostel als Augenzeugen der Auferweckung. Daraus geht bereits hervor, daß Lucas dem Marcus weit näher steht als dem Matthäus, obwohl auch mit diesem formelle Berührungspunkte vorhanden sind (ἰδού V. 41, κράσπεδον V. 44, ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν V. 51). Nur ist Lucas nicht so ausführlich als Marcus, bezeichnet aber ausdrücklich Petrus als den Sprecher der Jünger und erzählt die von Marcus als Motiv gegebene Bemerkung über das Ausströmen einer Kraft als Rede Jesu so, daß sie einen besonderen Nachdruck erhält (J. Grimm), wozu auch das ἀρνουμένων πάντων V. 45 beiträgt. Eine Bestätigung der Aufschrift des Kapitels: σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως kann aber in V. 48 und 50 nur gefunden werden, wenn man den Marcus, der beides auch berichtet, an die 3. Stelle setzt (Anon.). Dem Matthäus gegenüber hat die Wahrnehmung mehr Berechtigung. Trotzdem oder vielmehr eben deßwegen muß ich mich aber mit Weiß für die Priorität des Matthäus aussprechen. Denn bei den andern liegen die Erweiterungen auf Grund eigener Nachrichten klar zu Tage in dem Zweck, den sie verfolgten. Den Urmarcus, welchen Holtzmann zu Hilfe nimmt (Zeitsch. f. prot. Theol. 1878. S. 165—167), negirt auch Simons, weil man in der That für einen Redactor in der Hinzufügung kleiner Notizen keinen annehmbaren Zweck finden kann, wenn er aber seinerseits seitens des neu schreibenden Matthäus auch kleine Abweichungen auf seine Rechnung setzt (S. 51), so hat er damit den großen Unterschied im Ganzen noch nicht erklärt. Auch hier gilt es, daß ein späterer Schriftsteller keinen bloßen Auszug gemacht hätte. Als erster Schriftsteller in Palästina hatte es aber Matthäus nicht nothwendig, auf seinen Lesern bekannte Dinge weiter einzugehen. Zur Verbindung beider Erzählungen vgl. Mc. S. 203. Ambr., Hil., Hieron., Thom., Tol. u. A. betrachten zwar die Frau mit Recht als eine Jüdin, deuten aber doch den Vorgang als ein Vorbild für die Kirche, in welcher die Heiden den Juden im Glauben zuvorkamen (Röm. c. 9—11). Die Wendung des Hilarius von der Heilung der Zöllner und Sünder im Gedränge, vor die Tochter des Gesetzes gerettet wurde, paßt wenigstens besser in das Lucasevangelium. J. Grimm führt seine Ansicht 3, 339 ff. weiter aus.

V. 40 *). Ἐν τῷ ὑποστρέφειν = bei der Rückkehr sc. auf das jenseitige Ufer, was die andern extra beifügen, nur läßt Matthäus, welcher diese Erzählung in einen andern Zusammenhang eingereiht hat, Jesus in seine eigene Stadt (Kapharnaum) zurückkehren, während er sich nach Marcus am Ufer aufhält. Zu Letzterem paßt die Bemerkung, daß ihn alle erwarteten. ἀποδέχομαι, im N. T. nur bei Lucas, = aufnehmen, freudig aufnehmen (Euth., Theophyl.), denn daß der Bericht einfach sage, beim Zurückkehren habe ihn die Volksmenge

*) Ὑποστρέψαι ist nach den anderen Aoristen conformirt, ὑποστρέφειν ℵB T., H.

in Empfang genommen, weil alle in Erwartung seiner Rückkunft gewesen wären (Mey., Weiß), ist erst aus andern Stellen (9, 11. Apg. 15, 4) abgeleitet. Ob die Leute aus Interesse für die Kranken oder aus einem anderen auf Jesus warteten, ist gleichgiltig. Jedenfalls hatten sie ein besonderes Interesse und waren also erfreut, ihn wieder empfangen zu können. — V. 41 *). Lucas hat das ἄρχων des Matthäus durch τῆς συναγωγῆς ergänzt, da es allein für Heidenchristen unverständlich war. Das ἀρχισυνάγωγος hat Lucas aus demselben Grund (vgl. Mc. S. 427) hier vermieden, aber später (13, 14) doch gebraucht. παρὰ τοὺς πόδας s. V. 35 und 17, 16. — V. 42 **). Lucas bemerkt allein, daß es die einzige Tochter war (vgl. 7, 12) und fügt schon hier hinzu, daß sie 12 Jahre alt war, weil dadurch der Verlust der Eltern weit schwerer erscheint. Mit ὡς wird die ungefähre Angabe eingeführt. Marcus gibt genau 12 J. an. ἀπέθνησκεν = sie lag im Sterben (Win. 40, 3, 252. Krüg. 53, 2, 4) ist Interpretation des ungriechischen ἐσχάτως ἔχει Mc. 5, 23. συνέπνιγον = sie erdrückten ihn sc. so daß er fast erstickte, ist populäre Uebertreibung. Marcus συνέθλιβον.

V. 43 ***). Προσαναλίσκω = noch dazu verwenden, im N. T. nur hier. Es ist nicht = „zu dem daß ihr kein Arzt half" (Schegg), sondern, wenn man überhaupt προς premiren will (Lambr.: praepositionis vim non curavit), = zu ihrem Leiden hin (Born., de W., Mey., Reischl, Bisp. u. A.) zu erklären. Denn προσαναλῶσα ist nicht gleichzeitig mit ἴσχυσεν, sondern plusquamperfectisch zu nehmen, weil ὅλον τὸν βίον nicht den fortdauernden, sondern den vollendeten Verlust des ganzen Vermögens anzeigt. Dazu paßt auch die Parallele des Marcus besser. Doch würde man bei dieser Erklärung εἰς oder πρός erwarten (Win. 31, 5, 200 Anm. 3. Pass. 2, 1166), während προσαν. τί τινι = etwas auf etwas verwenden heißt (Dio C. 43, 18. Diog. L. 6, 98. Hofm.), was auch die Vulgata mit erogare (nicht supererogare) ausdrückt. — V. 44. Zu κράσπεδον vgl. Mt. 9, 20 S. 276. ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵμ. = ihr Blutfluß stand still d. h. hörte auf zu fließen, Mc. 5, 29 plastischer und umständlicher [1]). — V. 45 ****). ἀρνουμένων πάντων kann nur ein absichtliches Berühren voraussetzen, da ein zufälliges bei dem großen Gedränge selbstverständlich war. Diesem Gedanken verleiht denn auch Petrus Ausdruck. Das Leugnen ist aber kaum mit Bezug auf V. 47 beigefügt, sondern dient zur feierlichen Einleitung der Scene. Da zu den Leugnenden auch die Jünger gehören, so braucht man die Rede des Petrus nicht als „altklug" und „schulmeisternd" (Anon.) zu bezeichnen. Er ist wenigstens am schnellsten besonnen. συνέχω = einengen, wovon ἀποθλίβω = bedrängen eine Folge ist. — V. 46 *****). Die alten Exegeten gebrauchen zur Er-

---

*) Καὶ αὐτός (ℵACLΔ T.) entspricht dem Sprachcharakter des Lucas, könnte aber deßhalb Correctur sein, καὶ οὗτος BD Tg., H.

**) Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν ist durch ℵABC³LΔ gut bezeugt; καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπ. C*D.

***) Εἰς ἰατρούς ist schlecht bezeugt, ἰατροῖς ℵACLΔΞ. H. läßt ἰατροῖς — βίον nach BD aus. Statt ὑπ' (ℵCLΔΞ) lies ἀπ' (AB).

1) Er hat zuerst eine hebraisirende Wendung und dann eine Erklärung. Wäre für letztere eine Parallele bei Matthäus, so würden die Griesbachianer gewiß eine Combination erkennen. Vgl. 1, 42. Ein Beweis, wie viel solche Wahrnehmungen werth sind.

****) Für οἱ μετ' αὐτοῦ (Δ) lies οἱ σὺν αὐτῷ (ℵACDLΞ). καὶ λέγεις τίς ὁ ἀψάμενός μου (ACDΔΞ Verss. Trg. [ ]) ist aus Marcus.

*****) Ἐξελθοῦσαν (ACDΔΞ) ist aus Marcus, ἐξεληλυθυῖαν ℵBL. Zum Partic. Perf. vgl. Kühn. 389, 162.

klärung der Kraftausströmung gern das Bild vom Lichte oder Feuer, das den ihm genäherten Gegenstand erleuchtet und entzündet [1]), die Späteren nehmen eine Accommodation des Ausdruckes an (f. Mc. S. 207), die Ursache ist für die Wirkung gesetzt, aber die Berührung als Mittel bezeichnet. Diese erwähnt Lucas überhaupt häufig, wenn auch die Geheilten regelmäßig sich passiv verhalten. Das Bewußtsein Jesu von dem Vorgange ist bei Marcus gleichfalls betont. Jesus constatirt es hier ausdrücklich (ἔγνων, Mc. ἐπιγνούς), um die Bedeutung des Wunders für seine Person hervorzuheben. Die Kraft dazu ist in ihm selbst; eine Wunderkraft als eigener, selbstbewußter Besitz kann aber nur Attribut der göttlichen Allmacht sein. Vom Gottmenschen geht die geistige Kraft aus, zu deren Ueberführung oft ein äußeres Zeichen gewählt wird [2]). — V. 47 *). ὅτι οὐκ ἔλαθεν begründet τρέμουσα, ist aber ohne ἀρνουμένων V. 45 erklärlich, weil nach Lucas Jesus eine strengere Untersuchung anstellt als bei Marcus. Die Disposition der Frau erscheint nicht in einem solchen Lichte, daß sie positiv geleugnet hätte (Mey., Weiß). Zu der attractio inversa δι' ἣν αἰτίαν vgl. Buttm. 247. Win. 24, 2, 155. 66, 5, 583. Die Voranstellung des Relativsatzes vor ἀπήγγειλεν ist ein Hyperbaton [3]). — V. 48 **). Lucas fügt die Versicherung der Heilung nicht mehr hinzu, weil dieselbe mit καὶ ὡς ἰάθη παραχρῆμα bereits verkündet war.

V. 49 ***). Zu τις παρὰ τοῦ ἀρχ. s. Mc. 3, 2 S. 158 ff. Schegg, Hofmann verbinden auch hier παρά nicht mit τις, sondern mit dem Verbum: „vom Synagogenvorsteher kam einer." Dies geht im populären Sprachgebrauch an, hat aber doch etwas Hartes, weil der Bote zum Synagogenvorsteher selbst kommt [4]). Man ist aber auch philologisch berechtigt zu erklären: einer von den Leuten des Synagogenvorstehers, dem die wörtliche Uebersetzung: es kam Jemand von dem Synagogenvorsteher (Weizs.) entspricht; der Plural ἔρχονται Mc. 5, 39 neben ἔρχεταί τις macht keine Schwierigkeit. Es folgt daraus, daß auch in wichtigeren Fällen, wie bei dem Geheilten von Gerasa, Einzahl und Mehrzahl nebeneinander bestehen können. τέθνηκεν = ist gestorben im Unterschied zu ἀπέθνησκεν V. 42. — V. 50 ****). σωθήσεται = wird gerettet, d. h. auferweckt werden. — V. 51 *****). Lucas erwähnt schon hier die Eltern, weil er nicht mit Marcus beide Acte auseinanderhält. εἰσελθεῖν sc. in das Todtengemach. — V. 52 ******). Die Weinenden und Trauernden sind die Leute im

---

1) Cat. Cram.: ὥσπερ γὰρ εἰ προσαγάγοι τις ὀφθαλμὸν φωτὶ λάμποντι ἢ πυρὶ φλέγοντι τὴν πεφυκυῖαν ὕλην ἐξάπτεσθαι .. οὕτως ἡ πιστῶς ἐφαψαμένη .. τῆς ἰάσεως ἔτυχεν.

2) Hil. in Matth. 9, 7: cum potestas intra corpus manens rebus caducis efficientiam adderet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet. Non enim divisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur.

*) Αὐτῷ nach ἀπήγγ. fehlt ℵABC²DLΞ.

3) Euth.: καθ' ὑπέρβατόν ἐστιν ἡ σύνταξις τῶν ῥητῶν, ὅτι προσπεσοῦσα αὐτῷ, ἀνήγγειλεν αὐτῷ ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ, δι' ἣν αἰτίαν ὕψατο αὐτοῦ, δηλαδή, λεληθότως.

**) Θάρσει (ACΔ) ist aus Matth.

***) Αὐτῷ nach λέγων fehlt ℵBLΞ. Statt μή lies μηκέτι (ℵBD).

4) Reischl übersetzt in der That: es kam Jemand zu dem Synagogenvorsteher nach Italacodd. und Vulgata. Anders Mc. 5, 35.

****) Λέγων fehlt ℵBLΞ. Statt πίστευε (Mc.) lies πίστευσον (BLΞ).

*****) Für εἰσελθών lies ἐλθών, das zwar durch die Parallelen verdächtig, aber doch zu gut bezeugt ist (ℵABCLΔ); οὐδένα ist aus Mc., τινα BC*DL. 'Ιωάννην ist vor 'Ιάκωβον zu stellen.

******) T. läßt γάρ nach οὐκ mit der Rec. (A) aus, οὐ γάρ (ℵBCDLΔ) könnte allerdings aus Matth. sein.

Haus, nicht diejenigen, welche mit Jesus hineingegangen sind (V. 53). κόπτομαι = sich schlagen sc. auf die Brust zum Zeichen der Trauer, mit dem Accusativ des Objects 23, 27. Gen. 23, 2. 1 Sam. 25, 1: sie klagten um sie, beklagten sie. — V. 54 *). ἐφώνησεν ist feierlicher als λέγει bei Marcus, s. V. 8. ἡ παῖς Nominativ statt Vocativ (Win. 29, 2, 172) in der Anrede, besonders als Befehl und Zuruf. — V. 55. ἐπέστρεψεν = er kehrte zurück, so daß nach Lucas gar kein Zweifel über das wirkliche Eintreten des Todes übrig bleibt. Vgl. Apg. 20, 10. — V. 56 ist von Lucas der Situation mehr angepaßt. Das Verbot ist nur an die Eltern gerichtet, fällt aber mehr auf, weil die Auferweckung des Jünglings von Nain ganz öffentlich vor sich gegangen war. Ambrosius erklärt den Unterschied aus der pietas Jesu, welcher die Wittwe nicht lange warten lassen wollte. Dazu kann auch die verschiedene Disposition der Umgebung beigetragen haben. Die Menge sollte nicht im Zweifel über das Wunder gelassen werden (Weizs.), sondern konnte es nachträglich erfahren, sah aber doch, daß Jesus nicht ebenso bereit sei, jeden Todten zu erwecken, zu dem man ihn rief, wie alle Kranken, die man ihm brachte (Hofm.). Das Aufsehen wurde dadurch wesentlich vermindert und der Charakter des wohlthätigen Wirkens Jesu gewahrt. Auch handelt es sich hier mehr als dort um die Jüngerbelehrung.

D. Schluß der Jüngerunterweisung.

9, 1—50.

§ 34.

Die Aussendung der Apostel und das Urtheil des Herodes.

9, 1—9 (Mt. 9, 1—42. 14, 1—12. Mc. 6, 7—29).

Matthäus reiht an die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus den Bericht von der Heilung zweier Blinden und eines stummen Dämonischen an, um dann die Jüngeraussendung durch eine allgemeine Uebersicht über den elenden Zustand des hirtenlosen Volkes zu motiviren. Marcus berichtet im Zusammenhange den von Lucas anticipirten Besuch in Nazareth und stellt dem Unglauben der Nazarethaner und Juden überhaupt die für die Heidenmission bestimmten Jünger in der ersten Aussendung gegenüber. Bei Lucas fällt beides weg, so daß seine kurze, sich an Marcus [1]) im Wesentlichen anschließende Aussendungsrede nur als Weiterführung der Unterweisung der Apostel erscheint. Indem er die von den andern Synoptikern vorher erzählten Wanderungen übergeht, erweckt er die Meinung, daß die Aussendung von Kapharnaum aus geschehen sei. Nothwendig ist aber diese Annahme nicht, da jede Näherbestimmung fehlt. Das συγκαλεσάμενος V. 1 könnte allerdings eine Situation in Kapharnaum voraussetzen, wo die Jünger bei Bekannten weilten und nur auf besondere Einladung sich bei Jesus im Hause des Petrus versammelten (Schegg vgl. 15, 9.

---

*) Ἐκβαλὼν ἔξο πάντας καί (A) ist aus den Parallelen. ἐγείρου ist nur durch AΔ T. bezeugt, ἔγειρε ℵBCD.

1) Mit Matthäus hat Lucas die bessere Aufeinanderfolge von Ausrüstung und Aussendung, die Macht der Krankenheilung und die directe Anrede V. 3, die aber in die indirecte übergeht, gemein. Bemerke noch ἔδωκεν V. 1, ἀπέστειλεν V. 2, μήτε ῥάβδον V. 3, εἰς ἣν ἄν V. 4, κονιορτός V. 5. Die Darstellung beider ist einfacher, als die des Marcus, aber die schwerfälligere Sprache ist noch kein Beweis der Ursprünglichkeit (Simons).

23, 13. Apg. 10, 24. 28, 17), doch will Lucas kaum mehr als die andern mit προσκαλεῖσθαι sagen, wenn auch die feierliche Versammlung damit angedeutet sein sollte (God.). Ein letzter Appell des Herrn an das Volk (God.) ist mit dieser Aussendung bei Lucas kaum beabsichtigt, weil der Jüngerunterricht vorwiegt. Da Lucas die Hinrichtung des Täufers nicht berichtet (vgl. 3, 19. 20), so kann er mit diesem Urtheile des Herodes nur die spätere Scene in der Leidensgeschichte vorbereiten wollen. Dort spielt Herodes eine ebenso traurige, charakterlose Rolle wie hier. Wie Marcus hat Lucas die Bedenken des Herodes durch die Jüngeraussendung motivirt, aber da Lucas sehr compendiarisch berichtet und unbeschadet der im Ganzen gleichen Anordnung dieses Theiles bei allen drei Synoptikern (Weizs. S. 64 ff.) den größeren Theil aus dem von Marcus nun berichteten Wanderleben Jesu ausläßt, so empfiehlt es sich bei Lucas, dessen Aussendungsrede nicht die gleich markirte Stellung einnimmt, den Zweck der Jüngerunterweisung auch hier festzuhalten. Die Urtheile der Leute bilden nur den dunkeln Hintergrund, über welchem sich das Bekenntniß des Petrus und seiner Mitjünger desto schöner abhebt.

V. 1 *). Δύναμις κ. ἐξ. s. 4, 36. Matthäus und Marcus haben nur ἐξουσία. ἐξ. ἐπί τινα = Herrschaft über einen (Apok. 6, 8. 13, 7. 16, 9. Win. 49, 381), vgl. 1, 33. 2, 8. 12, 14. 19, 14. Die Griechen setzen den Genitiv. ἐπί = עַל. πάντα ist vielleicht beigefügt mit Bezug auf den heftigen Charakter der Dämonen bei dem Besessenen von Gerasa. καὶ νόσους θεραπεύειν ist von ἐξουσίαν abhängig, nicht von ἔδωκεν (Born., Mey., God.), bei Matthäus ist es von ὥστε abhängig. Da Lucas bei der Heilung der blutflüssigen Frau von dem Ausgehen einer δύναμις gesprochen hat, so zeigt er hier durch den Bericht über die Uebertragung einer solchen δύναμις, welche zugleich als ἐξουσία bezeichnet wird, den geistigen, unter der freien Gewalt ihres Trägers stehenden Charakter der Kraft. Zur Ausübung derselben gehört eine besondere Gewalt und Vollmacht. Diese Ausrüstung der Apostel beweist aber, daß dieselben als bleibende Stellvertreter Jesu in Aussicht genommen sind. — V. 2 **). Zweck der Aussendung, zu dessen Erreichung V. 1 die Mittel angegeben sind. Die von Jesus bisher besorgte Predigt wird weiter ausgedehnt, verallgemeinert. ἰᾶσθαι ohne Object kann im physischen und geistigen Sinne gedeutet werden.

V. 3 ***). Zur Ausrüstung s. Matthäus und Marcus. Lucas verbietet mit Matth. auch den Stock [2]); sonst nähert er sich aber mit αἴρειν dem Marcus, welcher die unmittelbare Ausrüstung, nicht die allgemeine Regel für das Missionsleben im Auge hatte. 22, 35 weist er auf die erste Aussendung zurück, woraus der Probecharakter derselben noch mehr bestätigt wird. ἔχειν ist von εἶπεν abhängig: er sagte, sie sollen haben. Es ist eine Vermischung der directen — αἴρετε — und abhängigen — ἔχειν — Rede (Win. 43, 5, 296) und also nichts

*) Μαθητὰς αὐτοῦ nach δώδεκα (C^3) und ἀποστόλους (אC*LΞ) sind Ergänzungen. Lies τοὺς δώδεκα (ABDΔ).

**) Τοὺς ἀσθενοῦντας (CΔ) oder ἀσθενεῖς (אADLΞ Trg. [ ]) lassen T., H. mit B aus, Ergänzung.

***) Ῥάβδους ($AC^3Δ$) ist aus Matthäus, lies ῥάβδον. ἀνά ist אBC*L Verss. T., H. vielleicht nach den Parallelen weggelassen worden. Trg. [ ].

2) Hofm. verwirft die Unterscheidung zwischen מַטֶּה und מַקֵּל = Wanderstab, von denen nur letzterer erlaubt sei (Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876. S. 598), und glaubt, letzterer sei selbstverständlich, weil sie ihn immer hatten. Jesus meine also nur keinen anderen, weiteren, überhaupt nichts weiter als was sie gewöhnlich haben. Ebenso Lambr. S. 117.

zu ergänzen (λέγω Buttm. 233). ἀργύριον = Geld (19, 15. 23. 22, 5. Apg. 8, 20); Mc. χαλκός, Mt. ἄργυρος und χαλκός. ἀνὰ δύο = je zwei. — V. 4. Bei Marcus geht ἐκεῖθεν auf den Ort, in welchem das Haus ist, so daß auch ἐξερχ. das Verlassen des Orts bezeichnet. Lucas bezieht beides auf das Haus, vereinigt aber in ἐξέρχεσθε den Begriff der Abreise aus dem Hause und dem Orte, weil beide zusammenfallen. Die Vulgata liest: ne exeatis. Matthäus unterscheidet am genauesten zwischen Ort und Haus. — V. 5 *). ὅσοι ἄν wie Matth. ὃς ἄν, während Marcus den Ort für die Bewohner nimmt, der auch bei Lucas in ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκ. vorausgesetzt ist. ἐπ αὐτούς erklärt das αὐτοῖς des Marcus: εἰς ἔλεγχον αὐτῶν (Euth., Theophyl.) kann aber trotz Apg. 13, 51 nicht auf ἀποτιν. (Lambr.) bezogen werden. Eine bloße Verneinung der Gemeinschaft (Hofm.) wäre eine zu geringe Strafe. καί vor κονιορτόν würde anzeigen, daß sie nicht nur nichts von ihnen wollen, sondern ihnen auch noch den Staub zurücklassen (Euth.).

V. 7 **). Das Object αὐτόν und den Titel τετραάρχης hat Lucas mit Matthäus gemein. τὰ γινόμενα πάντα kann trotz V. 9 und der Rec. nicht auf die Thaten Jesu allein bezogen werden. Denn in V. 6 sind die Wunder der Apostel erwähnt. διηπόρει = er war in Verlegenheit, im N. T. nur bei Lucas. Da er Johannes ungerechter Weise hatte hinrichten lassen, so fürchtete er die Strafe, wenn das Gerücht von seiner Auferstehung richtig sein sollte. — V. 8 ***). ἐφάνη = er ist erschienen, da Elias nicht gestorben war, dagegen ἀνέστη = er ist auferstanden, eine Steigerung des Marcus. — V. 9 ****). Lucas läßt den Herodes zweifelhafter sprechen als Matthäus und Marcus, weil er ihn wie andere schonen wollte, denn an sich ist sein abergläubisches und timides Benehmen psychologisch wahrscheinlicher. Daß er Sadducäer war (Scholt.) ist Vermüthung (Mc. 8, 15 S. 269). Damit hängt ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν zusammen, da er durch den Augenschein sich leicht von der Unrichtigkeit des Geredes hätte überzeugen können. Im Zweifel war er also jedenfalls. Aber der Darstellung des Lucas entspricht es doch mehr, den Zweifel geringer anzuschlagen (Euth.), als den Gedanken an die Auferstehung zu betonen (Aug., Tol.). Daß er aber überhaupt erst von der durch Jesus veranlaßten Aufregung erfahren hat, als das Gerücht über Johannes gieng, und nur an diesem hängen blieb (Hofm.), ist nach V. 7 und der vorausgegangenen Jüngeraussendung unwahrscheinlich.

§ 35.

Die Brotvermehrung.

9, 10—17 (Mt. 14, 13—21. Mc. 6, 30—44).

Die wunderbare Brotvermehrung ist an sich ein großartiger Erweis der göttlichen Allmacht und barmherzigen Fürsorge. Was im Laufe der Natur

*) Statt ἐὰν (CΔΞ) lies ἄν und statt δέξωνται (C³DΔ), das aus den Parallelen stammt, lies δέχωνται. καί vor κονιορτόν lassen אBC*DLΞ Tg., H. aus, Tisch. glaubt es sei nach den Parallelen ausgefallen. Die Auslassung erklärt sich zwar aus der Schwierigkeit, aber doch ist sie zu gut bezeugt. ἀποτινάσσετε (אB T., H.) f. ἀποτινάξατε.

**) Ὑπ' αὐτοῦ nach γινόμενα fehlt אBC*DLΞ; es ist irrige Näherbestimmung. ἐγήγερται (AΔ) ist aus Mc., ἠγέρθη אBCLΞ. Für ὑπὸ τινῶν ist ὑπό τινων zu schreiben (Bäuml. 52, 2. Krüg. 9, 4).

***) Εἷς (A) ist aus den Parallelen, τις אBCLΔΞ.

****) Lies εἶπεν δέ statt καὶ εἶπ. (AΔ) Der Artikel vor Ἡρώδης fehlt אACDΔ T., Tg.; H. [ ]. ἐγώ vor ἀκούω fehlt אBC*LΞ (T., H.; Tg. [ ]).

langsam und allmählich durch verschiedene Prozesse erreicht wird, bewirkt Jesus durch sein Segengebet in einem Augenblick und was der sorgende Vater im Himmel für seine Kinder auf Erden jährlich wachsen läßt, das reicht Jesus durch die Jünger der hungernden Menge aus Barmherzigkeit wundervoll dar. Man kann also wohl die Brotvermehrung als einen „Knotenpunkt" und den „abschließenden Ring einer Kette messianischer Machterweise" (J. Grimm S. 369) bezeichnen. Aber doch ist im Zusammenhange nicht so fast die Größe des Wunders als vielmehr die Vollbringung desselben mittelst der Jünger die Hauptsache. Sie, die eben von der Missionsreise zurückgekehrt sind, sollen erfahren, daß denjenigen, welche um des Wortes Gottes willen die leiblichen Bedürfnisse vernachlässigen, das Nöthige nie fehlen wird. Sie sollen aber auch aufs Neue in der Glaubenszuversicht gestärkt werden, damit sie im festen Glauben an Jesus als den Sohn Gottes eine unüberwindliche Kraft gegen die sie bedrohenden Gefahren besitzen. Die Verbindung mit der Herodeserzählung hat auch Marcus, der aber die letztere zum Berichte von der Enthauptung des Täufers benützt und auf die Brotvermehrung das Wandeln auf dem See folgen läßt, das Lucas wie den ganzen Abschnitt übergangen hat.

V. 10 *). Da nicht anzunehmen ist, daß Jesus während der Abwesenheit der Apostel ruhig am Aussendungsorte geblieben ist, so ist auch das gewöhnliche ὑποστρέψαντες des Lucas nicht zu premiren (Schegg, Lambr., Weiß) und also daraus für die Lage Bethsaida's nichts zu schließen (Weiß). Die meisten Exegeten nehmen Bethsaida Julias an. Bethsaida auf dem westlichen Ufer vertheidigen Win., de W., Hilg., Holtzm., Eichthal, Weiß. 8, 37. 40 beziehen sich aber auf die Ankunft vor der Apostelaussendung. Die Nichterwähnung der Fahrt über den See (Mt., Mc.) ist kein entscheidender Beweis, wenn man die Kenntniß der Parallelen bei Lucas voraussetzt. Denn daraus folgt dann viel eher, daß Lucas den einsamen Ort schon durch den Namen für hinlänglich gekennzeichnet hielt. Die Stadt ist aber statt ihrer Umgebung genannt, weil sie das nächste Ziel der Fahrt war und Lucas den Zweck der Ruhe nicht erwähnt, sondern nur mit κατ' ἰδίαν die Absicht des Alleinseins mit den Jüngern ausdrückt. ὑπεχώρησε ist nicht von einem Ausweichen vor den Versuchen des Herodes zu erklären (J. Grimm, Weizs.), sondern bezeichnet das Zurückgehen von der Menge (5, 16, wo es allein noch im N. T. steht). Bei den Griechen steht es in beiden Bedeutungen. Daß er zu Fuß nach Bethsaida gieng (Mey., Lambr.) folgt nicht nothwendig daraus. — V. 11 **). ἀποδέχομαι = annehmen d. h. nicht abweisen. Jesus hatte sich ihnen entziehen wollen. Matthäus und Marcus geben als Beweggrund die Barmherzigkeit gegen die Volksmassen an. — V. 12 ***) f. ἐπισιτισμός = Nahrungsmittel, Mundvorrath, nur hier im N. T., aber bei den LXX und Griechen. Die Aufforderung δότε κτλ. ist keine Aufforderung an die Jünger, selbst ein Wunder zu wirken, da sie eben von ihrer Mission zurückgekehrt waren (Hofm.). Denn eine solche findet sich sonst nirgends in den Evangelien. Sie soll vielmehr die Unmöglichkeit einer Sättigung der Menge

---

*) Statt τόπον ἔρημον πόλεως κ. B. (ACΔ) lies πόλιν καλουμένην B. (ℵcaBLΞ), die Rec. ist nach den Parallelen gebildet.

**) Lies ἀποδεξάμενος (ℵBDLΞ) für δεξάμενος (ACΔ).

***) Ἀπελθόντες (Δ) ist aus den Parallelen, lies πορευθέντες (ℵABCDLΞ). Der Artikel vor ἀγρούς (ACDLΔΞ Tg. [ ]) ist wegen des ungleichen Genus ergänzt. Die Wiederholung ist grammatisch nicht nothwendig, weil die Begriffe nicht scharf auseinander gehalten werden (Buttm. 88. Win. 19, 3, 120).

mit den vorhandenen Nahrungsmitteln constatiren. πλεῖον ἤ ist adverbialiter gesetzt (Krüg. 49, 2, 3. Kühn. 543, 4, 847), so daß εἰσίν nicht als Plural für den Collectivbegriff, sondern für ἄρτοι πέντε zu betrachten ist (Win. 58, 4, A. 1, 481). εἰ μήτι = nisi forte = wenn etwa nicht, wird ironisch (εἰ μή Kühn. 577, 7, 987) oder zum Ausdruck des verlegenen Zweifels (Mey., W. Grimm, Weiß. Vgl. Mc. S. 236) gebraucht. An eine wunderbare Speisung haben sie gar nicht gedacht. Der Conjunctiv nach εἰ steht manchmal bei den Attikern, nicht selten bei den Dichtern und Späteren [1]), wenn die Idee der Wirklichkeit oder Verwirklichung vorherrscht (= ἐάν). Da diese hier durch μήτι negirt ist, so ist es besser, den Conjunctiv unabhängig von εἰ μήτι als einen deliberativen zu fassen (Buttm., Win.). Die Griechen würden den Indicativ des Futurums setzen. Die Fragefassung (quidam bei Jans., Klypke, Rosenm.) hat schon Jansen verworfen. Eine Ergänzung sc. es ist keine Hoffnung, die Menge zu speisen, wenn nicht u. s. w. (Beza, Grot., de W.) ist unnöthig. ἡμεῖς Gegensatz zu τὸν ὄχλον. — V. 14 *). Matthäus und Marcus nennen die Zahl richtiger am Schlusse. Lucas benützt sie hier zur Begründung des Zweifels der Jünger (Jans., Tol. u. A.). Daraus geht hervor, daß sich nach seinem Berichte doch nicht „die Apostel selbst bereit zeigen Brot zu kaufen" (Schegg). κλισίας ist prädicativer Accusativ = in Reihen zu 50 (Win. 32, 4, 214). Auch diese Notiz hat Lucas anticipirt (Mc. 6, 40). Weil er einmal die Zahl angegeben hatte, so mußte er auch die Zählungsmethode gleich nennen. Ob er ἑκατόν als selbstverständlich wegließ, weil es aus 2 × 50 entstand (Mey., Weiß), ist doch fraglich, denn dies konnte Marcus damit nicht sagen wollen. Es scheint, daß er das einfache Eintheilungsprinzip namhaft machen wollte. κλισία = Hütte, Zelt, Lehnsessel, Ruhebett steht hier von der Sitzordnung = Reihe (Jos. Antt. 12, 2, 12). — V. 15 **) f. Lucas ergänzt zu εὐλόγησεν das Object αὐτούς. Mag man aber das absolute εὐλογεῖν bei den andern nehmen wie man will, eine Beziehung auf die Brotvermehrung muß es doch haben, denn bei Jesus war εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν nicht einfaches (Tisch-) Gebet. Lucas hebt „die Vorstellung des betenden Einsegnens, welche auf die Vermehrung eingewirkt habe" (Mey., Weiß), nur extra hervor, wie er die sinnenfälligen Zeichen bei den Wundern überhaupt gern betont. — V. 17. κλασμάτων ist mit κόφινοι δώδεκα zu verbinden (L., T., Mey., Weiß, H.), weil bei περισσ. τῶν κλασμάτων stehen müßte. Vgl. Mt. 14, 20. 15, 37. Joh. 6, 12. Pass. 2, 873, 2. Kühn. 420, 335.

§ 36.

Das Bekenntniß des Petrus und die Nachfolge.

9, 18—27. (Mt. 16, 13—28. Mc. 8, 27—9, 1).

Lucas übergeht nun, wie schon bemerkt (S. 20 f. 214), den ganzen Passus zwischen der ersten und zweiten Speisung: das Wandeln auf dem See, die Heilungen auf dem westlichen Ufer, das Essen mit ungewaschenen Händen, die Begegnung mit der syro-phönicischen Frau, die Heilung des Taubstummen, die

1) Buttm. 191. Win. 41, 2, 276. Krüg. 54, 12, 3. Kühn. 398, A. 2, 207.

*) T., H. setzen mit א*L δέ statt γάρ; Letzteres sei wegen des wiederholten δέ eingekommen. Allein δέ kann eben so gut mechanische Wiederholung sein. ὡσεί vor ἀνά (אBCDLΞ H., Tg. [ ]) ist mit der Rec. als Wiederholung zu streichen.

**) Für ἀνέκλιναν lies κατέκλιναν (אBLΞ). — V. 16. Lies παραθεῖναι (אBC) statt παρατιθέναι.

zweite Brotvermehrung, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und die Blindenheilung zu Bethsaida (Mc. 6, 45—8, 26). Das Ausfallen des ganzen Abschnitts in der paulinischen Tradition oder einer der Gruppen, welche allmählich schriftlich fixirt wurden (Godet) oder im Lucasev. selbst (Hug), läßt dem Zufall ebenso viel Spielraum, als das Gegentheil, daß Lucas ein Exemplar des Marcusev. vor sich gehabt habe, in welchem der Abschnitt zufällig nicht vorhanden war (Reuß, Ew., Meyer), oder daß Lucas „unwillkürlich von der einen Speisungsgeschichte auf die andern übersprang, ohne die Duplicität zu gewahren" (Beyschlag, Stud. und Kr. 1881. S. 604 A. 1). Schon Ewald hat in Bethsaida (9, 10) eine Spur von Mc. 6, 45 erkannt. Das Gesetz der Sparsamkeit hat insofern einige Berechtigung als Lucas an andern Orten (11, 38 f. 29 f. 12, 2) einige Parallelen bringt und dort anderen Quellen folgte (de W., Mey., Weiß, Weizs., Volkm., Lambr., Resch, Scholt. u. A.) und auch schon ein mit dem Wandeln auf dem See verwandtes Wunder, die Stillung des Seesturmes berichtet hat, reicht aber schon wegen des kleinen Umfangs derselben nicht aus. Weiß, Weizs., Lambr. u. A. nehmen denn auch wenigstens bei einzelnen Erzählungen (kananäisches Weib) eine bestimmte Absicht an. Vom Standpunkte der Traditionshypothese gibt auch Schegg die Bekanntschaft des Lucas mit dem Abschnitte zu, meint aber, man habe sich in der Katechese vor Heidenchristen auf die Mittheilung einer wunderbaren Speisung beschränkt, die Disputation mit den Pharisäern ausgelassen, das kananäische Weib beseitigt. Diese schriftstellerische und dogmatische Tendenz muß aber weiter ausgedehnt werden. Es begegnen sich dabei zwei scheinbar sich widersprechende Wahrnehmungen. Lucas wollte als Pauliner einerseits die Juden schonen und andererseits die Heiden nicht verletzen. Er schonte jene, indem er die ganze Erzählung vom Essen mit ungewaschenen Händen, in welcher sich bei Marcus eine Geringschätzung der jüdischen Observanzen verräth, wegließ und nur 11, 37—39 eine Reminiscenz davon aufnahm, und er vermied die Verletzung der Heiden durch Weglassung der kananäischen Frau. Der Disput mit den Pharisäern fiel damit von selbst weg, ist aber auch zur Schonung derselben gern übergangen worden. Dasselbe geschah mit der zweiten Brotvermehrung, auf welche Jesus im Gespräch mit seinen Jüngern über die Pharisäer Bezug nimmt. Es ist bezeichnend, daß gerade diese im ausgelassenen Passus eine besondere Rolle spielen (Mc. 7, 1. 2. 5. 8, 11. 15). Das Wandeln auf dem See mußte wegbleiben, weil die bei Lucas nun unmittelbar folgende Erzählung von dem Bekenntnisse des Petrus auf dem jenseitigen Ufer spielte. Den starken Ausdruck über die Jünger Mc. 6, 52 hätte Lucas ohnehin gemildert.

Das Bekenntniß des Petrus hat wie bei den andern Synoptikern zwar die Bedeutung, den Erfolg des bisherigen Jüngerunterrichts, den Fortschritt in der Erkenntniß und im Glauben der Jünger zu constatiren. Auch bei Lucas ist dieses Bekenntniß die nothwendige Bedingung für die Eröffnung der Zukunft, welche Jesu und ihnen bevorsteht. Sind sie bisher darüber unterrichtet worden, daß, wenn sie mit ihrem Meister im Glauben vereinigt sind, es ihnen nie am Nöthigen fehlen wird, so werden sie jetzt auf ihnen bisher unbekannte und ungeahnte Ereignisse hingewiesen, durch welche ihr Glauben auf eine schwere Probe gestellt werden wird. Aber wie Marcus konnte Lucas die dem Petrus gewordene Auszeichnung nicht aufnehmen [1]), weil er für die Heidenchristen die strenge

1) Harnack hat in der Zeitschrift für Kirchengeschichte IV S. 485 die Vermuthung aufgestellt, daß Mt. 16, 18b. 19 und Mt. 18, 15—18 im Evangelium des Tatian

Organisation zu vermeiden hatte [1]). Eine Zurücksetzung des Petrus (Anon., Scholten u. A.) ist schon durch die Marcusparallele ausgeschlossen. Die Abkürzung des ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ζῶντος (Mt. 6, 16) in τοῦ θεοῦ dagegen mag mit der geringeren Werthschätzung der Jüngererkenntniß zusammenhängen (vgl. 2, 26. 4, 41), zeigt aber wieder einen Zusammenhang mit Matthäus und einen Fortschritt über Marcus hinaus (s. Mc. S. 278). Den Ort hat Lucas nicht aus Unkenntniß (God.) übergangen, sondern wie öfter für unwichtig gehalten, weil er das Wanderleben Jesu in Galiläa ohnehin sehr zusammenzog, um für den eigenen Reisebericht Raum zu bekommen. So kam es, daß überhaupt das Bekenntniß des Petrus seine centrale Stellung verlor. Indem Lucas aber auch das scharfe Wort gegen Petrus (Mc. 8, 33) ausgelassen hat, beweist er seine Rücksichtnahme auf die Jünger. Das markirende ἤρξατο hat er gleichfalls übergangen.

V. 18 *). Ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι ist wieder die dem Lucas geläufige unbestimmte Orts- und Zeitangabe (3, 21. 5, 1. 12 u. A.). Lucas reiht aber damit das Stück nur der galiläischen Wirksamkeit an (Mey., Weiß), wenn V. 10 das Bethsaida am westlichen Ufer gemeint ist. Uebrigens kann man daraus weder auf eine Lücke schließen (Tol., Schegg u. A.), noch umgekehrt wegen προσευχόμενον (vgl. Mt. 14, 23. Mc. 6, 46) einen genauen Zusammenhang annehmen (Maier). Ohne die Parallelen ließe sich darüber nichts entscheiden. Das Gebet dient wie 6, 12 zur Vorbereitung auf einen wichtigen Act. κατὰ μόνας vgl. Mc. 4, 10 S. 171. Hofmann ergänzt nach Thukydides χεῖρας und bezieht es zu συνῆσαν. Damit ist nicht die Trennung von den Jüngern (Beda, Alb.), sondern von dem Volke (Aug.) ausgesprochen, so daß die Unterredung wohl auf dem Wege (Marcus) stattgefunden haben kann. Wahrscheinlich haben auch die Jünger mitgebetet (Cyr.). — V. 19. οἱ δέ sind die Jünger, ἄλλοι δέ schränkt aber die Aussage ein. Marcus hat dieselbe Construction (8, 28), Matthäus ergänzt οἱ μέν (16, 14). Vgl. Win. 17, 2, 100. — V. 20. Petrus spricht im Namen, wenn auch vielleicht nicht im Auftrage des Collegiums [2]), wie Lucas mit der von ihm bevorzugten abhängigen Rede andeutet. Denn zu τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ist aus ὑμεῖς . . λέγετε ein ἡμεῖς λέγομεν zu ergänzen. ἐγὼ λέγω (Tol.). — V. 21. Das Verbot haben alle drei Synoptiker, aber Lucas allein hat mit Rücksicht auf den abhängigen Satz: τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ (εἶναι) die sachliche Beziehung (τοῦτο) und bezeichnet durch εἰπών V. 22 die folgende Leidensweissagung als Begründung desselben. Die Verbote hatten im Munde Jesu den Zweck, die falschen Messiashoffnungen zurückzudrängen und das Aergerniß des Kreuzes möglichst zu verhindern. Beides fiel nach der Auferstehung weg (Cyr.). Wenn also die Evangelisten sie trotzdem aufnehmen, so werden sie nicht von historischen, sondern von schriftstellerischen Motiven geleitet. Alle müssen

---

sich noch nicht vorfanden. Aber diese Vermuthung ist grundlos, weil Tatian in seinem Diatessaron zwar nachweislich vieles ausgelassen (Zahn, Tat. Diatessaron 1881 S. 243), aber gerade Mt. 16, 18—23 aufgenommen hat (S. 163).

1) Tolet erhebt gegen die Erklärung der Abweichung des Marcus von Matthäus (s. Mc. S. 18. 278) einen Einwand, der auch meiner Auffassung gemacht worden ist: cum enim ex Matthaeo plena confessio haberetur, non erat cur timeret, ne in ingratiam magistri id dicere videretur. Aber warum schrieb er denn, wenn Matthäus seinen Lesern schon bekannt war?

) B schreibt συνήντησαν für συνῆσαν, offenbar eine Correctur wegen κατὰ μόνας.

2) Cyr.: προπηδᾷ δὲ πάλιν τῶν ἄλλων ὁ Πέτρος, καὶ παντὸς τοῦ χοροῦ γίνεται στόμα, καὶ τοὺς φιλοθέους ἐρεύγεται.

erklären, warum die große Menge trotz aller äußeren Anhänglichkeit Jesus innerlich fern stand. Die Verbote mit der nothwendigen Voraussetzung der ungünstigen Disposition geben aber eine Aufklärung über die an sich befremdliche Thatsache. Matthäus verwendet sie zu seinem Nachweis des prophetischen Charakters im Messias, Marcus zum Beweis, daß Jesus alle Mittel verschmähte, welche eine das religiöse Gebiet überschreitende Aufregung unter dem Volke hätte hervorrufen können, Lucas verbindet hiemit noch den Zweck, die falsche Auffassung des Erlösungswerkes in der christlichen Kirche zu verhüten[1]). — V. 22 *). Lucas schreibt mit Mt. ἀπό (Win. 47, 347) und stimmt in der genaueren Angabe der Auferstehung mit Mt. überein, was allerdings einer Veränderung ex eventu gleichsieht.

V. 23 **). Πάντας kann sich nach dem Zusammenhange nicht auf die μαθηταί V. 18 im Unterschied zu Petrus V. 20 beziehen, denn V. 21 ist schon an alle Jünger gerichtet. Vielmehr ist das Mc. 8, 34 als weiterer Kreis genannte Volk darunter zu verstehen. Der Beisatz σὺν τοῖς μαθηταῖς wurde überflüssig, denn unter πάντες ist nicht bloß die „Menge" (Scholt.), sondern das ganze Auditorium gemeint. Die „Menge" bezeichnet Lucas durch ὄχλος oder λαός. Marcus hebt seinem Zwecke entsprechend die Jünger neben dem Volke hervor und Matthäus nennt aus demselben Grunde die Jünger allein. Wir haben also wieder dieselbe Scala: οἱ μαθηταί, ὁ ὄχλος σὺν τοῖς μαθηταῖς, πάντες. Durch dieses πρὸς πάντας will Lucas besonders hervorheben, daß es für den Christen keinen anderen Weg zum Heile gebe als den der Selbstverleugnung und des Kreuzes. Eine Reminiscenz an das von Matthäus und Marcus berichtete Gespräch des Herrn mit Petrus (Holtzm., Volkm.) ist nicht anzunehmen, weil die Auslassung desselben eine absichtliche ist. Die absichtliche Vermeidung der persönlichen Beziehung der Kreuzigung auf Petrus kann nur der Anonymus aus πρὸς πάντας herauslesen. Zu der Erklärung vgl. Mc. S. 283. Tolet neigt sich mehr auf Seite des Chrysostomus, hält aber beim ersten Punkte (ἀρνησάσθω)[2]) die bildliche Erklärung aufrecht. ἀκολουθεῖν als geistige Nachfolge in der Erfüllung der Gebote, wenn nöthig mit Aufopferung des Lebens, bezeichnet er als nothwendige Bedingung zur Unterscheidung zwischen den wahren Jüngern Jesu und den Anhängern dieser Welt. Es ist aber kaum von ἔρχεσθαι ὀπίσω μου wesentlich verschieden. Will man aber auf das Nachfolgen im Unterschied vom Vorangehen Jesu (Schegg) einen Nachdruck legen, so ist nichts da-

---

1) Ambros. findet hierin eine Anweisung für das Verhalten der Prediger vor Ungläubigen. Man müsse zuerst auf den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde hinweisen, dann den Irrthum des Götzendienstes zerstören und darauf erst von dem durch Christus gewordenen Heil reden, indem man mit den Thaten anfange und zum Tod und der Auferstehung fortschreite. So habe es auch Paulus in Athen gemacht. Prohibentur ergo apostoli evangelizare eum Dei filium, ut evangelizarent postea crucifixum.

*) Ἐγερθῆναι ist durch ℵBLΔΞ gesichert, obwohl es auch bei Mt. steht, ἀναστῆναι (ACD) ist aus Marcus.

**) Ἐλθεῖν ist aus Mt., ἔρχεσθαι ℵ*BC*DLΞ. ἀπαρνησάσθω (B*CΔ) ist aus den Parallelen, ἀρνησάσθω ℵABDLΞ. καθ' ἡμέραν fehlt ℵcaCDΔ, wozu aber Tisch. mit Recht bemerkt: multo minus ex 1 Cor. 15, 21 invectum quam ad modum ll. pp. omissum videtur.

2) Ob Lucas absichtlich das stärkere ἀπαρνεῖσθαι vermieden hat (Lambr.) ist sehr fraglich, denn 12, 9 beweist nichts für die Unterscheidung, weil Mt. 10, 33 gleichfalls ἀρνεῖσθαι hat. Nur mit einseitiger Betonung des philologischen Elements kann man sagen: qui ἀπαρνεῖται ἑαυτόν, aeternae quoque vitae suae non prospiciet (p. 141).

gegen einzuwenden. Nur bleibt die Nachfolge so wie so eine bildliche. Lucas fügt noch καθ' ἡμέραν hinzu, um den geistigen Charakter des Kreuztragens anzudeuten (1 Kor. 15, 31. Röm. 8, 36. 2 Kor. 4, 16). Jeder Tag muß den Christen dem Vorbilde Christi näher bringen. — V. 24 f. Mc. S. 284 und Lc. 17, 33. — V. 25 ist Begründung zu V. 24, ob nun γάρ das der lebhaften Frage (Hofm. nach Kühn. 726) mit verneinender Antwort ist oder in gewöhnlicher Bedeutung genommen wird. Es ist nothwendig, daß der Mensch, um seine Seele zu retten, sein Leben hingebe, denn was hat er für einen Nutzen, wenn er für sein irdisches Leben alles gewinnt, aber seine Seele dem ewigen Tode überliefert? Lucas weicht nur dadurch von den Parallelen ab, daß er statt ψυχήν das ἑαυτόν setzt und dem ζημιωθείς das gleichbedeutende ἀπολέσας vorausschickt [1]). ἑαυτόν geht aber nicht auf das eigene Leben (Mey., Weiß), sondern auf das eigene Ich, d. h. auf den nach dem zeitlichen Leben fortdauernden Theil desselben. Der Tag des Gerichtes wird als gegenwärtig dargestellt, nicht der zeitliche Zustand des geistigen Todes außerhalb des messianischen Reiches diesseits berücksichtigt, obwohl dieser die Voraussetzung bildet. Doch läßt Lucas die Unmöglichkeit eines Ersatzes (Mc. 8, 37) aus. — V. 26. Lucas nennt eine dreifache Herrlichkeit, die des Herrn selbst, des Vaters und der Engel. Die Genitive können aber nicht alle gleicher Art sein (Mey., Weiß: gen. subj.), denn die Herrlichkeit Jesu ist seine eigene, die des Auferstandenen und in den Himmel Aufgefahrenen, die Herrlichkeit des Vaters aber jene, welche ihm vom Vater mitgegeben wird, und die der Engel ist zwar die ihm eigene (Lichtglanz), wird aber hier als eine die Ankunft Jesu umgebende, sie erhöhende genannt. Die alten Exegeten finden hierin einen Beweis der Gottheit Jesu (Euth., Tol. u. A.). Jedenfalls wird die δόξα Jesu den beiden andern Synoptikern gegenüber gesteigert, während vorher ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ Mc. 8, 38 wohl zur Schonung ausgelassen worden ist. Matthäus übergeht hier den ganzen Vers. Eine Anspielung an οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Röm. 1, 16. 2 Tim. 1, 8. Anon.) hat die Parallele des Marcus gegen sich und die geistige Auffassung der Wiederkunft Christi nach Röm. 14, 17. Joh. 14, 18. 23 ff. ist durch den Wortlaut ausgeschlossen. — V. 27 *). ἀληθῶς beziehen die alten Uebersetzer, L., T., H. u. A. als Uebersetzung von ἀμήν zu λέγω. ἀμήν steht zwar immer voran, aber ἀληθῶς hat auch eine andere Stellung (Apg. 12, 11). Die Beziehung zu εἰσίν (Mey., Tg., God., Weiß) gibt ihm einen zu großen Nachdruck, der gerade im Lucasev. am wenigsten zu erwarten ist. αὐτοῦ = hier (Mt. 26, 26. Apg. 15, 34. Kühn. 1, 336, 724). Lucas läßt zwar das Kommen des Reiches (Mt., Mc.) weg, kann aber nach V. 26 nichts anderes gemeint haben. Ein äußeres Reich nach jüdischer Anschauung konnte er allerdings am wenigsten bezeichnen wollen.

§ 37.

Die Verklärung Christi.

9, 28—36 (Mt. 17, 1—13. Mc. 9, 2—13).

Lucas ist kürzer als die beiden andern Synoptiker, zeigt aber seine Selbständigkeit nicht nur in der Zeitbestimmung (V. 28) und der Beschreibung der

1) Euth.: τὸ δὲ ἢ ζημιωθείς, ἐφερμηνευτικόν ἐστι τοῦ ἀπολέσας. Die passive und active Form bedingen vielleicht einen Unterschied (Hofm.).

*) Ὧδε ist aus den Parallelen (ACDΔ), αὐτοῦ ℵBLΞ. ἑστηκότων ist wegen der

Verklärung (V. 29), sondern ganz besonders in dem was er über die Unterredung und die Erscheinung der beiden Männer sagt. Denn weil Lucas seiner Gewohnheit gemäß die Beziehung auf Elias wegläßt (vgl. 7, 29. 30. Mt. 11, 14) und deßhalb die Leidensweissagung gleichfalls übergeht, so hätte sein Bericht über die Verklärung keine unmittelbare Beziehung auf die Leidensnacht erhalten. Deßhalb gibt Lucas den Inhalt der Unterredung vom Ausgang in Jerusalem an (V. 31). Zugleich aber zeigt er dabei die andere charakteristische Eigenthümlichkeit, indem er ausdrücklich bemerkt, daß die Jünger die Herrlichkeit Jesu und die beiden Männer, welche in Herrlichkeit erschienen waren (2 Kor. 3, 7 ff.), in wachem Zustand geschaut haben. Mit Unrecht sieht der Anonymus (S. 72 f.) eine Vereinfachung und Herabminderung des Vorgangs bei Lucas. Wäre derselbe überhaupt bei Matthäus und Marcus subjectiv zu deuten, so wäre er sicher hier objectivirt und Lucas wieder der Realist (Scholt., Weizs.). Dagegen ist beiden zuzugeben, daß durch den Inhalt der Unterredung die Repräsentanten des A. T. zu Zeugen des Kreuzestodes geworden sind, an welchem sich die Juden so ärgerten. Verweist Lucas mit προσεύξασθαι und ἐν τῷ προσεύχεσθαι auf die Bedeutung der Verklärung für Jesus und sein Werk, so erhöht er durch das Andere ihren Werth für die Jünger. Denn die größere δόξα Jesu, des Elias und Moses läßt sie um so zuversichtlicher der Hoffnung leben, welche durch die vorausgehenden Verse ihnen als Unterpfand für die Nachfolge Christi in Selbstverleugnung und im Kreuztragen verliehen worden ist, wenn man auch nicht, wie Tolet mit den Vätern auch hier annimmt, das ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ auf die Verklärung beziehen kann. Daß allen 3 Erzählungen ein Typus zu Grund liegt, zeigt die Einreihung an diesem Ort, die Verbindung mit der folgenden Heilung des besessenen Knaben und das Detail V. 28. 30. 33. 34. Mit Matthäus stimmt hier Lucas besonders viel überein: πρόσωπον αὐτοῦ V. 29, καὶ ἰδού und die Aufeinanderfolge Μωυσῆς κ. Ἠλείας V. 30, εἶπεν V. 33, αὐτοῦ λέγοντος, ἐπεσκίαζεν V. 34, λέγουσα V. 35. Weiß leitet diese Uebereinstimmung wieder aus den Logia, Simons aus der Benützung des Matthäus ab. Gegen letzteren möchte ich nur bemerken, daß doch ἰδού, die Aufeinanderfolge von Moses und Elias, das doppelte ἰδού V. 5, die νεφέλη φωτεινή, ἐν ᾧ εὐδόκησα vielmehr für die Priorität des Matthäus als Marcus sprechen. Selbst die Erweiterung der Furcht V. 6, welche scheinbar ins Marcusevangelium passen sollte, verräth den ursprünglichen judenchristlichen Standpunkt (Mt. S. 388). Οἷα γναφεὺς κτλ. Mc. 9, 3 ist doch sicher eine Erweiterung und die Voranstellung des Elias erklärt sich bei Marcus durch die Bevorzugung dieses schon 1, 2 genannten Propheten. Wenn endlich Mc. 9, 13 sich kürzer faßt, so liegt dies im Gegenstande, welcher seine Leser weniger interessirte. Mt. 17, 13 aber mußte er ohnehin weglassen. V. 32. 37 weisen auf die Nachtzeit hin.

V. 28. Ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ gehört nicht zu ἐγένετο, sondern ist constructionsloser Zwischensatz, wie Mt. 15, 32 [1]). Die Abweichung des Lucas in der Zahlangabe von Matthäus und Marcus ist nicht eine chronologische Besserung der 6 Tage (Holtzm., Lambr.), weil eine solche durch das unbestimmte ὡσεί problematisch wird, sondern eine durch die, große Vorsicht verrathende, Vorliebe des Lucas für ungefähre Zahlenangaben [2]) veranlaßte Aenderung. Lucas sagt nicht

guten Bezeugung (ℵBLΞ T., H.) trotz Mc. beizubehalten, ἑστώτων (ACDΔ Tg.) ist aus Mt. Statt γεύσονται lies γεύσωνται (ℵABCDLΔΞ).

1) Buttm. 122. Win. 58, 4, 481. 62, 2, 523.

2) 1, 56. 3, 23. 9, 14. 22, 41. 59. 23, 44. Apg. 2, 41. 4, 4. 10, 3. 19, 7. Dies

μετὰ ὡσεὶ ἡμέρας ὀκτώ, sondern ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, so daß seine Angabe mit μεθ' ἡμέρας ἕξ übereinstimmt, wenn man diese, wie nothwendig, voll zählt. Mit μετὰ τοὺς λόγ. τ. gibt er den Anfangstermin an. Der Artikel bei ὄρος weist so wenig als 6, 12 auf die Tradition über den Berg der Verklärung hin, sondern hängt wie dort mit προσεύξασθαι (3, 12. 5, 16 u. A.) zusammen. — V. 29. τὸ εἶδος τοῦ προσώπου = das Aussehen des Gesichtes. Dieses selbst wurde also nicht wesentlich verändert, sondern durch Erleuchtung verklärt (Mt. 17, 2) und so das Aussehen ein anderes (μετεμορφώθη Mt. 17, 2. Mc. 9, 2). Eine vollständige Verwandlung (Anon., Lambr.) oder Veränderung des Gesichts (Schegg) ist durch letzteren Ausdruck nicht geboten [1]). λευκός könnte in adverbialer Bedeutung wie andere Adjective [2]) gebraucht sein. Denn es muß nicht nothwendig der Hauptbegriff (ἐξαστράπτων, Schegg) voranstehen (vgl. ἐθελούσιοι ἐξιόντες, πυκνοὶ βαδίζοντες). Auch würde die Construction: ἐγένετο ἱματισμός . . ἐξαστρ. mit Mc. 9, 3: τὰ ἱμάτια ἐγένοντο στίλβοντα stimmen. Aber der Umstand spricht dagegen, daß die Griechen auf diese Weise nur Bestimmungen des Ortes und der Reihenfolge, der Zeit, der Zahl, der Menge, des Grades, des Grundes, der Bedingung, der Art und Weise durch Adjective bezeichnen (Kühn. 234). λευκός und ἐξαστράπτων sind also coordinirt, mit ausgelassener Copula wie bei Marcus στίλβοντα λευκὰ λίαν. Diese Parallele beweist auch, daß καί bei ungleichartiger Verbindung wegbleiben kann. Vulg.: albus et refulgens. ἐξαστράπτω = aufblitzen, leuchten (von Waffen Neh. 3, 3. Ez. 1, 4. 7). Eine Steigerung: Schnee (Mc.), Licht (Mt.), Blitz kann angenommen werden (Scholt.), aber doch ist durch den Zusatz vom Walker bei Marcus der Begriff „weiß" am stärksten und anschaulichsten dargestellt. — V. 31. οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ = welche erschienen in Herrlichkeit. Diese war nicht eine inhärirende wie bei Christus, sondern eine für die Verklärung mitgetheilte. ἔξοδος = Ausgang, Tod. Die Klassiker haben zwar in dieser Bedeutung in der Regel τοῦ ζῆν oder τοῦ βίου dabei und die aus den LXX dafür citirten Stellen sind durch den Zusammenhang bestimmt (Weish. 3, 2. 7, 6. Jos. hat τοῦ ζῆν beigefügt Antt. 4, 8, 2) und auch 2 Petr. 1, 15 ist klar. Erst in der nachbiblischen Zeit ist das Wort häufig ohne jeden Zusatz für Tod gebraucht worden (vgl. Aberle-Schanz Einl. S. 37 Anm. 1. S. 83 Anm. 1). Hier ist wegen ἣν ἔμελλεν πληροῦν nur der Tod zu verstehen [3]) und es begreift sich, daß aus dieser Stelle und 2 Petr. 1, 15 ἔξοδος für sich diese Bedeutung erhielt. πληρόω heißt nicht vollenden, sondern erfüllen, vollbringen. Das Wort ist in der Unterredung mit Moses und Elias, den Hauptvertretern des Gesetzes und der Propheten, deren Erfüllung im Kreuzestode gegeben wird, sehr am Platze. — V. 32. βεβαρημένοι ὕπνῳ = vom Schlafe beschwert (vgl. Mt. 26, 43. Mc. 14, 40), weil das

zur Antwort auf die Frage: „Wenn Lucas bei Matthäus und bei Marcus las: et post dies sex, was in aller Welt konnte ihn bestimmen, seinerseits zu schreiben: factum est autem post haec verba fere dies octo et assumpsit Petrum?" (Knabenbauer, Stimmen von Maria-Laach 1881. S. 298.) Vgl. S. 12.

1) Hier. z. Mt. 17, 2 (vgl. Mt. S. 386 Anm. 1): certe transformatus est Dominus in eam gloriam, qua venturus est postea in regno suo. Transformatio splendorem addidit, faciem non subtraxit. Cyr.: εἶτα μεταπλάττεται πρὸς ἐξαίρετόν τινα καὶ θεοπρεπῆ λαμπρότητα, ὥστε καὶ τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ τῇ τοῦ φωτὸς προσβολῇ διαλάμψαι καὶ ὅσον ἀποστράψαι δοκεῖν . . . οὐχὶ δήπου τὸ σχῆμα τὸ ἀνθρώπινον ἀποβαλόντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ δόξης τινὸς φωτοειδοῦς περιστελλούσης αὐτό.

2) Buttm. 72. Win. 54, 2, 433. Krüg. 57, 1—4. Kühn. 405, 234 f.

3) Euth.: ἔξοδον ὀνομάσας τὴν ἀπὸ τῆς ζωῆς ταύτης ἐξέλευσιν καὶ μετάβασιν.

προσεύξασθαι V. 28 auf ein langes, die Nacht hindurch andauerndes Gebet (6, 12) schließen läßt. Das Hören ist deßhalb nicht ausgeschlossen. Damit man aber daraus nicht folgere, daß Petrus und die mit ihm Seienden selbst nicht wußten, was sie sahen (Anon. S. 72), hat Lucas διαγρηγορήσαντες hinzugefügt. διαγρηγορέω kommt nur noch Herodian 3, 4, 8 vor (πάσης τῆς νυκτός . . διαγρηγορήσαντες) und muß dem Wortlaute nach = durchwachen erklärt werden (Mey., Schegg, Lambr., W. Grimm u. A.). Die Jünger waren schlaftrunken, aber doch wach geblieben, daher sahen sie trotzdem, durch den Glanz ernüchtert, die Herrlichkeit. Diese Erklärung ist also nicht gegen den Context (Weiß), denn es soll nicht erklärt werden, wie die Jünger jetzt erst die Verklärung Jesu und die beiden Männer sahen, sondern daß sie dieselben überhaupt sahen und das Gespräch hörten. Sonst hätte V. 30 der Inhalt desselben nicht angegeben werden können. Ein ungenauer Gebrauch des Compositum [1]) wäre durch 6, 35 nur indicirt, wenn ἀπελπίζειν dort nicht im gewöhnlichen Sinne gedeutet werden könnte. 8, 23 beweist aber noch weniger, weil das seltene ἀφυπνοῦν in der Bedeutung einschlafen auch sonst nachweisbar ist. Vulg.: evigilantes. — V. 33. Mt. κύριε, Mc. ῥαββεί, Lc. ἐπιστάτα. Marcus behält das hebräische Wort gern und absichtlich bei. μὴ εἰδὼς ὃ λέγει = er wußte nicht was er sprach, sonst hätte er nicht die übernatürliche Herrlichkeit auf die Erde bannen zu können gehofft. Die Herrlichkeit hatte ihm die ruhige Ueberlegung geraubt, aber sein Eifer offenbarte sich wieder trefflich [2]). Mc. 9, 6 sieht wie eine Erklärung dazu aus. Doch kann ebenso gut Lucas das etwas auffallende ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι weggelassen haben, um die Furcht an einer besseren Stelle anzubringen. Diese ist denn auch durch die Wolke motivirt, während sie Matthäus erst als Folge der Stimme einführt. — V. 34 [*]). Da Lucas V. 33 das Weggehen des Moses und Elias erwähnt hat, und Petrus eben mit Jesus sprach, so liegt die Vermuthung nahe, daß ἐπεσκίαζεν αὐτούς und εἰσελθεῖν αὐτούς nur auf Moses und Elias gehen (Euth., Bl., Mey., Weiß). Weil aber von keiner Antwort Jesu die Rede ist, und die Jünger sich nicht gefürchtet hätten, wenn Jesus bei ihnen außerhalb der Wolke geblieben wäre, so ist es jedenfalls erlaubt, die Ueberschattung auch auf Jesus auszudehnen (Theophyl., Tol., de W., Bisp., Schegg u. A.). Trotz der Lesart αὐτούς sind aber doch die Jünger nicht zu subsumiren (Fr. Luc., God.), oder εἰσ. αὐτούς gar nur auf sie zu beziehen (Hofm.), denn εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν (22, 40. 46) ist natürlich nur eine Parallele, wenn über das Subject kein Zweifel herrschen kann. Auch die Erklärung des ἐν als Bezeichnung dessen, worüber sie sich fürchteten, ist durch Kühn. 431 nicht hinreichend belegt, denn ἐν kommt zwar zuweilen in Prosa bei Verben des Affects vor, aber doch nicht mit einem Infinitiv, dessen zeitliche Bedeutung bei Lucas häufig klar vorliegt. — V. 35 [**]). ἐκλελεγμένος von ἐκλέγεσθαι = בָּחַר, nur hier im N. T., steht im Sinne von ἐκλεκτός 23, 35, wie der Messias als der von Gott zum höchsten

1) Euth.: τὸ δὲ τῆς λαμπηδόνος ὑπερβάλλον ἐσκότισε μὲν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν· ἐκάρωσε δὲ τὸν νοῦν, ἕως οὗ διαγρηγορήσαντες, ὡς ὁ Λουκᾶς εἴρηκεν, εἶτον ἀνανήψαντες τοῦ τοιούτου κάρου καὶ τῆς σκοτοδίνης, εἶδον, ὡς δυνατόν, τὴν δόξαν αὐτοῦ.

2) Ambr.: et quamvis nesciret quid diceret, tamen pollicebatur officium: quo non inconsulta petulantia, sed praematura devotio fructus pietatis accumulat. Nam quod ignorabat conditionis fuit, quod promittebat, devotionis.

*) Der Aorist ἐπεσκίασεν (ACDΔ) ist aus Mt., ἐπεσκίαζεν ℵBL Statt ἐκείνους εἰσελθεῖν (ADΔ) lies εἰσ. αὐτούς (ℵBCL).

**) Ὁ ἀγαπητός (ACDΔ) ist aus den Parallelen, ἐκλελεγμένος ℵBLΞ.

Dienste Auserseheне heißt. — V. 36. Die ausführliche Beschreibung des durch die Rede Gottes veranlaßten Niederfallens der Jünger bei Matthäus hatte schon Marcus übergangen. Es ist für den judenchristlichen Standpunkt des Mt. bezeichnend. Mc. hat das beliebte περιβλεψάμενοι, welches nichts Dunkles (Lambr.) bietet, sondern die den Worten unmittelbar folgende, psychologisch begreifliche Thätigkeit angibt. Lucas begnügt sich mit der einfachen Angabe der Thatsache. Er übergeht auch das Verbot, berichtet aber die Folge desselben: sie schwiegen. Aber doch wohl nicht, weil sie sich der Sache selbst nicht zu rühmen wagten (Anon.), sondern weil die großartige Erscheinung ihnen für die Weiterverbreitung ungeeignet schien, so lang Jesus selbst in seiner Niedrigkeit bei ihnen weilte. Erst nach der Auferstehung war ein Verständniß dafür zu erwarten.

§ 38.

Die Heilung des besessenen Knaben und die zweite Leidensweissagung.

9, 37—45 (Mt. 17, 14—23. Mc. 9, 14—33).

Lucas ist wieder weit kürzer als Marcus und selbst als Matthäus. Von ersterem übergeht er mit Matthäus die Begrüßung des Volkes (Mc. 9, 14ᵇ—16) sammt den streitenden Schriftgelehrten und die ganze Unterredung Jesu mit dem Vater des Knaben (Mc. 9, 21—26), und von beiden die Unterweisung der Jünger über die rechte Art der Teufelaustreibung (Mt. 17, 20. 21 *). Mc. 9, 29), wodurch der Schluß wesentlich verändert wurde. Denn die Jüngerunterweisung tritt in den Hintergrund und macht der Verwunderung über die Größe Gottes Platz. Da diese sich eben auf dem Berge manifestirt hatte, so kann man hierin ein Seitenstück dazu sehen Die δόξα Jesu tritt immer mehr hervor. Außer der schon genannten sachlichen Uebereinstimmung mit Mt. gegen Mc. lassen sich noch einzelne formelle Punkte namhaft machen: κατελθόντων αὐτῶν V. 37, λέγων V. 38, οὐκ ἠδυνήθησαν V. 40, διεστραμμένη V. 41, ἐπετίμησε und ἰάσατο τὸν παῖδα V. 42. Daß trotz der ausführlicheren Darstellung des Marcus Matthäus doch ursprünglicher ist, geht aus κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν (vgl. 15, 22), σεληνιάζεται, ἐπετίμησεν und ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (9, 22. 15, 28) hervor. Ueberall zeigt sich die dem Matthäusevangelium eigenthümliche Darstellungsweise, welche auf die jüdischen Verhältnisse mehr Rücksicht nimmt.

V. 37 **). Lucas gibt den folgenden Tag an, weil er als Zweck des Hinaufgehens auf den Berg das Gebet bezeichnet hatte, welches auf die Nacht hinweist (V. 32). συναντάω = entgegen gehen 20, 10. Apg. 10, 25. Hebr. 7, 1. 10 erinnert an die Begrüßung Mc. 9, 15. — V. 38 ***). Zu ἐπιβλέψαι s. 1, 48. Nach δέομαι steht entweder die directe Rede (Imper. oder Indic.) oder der Infinitiv oder ἵνα (Win. 44, 3, 301. 8, 315). Zu μονογενής s. 8, 42. — V. 39. λαμβάνειν ist milder als καταλαμβάνειν Mc. 9, 18, aber nicht wesentlich verschieden. Das πρὸς καιρόν der intermittirenden epileptischen Krankheit (Lambr., Scholt.) ist mit dieser Wahl des Simplex nicht beabsichtigt. Denn wohl zieht Lucas die Composita vor, aber die Ausnahmen sind nicht selten (9, 23.

---

*) V. 21 hat auch H. ausgelassen.

**) Ἐν vor τῇ ἑξῆς fehlt ℵBL, vgl. 7, 11.

***) Ἀνεβόησεν (AΔ) ist durch die Emendatoren, welche die Composita bevorzugten, hereingekommen, lies ἐβόησεν (ℵBCDL). Ebenso ist statt ἐπίβλεψον (ℵD) ἐπιβλέψαι (ABCLΔ Tg., H.) zu lesen; T. ἐπίβλεψαι, aber das Medium kommt nicht vor.

20, 11. 12. 21, 8. 22, 54. 23, 1. 8). Zu κράζει ist der Knabe Subject, welchen der Geist sogleich beim Anpacken zum Schreien bringt (Born. τὸ πνεῦμα nach 4, 41. 11, 14. Mt. 8, 31. Mc. 5, 12. 9, 26). σπαράσσειν s. Mc. 1, 26. 9, 26. Hier ist wieder der Geist Subject. In lebhafter Rede wechselt das Subject schnell (Win. 67, 1, 586). μόγις = kaum, mit Mühe. ἀποχωρεῖ = er geht weg ist nicht von einem gänzlichen Verlassen des Knaben (Tol., Mey., Weiß u. A.), sondern von dem Aufhören des Paroxysmus, welcher durch den Geist veranlaßt wurde, zu verstehen. In den Augen des Zuschauers erschien das Aufhören als eine Folge des Verlassens. συντρῖβον αὐτόν = ihn zerschlagend schildert die letzten Zuckungen des Anfalles. Das Wort ist nicht bloß = ξηραίνεσθαι bei Mc. (Ew.; Weiß), sondern im eigentlichen Sinne zu nehmen. ξηραίνεσθαι ist eine Folge davon. Weil der Geist Subject ist, so ist nicht das Schlagen und Stoßen des Kranken gegen sich selbst (Mey.), sondern das Zerschlagen, Mißhandeln durch den Geist mittelst Zuckungen, Verrenkungen, Krämpfen u. s. w. (Schegg) gemeint — V. 40 *). An sich liegt in οὐκ ἠδυνήθησαν kein Vorwurf gegen die Jünger, aber das Folgende ist doch zugleich auch an die Jünger gerichtet [1]). Ein Unterschied zu dem stärkeren ἰσχύειν Mc. 9, 18 ist schon wegen Mc. 9, 28 nicht anzunehmen. — V. 41. Während Marcus mit dem doppelten ἕως πότε und φέρετε dem Matthäus näher steht, hat Lucas εἶπεν und διεστραμμένη mit ihm gemein, läßt αὐτοῖς aus, schreibt aber mit Mc. πρὸς ὑμᾶς. καὶ ἀνέξομαι und προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου sind Verbesserungen. πρὸς ὑμᾶς ist allgemeiner als μεθ' ὑμῶν, doch heißt πρός bei Personen auch „bei" (Win. 49, 378). Die alleinige Beziehung auf den Vater [2]) scheitert jedenfalls am Wortlaut γενεὰ ἄπιστος. Daß die Jünger es vermocht hätten, „wenn er sie kraft eines Glaubens an Jesum angegangen hätte, der ihnen die Zuversicht stärkte, im Namen Jesu zu handeln" (Hofm.), steht eben nicht da und könnte bei Lucas höchstens aus der Weglassung von Mc. 9, 29 geschlossen werden. Wenn man vollends Mt. 17, 21 als echt gelten läßt, so ist es unmöglich, die Jünger auszuschließen (vgl. Tol.). Aber ebenso verkehrt ist es wegen προσάγαγε die Jünger allein angeredet sein zu lassen (Scholt.), denn daß sich daraus die Weglassung von Mt. 19. 20 bei Lucas von selbst erkläre, ist doch nicht selbstverständlich. Um so mehr hätten die Jünger eine Erklärung verlangen müssen. Weil er αὐτοῖς ausließ, konnte er für die allgemeine Adresse διεστραμμένη leichter aufnehmen. — V. 42. ἔτι προσερχομένου αὐτοῦ = als er noch im Herkommen begriffen war, vgl. Mc. 9, 20. Hier hat Lucas πνεῦμα ἀκάθαρτον unabhängig von Marcus (s. 4, 36). ἰάσατο = er heilte sc. durch Austreibung des unreinen Geistes. — V. 43. μεγαλειότης τοῦ θεοῦ = maiestas Dei = Hohheit, Majestät Gottes (Jos. Antt. prooem. 5. Athen. 4, 6). Ueber die Herrlichkeit Jesu bei der Verklärung siehe 2 Petr. 1, 16. τοῦ θεοῦ kann nicht auffallen, da die Leute von der Vorstellung ausgiengen, daß Jesus im Namen und in der Macht Gottes wirke (5, 26. Mt. 9, 7. Mc. 2, 12).

---

*) Ἐκβάλλωσιν hat nur Minuskeln für sich, lies ἐκβάλωσιν.

1) Beda: latenter hoc dicto accusat apostolos, cum impossibilitas curandi interdum non ad imbecillitatem curantium, sed eorum qui curandi sunt, fidem referatur.

2) Cyr.: ὦ γενεὰ ἄπιστος! διὰ τὴν σὴν (πατρός), λέγων, ἀπιστίαν οὐκ ἐνήργηκεν ἡ χάρις. Ὅτι γὰρ χρὴ μετὰ πίστεως καὶ Χριστῷ προσιέναι καὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ τὴν τοῦ δύνασθαι θαυματουργεῖν χάριν λαβοῦσιν, αὐτὸς ἡμᾶς ἐδίδαξε, πανταχοῦ τὴν πίστιν αἰτῶν παρὰ τῶν προσιόντων αὐτῷ.

43b *) f. Die einzelne Wunderthat, welche die Hoheit Gottes über die feindlichen Mächte offenbarte, gab den Zuschauern Veranlassung, die allgemeine Wunderwirksamkeit Jesu in Erinnerung zu bringen. Jesus wirkte fortwährend (ἐποίει). Lucas beschreibt aber diesen Eindruck der Wirksamkeit Jesu, um die Leidensweissagung vorzubereiten. Es ist interessant hiemit die Parallelen zu vergleichen. Mt. 17, 22: ἀναστρεφομένων αὐτῶν (sc. μαθητῶν) ἐν Γαλιλαίᾳ, Mc. 9, 30 fügt noch hinzu: καὶ οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνοῖ, während Lucas die Absonderung vom Volke gar nicht erwähnt und das allgemeine Staunen der Menge hervorhebt. Marcus trennt in diesem Abschnitt die Jünger möglichst von dem Volke [1]), Lucas sucht die Begeisterung desselben für den Jüngerunterricht zu benützen, wie er überall die δόξα Jesu neben der κενότης schildert. Die erste Leidensweissagung haben alle 3 Synoptiker dem Bekenntnisse Petri folgen lassen, weil letzteres einen Wendepunkt im Jüngerunterricht und die nothwendige Voraussetzung für die Vorbereitung auf Leiden und Tod bildete. Aehnlich will Lucas hier zeigen, daß die Wunder, welche beim Volke eine allgemeine Begeisterung hervorgerufen haben, für die Jünger ein Unterpfand gegen die Anfechtungen, welche der Gedanke an Leiden und Tod ihres Meisters in ihnen veranlassen konnte, sein sollten. Deßhalb wäre man versucht τοὺς λόγους τούτους auf das Vorhergehende zu beziehen (Kuinöl, Mey.), aber jedenfalls nicht als Warnung der Jünger vor dem mobile vulgus, sondern als Belehrung für die Leidenstage (Theophyl., J. Grimm). Auch das Demonstrativ spricht dafür und γάρ bleibt in seiner gewöhnlichen Bedeutung [2]), obwohl die explicative Erklärung auch angeht (Win. 53, 415), aber nicht im Sinne Godet's: denn, so unglaublich sie (die Worte) euch vorkommen, sie werden nicht verfehlen, sich zu erfüllen. In den zahlreichen Beispielen, welche für die epexegetische Bedeutung der Apposition,

---

*) Statt ἐποίησεν (Δ) ist ἐποίει (ℵABCDL) zu lesen und ὁ Ἰησοῦς auszulassen (ℵBDL).

1) Vgl. 7, 24. Knabenbauer (l. c. S. 300) glaubt, daß der Zudrang und die Begeisterung des Volkes, von dem Jesus sehr oft umgeben scheine, eher auf fortgesetzte Beschäftigung Jesu mit dem Volke hinweise. Aber 7, 24 und 9, 30 sagt Marcus bestimmt, Jesus habe von Niemanden erkannt werden wollen. Wenn trotzdem das Volk wieder auftritt, so kommt es ohne Jesu Zuthun und wird sobald als möglich wieder entlassen. 6, 55 f. wartet das Volk auf die Ankunft des Schiffes; 7, 33 kann nach V. 31. 32 von keinem großen ὄχλος die Rede sein, sondern es sind hauptsächlich die Subjecte von φέρουσιν. Indem aber Marcus hinzufügt: ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου, hat er die 7, 34 ausgesprochene Vermeidung des Volkes als annoch bestehend bezeichnet. Wenn also 7, 37. 8, 1 doch ein großer Zudrang berichtet wird, so hat ihn Jesus weder gesucht noch veranlaßt, denn er hat extra das Verbot gegeben, die Heilung zu erzählen (7, 36). 8, 23 führt Jesus den Blinden aus dem Dorfe hinaus, um ihn abseits zu heilen. 8, 34 handelt von einer Gegend, in welcher das jüdische Element schwach vertreten war, so daß die Anwesenheit, aber nicht ständige Begleitung, einer Volksmenge wenigstens trotz des Rückzugs vom israelitischen Volke begreiflich wird. 9, 14 ist der ὄχλος durch die Anwesenheit des Vaters mit dem besessenen Sohne und der Schriftgelehrten erklärlich. Beim Reisebericht (10, 1 u. a. a. O.) ist aber das Verhältniß überhaupt ein anderes. Der Jüngerunterricht war im Wesentlichen abgeschlossen und Jesus wollte mit der galiläischen Festcarawane in Jerusalem seinen Einzug halten. Die eigentliche öffentliche Thätigkeit, die auf Galiläa beschränkt war, hatte also ihren Abschluß gefunden.

2) Jans. (69, 520): attendite ad ea quae modo de me homines loquuntur, ut in ea de me sententia, in qua nunc estis, perseveretis. Futurum est enim, ut longe aliter mecum acturi sint homines. Ad hunc sensum invitat coniunctio enim, quae secundum priorem sensum videtur superflua. Damit ist auch die Einwendung Tolet's, daß es facta mea statt sermones istos heißen müßte, beseitigt.

welche mit οὗτος eingeleitet wird (nämlich), angeführt werden, findet sich auch nicht einmal γάρ (Krüg. 57, 10, 1—4. 7, 4. Kühn. 467, 7, 556), aber auch bei den nicht seltenen Umkehrungen steht niemals γάρ. Euthymius, Lambr. u. A. beziehen λόγους τούτους auf die zu weit entfernte erste Leidensweissagung (V. 22 f.). Der Gegensatz ὑμεῖς hat die gewöhnliche Verbindung mit dem Folgenden veranlaßt [1]), aber dieser Gegensatz ist auch bei der andern Erklärung gewahrt und λόγους τούτους kann ad sensum auf θαυμαζόντων bezogen werden. Die Bewunderung muß sich doch irgendwie geäußert haben. τιθέναι τι εἰς τὰ ὦτα nur hier, = fest im Gedächtniß behalten. Vgl. 1, 66. 21, 14. Damit ist nicht nur das Aufthun der Ohren und Anhören (Anon., Hofm.), sondern auch das Verständniß gemeint, das freilich für das Folgende nicht eintrat. εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ist zwar ein schöner Gegensatz zu μεγαλειότης τοῦ θεοῦ, aber schon in den Parallelen vorhanden. Doch dürfte hierin der Grund für die Weglassung der Auferstehung zu suchen sein (Lambr.) [2]). — V. 45. τὸ ῥῆμα τοῦτο ist schon wegen τοῦτο nicht einfach aus Marcus herübergenommen (Weiß), sondern beweist, daß auch λόγους τούτους auf das Vorhergehende zu beziehen ist (Mey.). Lucas erläutert das ἀγνοεῖν in paulinischem Sinne, indem er das Nichtverstehen als ein von Gott gewolltes darstellt. Andererseits war aber die Voraussage doch nothwendig, daß sie wenigstens an den Gedanken gewöhnt wurden, sich bei der Erfüllung daran erinnerten und nachher einen Beweis für die Freiwilligkeit und klare Voraussicht des Herrn hatten. Eine Herabsetzung der Zwölfe (Baur, Hilgf., Anon., Scholt. u. A.) liegt um so weniger darin, als Lucas durch V. 43 den Gegensatz absichtlich hervorgehoben hatte. Der großen Wunderkraft scheint die vollständige Hingabe in die Hände der Feinde zu widersprechen (Köstlin). ἵνα ist Finalpartikel (Win. 53, 6, 427 im Gegensatz zu Buttm. 206) [3]). αἰσθάνομαι = verstehen, nur hier im N. T. Hebr. 5, 14 αἰσθητήρια = Sinneswerkzeuge.

§ 39.

Der Rangstreit.

9, 46—50 (Mt. 18, 1—9. Mc. 9, 33—50).

Bei allen drei Synoptikern folgt auf die zweite Leidensweissagung der Bericht über den Rangstreit. Nur hat Matthäus die Erzählung vom Stater

---

1) Cyr.: Τὸ δὲ ὑμεῖς ἐν τούτοις, διαστέλλοντός ἐστιν ἀπὸ τῶν ἄλλων αὐτούς· ἤθελε γὰρ εἰδέναι αὐτοὺς τὸ συμβησόμενον, οὐ μὴν καὶ λαλεῖν ἑτέροις. Beda: sane quod ait: ponite vos, expressius et vi intentiore legendum vos, qui meo discipilatui familiarius adhaeretis. Erasm., Fr. Luc., Tol., Born., de Wette, Bl., Köstl., Schegg, God., Hofm., Fill. u. A.

2) Die Beschränkung auf den Tod allein könnte man vielleicht auf den paulinischen Standpunkt zurückführen, wornach das Evangelium des Kreuzes erst von Paulus geoffenbart wurde (1 Kor. 2, 10. 1, 23. 24. Anon., Scholten), wenn nicht die andern Leidensweissagungen bei Lucas die Auferstehung enthielten. Aber es ist auch so unrichtig, das Nichtverstehen der Zwölfe vor der Auferstehung mit dem Verständnisse des Paulus nach derselben zu vergleichen. In Betreff jenes Nichtverstehens unterscheiden schon die Väter (Hilar., Chrys. u. A.) zwischen der Thatsache an sich und der Bedeutung derselben im Heilsprozesse.

3) Hofmann will zwischen ἵνα = auf daß (Tol., de Wette, Mey., Schegg, God. u. A.) und = so daß (Buttm., Bisp.) vermitteln. Ich verstehe aber nicht, was er mit den Worten sagen will: „ἵνα μή steht dem ἀπό als dessen Erläuterung nebengeordnet und bezeichnet, daß sie das Wort nicht begriffen als das, wozu sein Verhülltsein vor ihnen gereichte, und nicht blos, was sie zur Folge hatte" (S. 250 f.).

zwischen hineingeschoben, die Lucas aus denselben Gründen wie Marcus (S. 303) ausgelassen hat. Die Nichtanerkennung des Primates (Simons S. 9) folgt aus einem argumentum ex silentio ebenso wenig als aus der Apostelgeschichte, welche doch die Stellung des Petrus, so weit dies für heidenchristliche, römische Leser thunlich war, hinlänglich erkennen läßt. Wie nach Matthäus und Marcus Petrus bei der ersten Leidensweissagung Anstoß genommen hatte, so haben nach allen Synoptikern die Jünger auch die zweite Leidensweissagung so wenig beherzigt, daß sie vielmehr alsbald über ihre Stellung im neuen Reiche stritten, als ob nicht die Voraussage von Leiden und Tod genügend gezeigt hätte, welcher Art der Vorrang im Reiche des Erlösers sei [1]). Lucas unterscheidet sich dadurch von den beiden anderen, daß er vom Dispute der Jünger nichts erwähnt, sondern nur auf die Quelle desselben, die Gedanken zurückgeht und so die ehrsüchtigen und ehrgeizigen Gedanken zur Einleitung für die Lehre von der Demuth benützt, welche vor allem im Herzen ihren Sitz haben muß. Indem er mit δέ beginnt, intendirt er einen Gegensatz zu καὶ ἐφοβοῦντο κτλ. V. 45. Vgl. dagegen über den Ort Mt. 18, 1. Mc. 9, 33. In der Auffassung des Vorgangs folgt Lucas mehr dem Matthäus, indem er sogleich die Verwendung des Kindes als Vorbild benützt. Dagegen läßt er mit Marcus Mt. V. 3 und 4 aus und schließt sich an Mc. V. 37 an, wo nur der Schluß eine Reminiscenz an Mt. V. 4 enthalten könnte. V. 49 und 50 haben nur in Marcus eine Parallele. Diese Verbindung ist ein sicheres Anzeichen der Benützung des Marcusevangeliums.

V. 46. Διαλογισμός = Gedanke (cogitatio Vulg.), nicht Disput, Streit (Erasm., Beza, Grot., God., Hofm. u. A.). Lucas sieht ganz davon ab, ob dem Gedanken die Rede gefolgt ist (Jans., Fr. Luc., Schegg u. A.). Eine Vertheilung der 3 Berichte auf die Zeit vor dem Eintritt in Kapharnaum (Lc., Mc.) und die Zeit nach der Scene mit Petrus (Mt.) geht insofern an, als die Jünger sich jedenfalls zuerst mit dem Gedanken getragen (Lc.), dann ihre Meinung ausgetauscht (Mc.) und endlich Jesus gefragt haben (Mt.). Muß man aber noch auf diese Frage εἰδὼς τὸν διαλ. (Lc. 47) beziehen und als Folge davon ἐφώνησε τοὺς δώδεκα (Mc. 9, 35) bezeichnen (Tol.), so wird das Ganze derart gekünstelt, daß man lieber eine freie Behandlung durch die Schriftsteller annimmt (Mt. S. 395). Lucas schont die Jünger am meisten. Denn der Gedanke ist doch nicht schlimmer als die Rede (Anon.). εἰσῆλθεν zeigt, daß die Veranlassung zu diesen Gedanken von außen kam. Gewöhnlich wird dafür die Verheißung des Petrus, die aber Lucas übergangen hat, oder die Bevorzugung der 3 Jünger bei der Verklärung oder das Unvermögen, den besessenen Knaben zu heilen (Theophyl.), oder die Leidensweissagung (Jans.) angeführt. Letztere haben aber die Jünger nicht verstanden, die Auferstehung hat Lucas nicht erwähnt und die Beziehung auf den besessenen Knaben kann nur in Verbindung mit der Verklärung als Erklärungsgrund gelten, weil die 3 Bevorzugten durch οὐκ ἠδυνήθησαν V. 40 nicht betroffen waren. Die ehrenvolle Aufnahme, welche sie mit Jesus überall fanden (Schegg), kann nur als entferntes Motiv gelten, weil

1) Denn daß sie von der Auferstehung ausgiengen und an das Reich jenseits dachten (J. Grimm S. 403) ist bei Lucas, welcher nur den Tod erwähnt hat, unmöglich. Daß sie aber bei dem Worte vom „sterbenden Menschensohne“ kein heiligeres Interesse haben als die Frage, wie ausgezeichnet in dem neuen Reiche wohl ihr Platz und ihre Stellung sein werde, widerspricht V. 45 und der ganzen Zeichnung der Jünger in unserem Evangelium. Da ist es doch natürlicher mit Tolet zu sagen: humanum in hoc passi sunt discipuli, nondum enim perfecti, adhuc terrena sapiebant.

Lucas darüber nach V. 45 gar nichts berichtet. Auch die Versicherung Jesu selbst, daß die Entfaltung der messianischen Glorie nahe sei (Schegg), paßt bei Lucas hier nicht, weil er die Auferstehung vorhin nicht genannt hat. ἐν ist die bekannte Construction bei Verben der Bewegung. Die Vorstellung ist: er blieb im Herzen haften. Zu τίς ἂν εἴη vgl. 1, 62. αὐτῶν wird gewöhnlich als gen. partit. = unter ihnen erklärt und das Ganze von dem Streben nach der Bevorzugung gedeutet. Da aber das Himmelreich nicht genannt ist (Mt. 18, 1) und umgekehrt bei Matthäus αὐτῶν fehlt, so glaubt Schegg, bei Lucas sei der Gedanke: wer aus ihnen, bei den andern aber der Disput nicht: wer aus ihnen, sondern im allgemeinen, wer im Himmelreiche ein größerer sei. Diese Unterscheidung ist aber für Matthäus zu fein, bei Marcus fehlt ἐν βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν und αὐτῶν, obwohl er den Disput berichtet, daher ist auch bei Lucas die Stellung im Apostelcollegium für jetzt und die Zukunft gemeint. Die Nachstellung des αὐτῶν berechtigt nicht, einen gen. comparationis (Weiß) anzunehmen: größer als sie, um auch V. 49 f. unter dasselbe Thema zu subsumiren. Denn wohl steht der gen. part. gewöhnlich bei den Begriffen, von welchen er abhängig ist (22, 24. Krüg. 47, 28, 2. Vulg.: quis eorum maior esset), aber er kann doch nachgesetzt werden, so daß der Zusammenhang über die Auffassung entscheidet. Dieser spricht aber für den gen. part. (V. 48). Eine Vergleichung mit den Exorcisten V. 49 konnte weder den Jüngern noch Lucas in den Sinn kommen. — V. 47 *). παρ' ἑαυτῷ = neben sich; Matth. und Marcus: ἐν μέσῳ αὐτῶν. Nach Lucas weist Jesus V. 48 gerade auf dieses Kind hin, mußte es also neben sich haben. Da aber Jesus selbst sich im Kreise der Apostel befand, so war er mit dem Kinde unter ihnen. Eine Gleichstellung des Kindes mit Jesus (Weiß, Simons) liegt in der Handlung nicht. — V. 48 **). τοῦτο τὸ παιδίον ist das neben Jesus gestellte Kind, aber als Typus aller Kinder, welche mit Jesus vereinigt sind, nicht bloß äußerlich, sondern innerlich durch den Namen, welchen sie bekennen und auf welchen sie getauft sind. Denn so gewiß Marcus und Lucas von einem wirklichen Kinde ausgehen, so wenig wollen sie bei demselben stehen bleiben. ἐπὶ τῷ ὀνόματι und ὁ γὰρ μικρότερος haben ja nur eine Bedeutung mit Bezug auf die geistig Kleinen. ὁ μικρότερος verlangt einen comparativen Genitiv (vgl. 7, 28) der nach V. 46 aus ἐν πᾶσιν ὑμῖν zu ergänzen ist (ἄλλων). Man könnte zwar ἐν πᾶσιν ὑμῖν übersetzen: wer in euer aller Augen klein ist (Hofm.), aber damit ist der Comparativ nicht erklärt. Wer ein Kind auf Grund des Namens Jesu aufnimmt, nimmt Jesus und den Vater auf, wird also großer Ehre gewürdigt. Denn im neuen Reiche gilt der Grundsatz, daß der Kleinere an Gesinnung und Anspruch groß ist in den Augen Gottes, also die wahre Größe besitzt. Zwischen der Schätzung der Welt und Christi besteht also ein diametraler Gegensatz. — V. 49 ***). Johannes will nicht sein Benehmen, über welches er in Folge der Rede Jesu über den Werth der in seinem Namen vollbrachten Handlungen beunruhigt worden war, entschuldigen (Theophyl., Fr. Luc., God., Hofm.), sondern wurde durch ἐπὶ τῷ ὀνόματι veranlaßt, Jesus über die Anwendung dieses Namens von solchen,

---

*) T., H. lesen nach אB εἰδώς statt ἰδών.

**) Ἔσται (ADΔ) ist aus Marcus, lies ἐστίν (אBCLΞ).

***) Ἐπὶ τῷ ὀνόματι (ACD T., Tg.) könnte nach V. 48 conformirt sein, aber doch ist ἐν τῷ ὀν. (אBLΞ H.) aus Mt. Ebenso ist ἐκωλύσαμεν (ACDΔ T., Tg.) beizubehalten, denn ἐκωλύομεν derselben Zeugen ist aus Mc.

welche ihm nicht nachfolgen, zu interpelliren [1]). Eine Beziehung auf das Thema über die Demuth (J. Grimm, Weiß) wird nur künstlich hergestellt, indem man Johannes eine „neue Naivität" (J. Grimm), die aus dem vermeintlichen Privilegium der Apostel entsprang, beilegt, oder einer Ueberhebung beschuldigt (Weiß). Jesus tadelt aber das Benehmen des Johannes nicht, sondern untersagt es, weil die Thätigkeit der Exorcisten der Sache Jesu nicht schädlich war. ἀκολουθεῖν μετά τινος = einem nachfolgen (Apok. 6, 8. 14, 13. Lobeck ad Phryn. p. 353. Born.). Es ist also nicht σοί zu ergänzen (Syr., Grot., Lambr. u. A.). — V. 50 *). Die Veränderung des ἡμῶν in ὑμῶν gibt dem Spruche eine Wendung auf das Thun der Jünger. Sie sollen solche Exorcisten nicht hindern, weil sie durch ihr Thun zeigen, daß sie selbst Jünger Jesu sind. Eine Anspielung auf Paulus, den ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων (1 Kor. 15, 9. Ephes. 3, 8), welcher von den Uraposteln an der Ausübung seines Heidenapostolats gehindert worden sei (1 Theſſ. 2, 16), kann nur wieder die Tendenzkritik herausfinden (Anon., Köstl. u. A.). Dagegen spricht schon die Parallele bei Marcus. Den Grund, warum einer, der nicht in den Jüngerkreis eingetreten war, doch für Jesus thätig sein konnte, gibt Lucas nicht an. Derselbe läßt sich aber aus ἐπὶ τῷ ὀνόματι ableiten. Unpassend wäre aber Mc. 9, 39 doch nicht gewesen (Weiß), denn von einem „hochmüthigen" Zurückstoßen der Exorcisten durch die Jünger steht nichts im Texte.

1) Cyr.: οὐχ ὡς φθονησάντων τῶν ἀποστόλων τοῦτό φησιν, ἀλλ' ὡς ἀξιούντων μαθεῖν. Tol.

*) Statt καὶ εἶπεν lies εἶπεν δέ (ℵBCDLΞ); ebenso beidemal ὑμῶν (ℵ*ΑΔ) für ἡμῶν.

Dritter Theil.

Der Reisebericht.

9, 51—18, 30.

Der Reisebericht, wie dieser eigenthümliche Theil des 3. Evangeliums, die „große Einschaltung", seit Schleiermacher genannt wird, hat seinen Namen von der gleich an der Spitze verzeichneten Notiz über die Absicht Jesu, nach Jerusalem zu reisen (9, 51), und der offenbar absichtlich im Berichte wiederholten Erinnerung an diese Reise nach Jerusalem (13, 22. 17, 11). Ob sich aber der ganze Bericht auf eine einzige oder mehrere Reisen beziehe, ob im Falle der Annahme einer einzigen Reise diese nur in die Gegend zwischen der Grenze Galiläa's und Samaria's und Jerusalem mit der Richtung nach dieser Stadt zu verlegen und ob alles was Lucas von Reden und Erzählungen hier berichtet, in diese Zeit gefallen sei, sind Fragen, auf welche die Antworten sehr verschieden lauten und wohl nie ganz befriedigend ausfallen können. Betrachten wir die schriftstellerische Einkleidung, so müssen wir sagen, daß Lucas seinen Stoff in den Rahmen einer einzigen, zeitlich nicht fest bestimmten und örtlich nicht genau begrenzten Reise eingefügt hat, fassen wir den Inhalt ins Auge, so ist nicht weniger klar, daß ein guter Theil desselben noch in die galiläische Wirksamkeit Jesu zu verlegen ist. Die Väter gehen an dieser Schwierigkeit ohne Bemerkung vorbei [1]), die späteren Theologen identificiren stillschweigend oder ausdrücklich Mt. c. 19, Mc. c. 10, Lc. c. 9 und Joh. c. 7 (Beda, Euthym., Theophyl., Lyran., Erasm., Jans., Tol. u. A.), so daß sich Maldonat nicht wenig darüber wundert, da Lucas nachher Dinge erzähle, welche sicher lange vor der Zeit seines Leidens sich ereignet haben. Er bezieht deßhalb 9, 51 auf eine frühere Reise Jesu nach Jerusalem, welche er nach der Aussendung und Rückkehr der Apostel unternommen habe, nicht um daselbst zu sterben, sondern zu predigen. Bis zu seinem Tode sei wenigstens noch ein Zwischenraum von einem Jahr vorhanden gewesen. Weil Lucas bisher erzählt habe, was Jesus nach seiner Taufe in Galiläa gethan habe, so wollte er jetzt darstellen, wie er nach Judäa zurückgekehrt, was er auf der Reise und in Judäa gethan habe. Nachdem er in Judäa lange gepredigt hatte, sei er wegen des Neides der Pharisäer wieder nach Galiläa zurückgekehrt, um erst vor seinem Leiden wieder nach Jerusalem hinaufzuziehen (Mt. 20, 17. Mc. 10, 32. Lc. 18, 31) [2]). Er hat aber damit keinen Anklang gefunden. Vielmehr wurde wegen des bestimmten Anfangs eine Reise des Berichtes festge-

---

1) Aug. de cons. evv. 2, 63: inde iam digreditur ab istis duobus ubi ait eum firmasse faciem suam ut iret in Jerusalem: ac post multa interposita occurrit eis rursus ad commemorandum istum divitem (18, 18).

2) Er nimmt 4 Reisen Jesu von Judäa nach Galiläa und 3 von Galiläa nach Judäa an. Letztere seien Mt. 3, 13. Lc. 9, 51. 18, 31, erstere Mt. 2, 22. 4, 12. Joh. 3, 26. 4, 1. 3 angezeigt.

halten, wenn auch diese wegen 13, 22 in zwei Theile zerlegt (Hug 2, 150. 162) oder überhaupt als Zusammenfassung zweier (Schleierm., Olsh., Neander) oder dreier Reisen (Joh. 7, 10—12, 1. Wiesel.) oder als eine fortlaufende Hin- und Herreise (Schegg) betrachtet wurde. Gewöhnlich wurde auch dieses nicht zugegeben, sondern jede weitere Berührung Galiläa's ausgeschlossen (Jans., Lightf., Tol., Fr. Lc., a Lap. u. A. Bisp., J. Grimm, Schuster-Holzammer, Fillion u. A.). Eine Aenderung machte sich, wie aber schon Maldonat von seinen Vorgängern und Zeitgenossen bemerkt, nur insofern nothwendig, als die Reise nicht mehr auf 8 Tage, sondern auf mehrere Monate ausgedehnt werden mußte, um das was Joh. 7, 1 ff. berichtet unterzubringen. Joh. 7, 1—10, 21 entspreche Lc. 10, 1—14, 35. Joh. 10, 22 ff. Lc. 15, 1—18, 34 und Joh. 11, 1 ff. harmonire endlich wieder mit Mt. c. 20. Mc. c. 10 (Jans., Ligthf. u. A.). Neuestens haben Wieseler, Tischendorf, Bisp., Mey., Godet u. A. mit verschiedenen Abweichungen 9, 51 ff. parallel zu Joh. 7, 1—10 genommen. Jesus sei dann in Jerusalem geblieben (Joh. 7, 10—10, 39) [1]), darauf nach Peräa gegangen (10, 40—42), von da nach Bethanien (11, 1 ff.) und hierauf nach Ephraim (11, 46—54). Dieser zweiten Reise bis an die Thore Jerusalems gedenke Lc. 13, 22. Von Ephraim aus habe Jesus seine letzte Reise angetreten, welche Lc. 17, 11. Mt. 19, 1 ff. Mc. 10, 1 ff. genannt sei. Wir haben also Lc. 9, 51 die letzte Reise Jesu nach Judäa und Jerusalem; Lc. 9, 51—13, 21 = Joh. 7, 10—10, 42. Lc. 13, 22—17, 10 = Joh. 11, 1—54. Lc. 17, 11—19, 28 = Joh. 11, 55—12, 11.

Allein durch alle diese Versuche sind nicht einmal die Bedenken Maldonat's gehoben. Denn 10, 38 ist Jesus bereits in Bethanien bei Jerusalem, 11, 14—26. 29—32 ist parallel zu Mt. 12, 22—45, Lc. 12, 1 ff. mit Mt. 16, 6. 10, 26 ff., 6, 25 ff., Lc. 13, 22 ff. mit Mt. 7, 13. 22. 23, so daß 13, 22 von einer Reise in Galiläa erklärt werden muß, worauf auch 13, 31 ganz bestimmt hinweist. Im Folgenden werden nun Reden und Gleichnisse berichtet, welche mit dem bei Mt. an verschiedenen Orten Erzählten vielfach harmoniren. Vgl. Lc. 13, 34 mit Mt. 23, 37. Lc. 14. 11 mit Mt. 23, 12. Lc. 14, 16—24 mit Mt. 22, 2—5. 8—10. Lc. 14, 26. 27 mit Mt. 10, 37. 19, 29. Lc. 15, 3—8 mit Mt. 18, 12—14. Lc. 16, 13 mit Mt. 6, 24. Lc. 16, 16. 17 mit Mt. 11, 12 f. 5, 18. Lc. 16, 18 mit Mt. 5, 32. 19, 9. Lc. 17, 1—4 mit Mt. 18, 7. 6. 15. 21. Und jetzt erst 17, 11 erzählt Lucas wieder, daß Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen an der Grenze zwischen Galiläa und Samaria hinzog. Darauf kommen viele Reminiscenzen an das 24. Kapitel des Matthäus (17, 20—37) und zwei neue Parabeln (18, 1—14), bis endlich Lucas wieder formell in den Zusammenhang des Matthäus und Marcus einlenkt. Der Reisebericht ist also nicht nur zwischen die Haupttheile des Marcusevangeliums eingeschoben, sondern er vereinigt auch viele Reden, welche bei Matthäus an anderen, verschiedenen Orten eingefügt sind. Mag man auch von vornherein geneigt sein, wegen der historischen Einleitungen und der weniger nach didaktischen und künstlichen Gesichtspunkten getroffenen Anordnung bei Lucas die historische Stellung anzunehmen, so ist dies doch nicht immer möglich und jedenfalls unverträglich mit der Voraussetzung, daß alles im Reisebericht Erzählte außerhalb Galiläa's gethan und gesprochen worden sei. Die significanten Stellen über das Reiseziel lassen aber doch erkennen, daß der Evangelist alles unter dem Gesichtspunkte

1) Godet: Predigtreise in Südpalästina und Peräa. Joh. 7, 1—10, 21.

einer Reise nach Jer. darstellen wollte, so daß man nicht das Recht hat eine Vermischung von zwei oder drei Reisen oder ein Hin- und Herreisen vorauszusetzen. Insofern kann man J. Grimm Recht geben, der sich verwundert (S. 403), wie trotz der bestimmtesten Angaben, womit Lucas diese neue, wichtige Epoche des messianischen Lebens einleitet, noch immer Exegeten darauf bestehen können, Jesus bleibe auch fürder in Galiläa. Aber wenn er selbst die ganze durchbrechende Macht der messianischen Erscheinungsweise, welche nach der Darstellung des Evangelisten gerade an diesen evangelischen Wendepunkt sich knüpft, als leitenden Gesichtspunkt geltend macht und nicht den Tod, sondern die Eröffnung des Reiches, die ἀνάληψις als das Ziel, dem entgegen Jesus nach Jerusalem geht, bezeichnet, so hat er doch nur den Wendepunkt selbst ins Auge gefaßt. Es ist wahr, Jesus geht als „siegesgewisser Held, als unaufhaltsamer Eroberer, als messianischer König, auf dem Wege zum Thron begriffen" nach Jerusalem, aber neben dieser Herrlichkeit, welche wir in unserem paulinischen Evangelium schon öfter zu erkennen Gelegenheit hatten, gehen die Niedrigkeit, Demuth, Selbsterniedrigung, Bußgesinnung, Versöhnlichkeit u. A. einher und gerade diese paulinischen Eigenschaften begegnen uns im Reisebericht häufig. Nehmen wir noch hinzu, daß die Aussendung der 70 Jünger an die Spitze des Berichtes gestellt ist, so können wir nicht fehl gehen, wenn wir sagen, Lucas habe einen guten Theil des Stoffes, der ihm zur Erreichung seines paulinischen Zweckes zu Gebote stand, in diesem Abschnitte untergebracht, weil er damit über den Rahmen seiner Vorgänger hinausgieng. Hätte er alles historisch ordnen wollen oder können, so hätte er die Ordnung derselben öfter durchbrechen müssen, was bei der bekannten zurückhaltenden evangelischen Schriftstellerei zu vermeiden war. Indem aber Lucas alles unter den Gesichtspunkt einer Reise nach Jerusalem stellte, erreichte er den doppelten Zweck, daß sein Bericht nur als eine einfache Ergänzung der Vorgänger erschien und viele Scenen aus der außergaliläischen Wirksamkeit Jesu aufgenommen werden konnten. Dadurch wie in vielen anderen Punkten wurde das Lucasev. das Mittelglied zwischen den Synoptikern und dem Johannesev. Hier sehen wir bereits das Bestreben, Jesus, den Messias der Juden, dessen Herrlichkeit sich in Sion offenbaren mußte (Jes. 4, 5. 24, 23 u. A. Knabenb. S. 457), bälder und länger mit dem Mittelpunkt des Judenthums in Berührung zu bringen, den Kampf mit den Feinden an den Hauptplatz des alten Judenthums zu verlegen, von welchem auch der Heidenapostel ausgegangen ist. Ein Prophet darf nur in Jerusalem sterben. Dieser Tod aber des größten Propheten, des Messias, in Jerusalem, und seine Auferstehung, die beiden Angelpunkte des paulinischen Evangeliums, bilden mehr als bei den andern Synoptikern den Zielpunkt des Lebens und Wirkens Jesu. Daher ist der Bericht über die galiläische Wirksamkeit bei Lucas viel kürzer und die eigentliche Opposition wie die Weiterbildung der vermehrten Jüngerzahl hauptsächlich in den Reisebericht verlegt (Köstlin S. 187 f.) [1]). So kam es auch, daß in diesem Theile die Redestoffe die Erzählungen weit überwiegen und am besten den dogmatischen Zweck erkennen lassen. Bin ich auch weit entfernt, in diesem Theile Geschichte und Chronologie ganz beiseite zu setzen und den Reisebericht nur als den „auf Kennzeichen der Lehrthätigkeit Jesu verwendeten Theil des Geschichtswerks" zu be-

1) Beyschlag S. 626 ff. ist der Ansicht, daß sich nach der Spruchsammlung Galiläa und Jerusalem in ganz anderem Verhältniß als im Urevangelium ins öffentliche Leben Jesu theilen.

trachten [1]) oder darin bloß Fragmente oder Collectaneen (Hug, 2, 151) zu erkennen, so muß ich doch dabei stehen bleiben, daß Lucas nicht aus rein historischen Gründen über die länger dauernde letzte Reise berichtet, sondern aus sachlichen Rücksichten diesen Reisebericht zu einem Hauptmittel für sein paulinisches Evangelium erweitert hat. Auch die Annahme, daß Lucas bis 13, 10 historisch berichte, dann aber eine Nachlese des bisher in der Spruchsammlung Uebergangenen halte (Beyschl. S. 618), verstößt gegen die oft erkennbare Sachordnung, welche bei der Vermuthung einer selbständigen Fortsetzung der Quelle (Weizs.) eher gewahrt werden kann.

Was die Quellen anbelangt, aus welchen Lucas in diesem Theile schöpfte, so ist, so weit nicht die Parallelen einen Anhaltspunkt geben, hierüber keine sichere Entscheidung zu treffen. Die Matthäi'schen Logia des Papias können, abgesehen von ihrem problematischen Charakter, wegen des mit den Reden im Matthäusev. contrastirenden Inhalts kaum angerufen werden. Man müßte denn denselben einen später hinzugekommenen zweiten Theil beilegen (Ew., Weizs.), oder wenigstens verschiedene Recensionen oder griechische Uebersetzungen postuliren (Reuß, Beyschlag), wodurch man die einzige historische Basis, das Zeugniß des Papias verläßt, denn Papias kann, wenn er überhaupt von einer „Spruchsammlung" redet, doch nicht wesentlich verschiedene Redactionen gemeint haben. Die angedeuteten Erklärungen beziehen sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Sprache. Die oft lose Anordnung und die Schwierigkeit, immer einen leitenden Gedanken in dem bunten Wechsel nachzuweisen, legt vielmehr die Vermuthung nahe, daß dem Lucas eine größere Anzahl von kleineren Schriften vorlag, welche über Ort und Zeit nicht immer genaue Angaben enthielten, aber im Wesentlichen bereits den erhaltenen Charakter zeigten und auf die spätere Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hinwiesen. Die geschichtliche Erklärung in den Einleitungen mag mitunter den Erzählungen angepaßt sein, kann aber in dieser Ausdehnung doch nicht bloße Zuthat des Lucas (Weizs.) sein. Gegen die Annahme, daß Lucas, wenn ihm die Sammlung nicht im Ganzen so vorgelegen wäre, sie in der Geschichte verarbeitet hätte (Bleek, Weizs., Weiß, Beyschlag u. A.), spricht schon der Umstand, daß Lucas sich bis zum Schlusse der galiläischen Wirksamkeit an seine Vorgänger gebunden halten mußte. Zeigt sich aber dennoch eine methodische Gruppirung, so kann diese wohl von Lucas herrühren, wenn er sie auch nicht hervorhebt, denn es ist gerade eine Eigenthümlichkeit der Synoptiker, daß sie die Tendenz nur aus der Geschichte errathen lassen. Die „historische Ordnung der Quelle" (Beyschl.) wäre doch erst zu beweisen, wenn der „historische Faden" schon im 13. Kapitel abreißt.

Die Grundgedanken dieses Theiles: der Universalismus des Christenthums, die Gleichberechtigung der Samaritaner und Heiden mit den Juden, die größere Empfänglichkeit der Nichtjuden, der Sünder und Zöllner für das Heil, die bußfertige Gesinnung als die conditio sine qua non für die Vergebung der Sünden im Gegensatz zu der pharisäischen Gerechtigkeit u. A. sind im Vorangehenden öfter erwähnt worden, so daß es überflüssig erscheint, noch einmal näher darauf einzugehen. Indem ich hinsichtlich der Eintheilung auf § 5 (S. 40 f.) verweise, behalte ich mir vor, bei der Besprechung der einzelnen Abschnitte eine weitere Begründung zu geben.

1) Hofm. S. 449. Grau, Entwicklungsgeschichte 1 S. 274 ff., Nösgen, Stud. u. Krit. 1876. S. 280 ff., Keil, Commentar S. 162. 315.

I. Die Stellung der Jünger und die Strafe der Juden.

9, 51—13, 35.

A. Erweiterung und Unterweisung des Jüngerkreises.

9, 51—10, 24.

Mit hebraisirender Wendung, welche an die Kindheitsgeschichte erinnert (Mey., God.), leitet der Evangelist den neuen Bericht ein, der die Aufmerksamkeit auf die Erfüllung in Jerusalem hinlenkt und diesen Gesichtspunkt als den leitenden hinstellt. Die Zurückweisung durch die Samariter könnte mit der Zurückweisung durch die Nazarethaner am Anfange des vorigen Theiles verglichen und die Anordnung auf Rechnung des Schriftstellers geschrieben werden (Weiß), aber doch nimmt sie weder die typische Stellung für das Folgende ein wie jene noch ist sie für die Erzählung selbst die Hauptsache. Diese ist vielmehr in dem Urtheil zu suchen, welches Jesus über das Benehmen der Jünger fällt. Sie werden wegen ihres ungestümen Benehmens zurecht gewiesen und nach der exegesirenden Glosse V. 55 auf den wahren Geist des Christenthums, die Sanftmuth und Demuth verwiesen. Die Aufgabe eines Jüngers Jesu, der Verzicht auf allen irdischen Besitz und alle irdischen Bande, wird den Jüngern auch bei der Verhandlung mit denen, welche sich zur Nachfolge anboten, an das Herz gelegt. Damit ist schon angedeutet, wessen Geistes Kinder diejenigen sind, welche Jesus nun auslas und aussendete. Ohne daß ein Gegensatz zu den Zwölfen angedeutet ist, werden die 70 an diesem Wendepunkte der Geschichte genannt, weil die Erfüllung in Jerusalem der Anfang für den Universalismus des Heiles werden sollte. Für alle Völker reichen die Zwölfe nicht aus.

§ 40.

Der Aufbruch Jesu und die Anerbietungen zur Nachfolge.

9, 51—62.

Aberle überschreibt 9, 51—56: Verwerfung des Fanatismus und 57—62: Zurückweisung des unterschiedslosen Proselytismus. Fügt man die positive Seite hinzu: der rechte Eifer zur Bekehrung und der wahre Sinn der Nachfolge, so ist der Charakter beider Erzählungen hinlänglich gekennzeichnet. Jesus scheute sich nicht, samaritanisches Gebiet zu betreten, um seinen Jüngern zu zeigen, daß jetzt die Zeit komme, in welcher die nationalen Schranken (Mt. 10, 5) aufgehoben werden, aber er ließ sich auch die Zurückweisung gefallen, um durch sein Beispiel zu lehren, daß die Gnade des Evangeliums nur den Wohlgesinnten zu theil werden soll. Der alttestamentliche Geist des Elias (1 Kön. 18, 38. 2 Kön. 1, 9 ff.), auf welchen die Glosse V. 55 richtig hinweist, muß dem Geist der Barmherzigkeit und Langmuth Platz machen. Daß aber Jesus lange in Samarien blieb (Tol., Anon. S. 79), wird durch V. 56 nicht nur nicht bestätigt, sondern widerlegt.

Die Erzählung von der Nachfolge berichtet auch Mt. 8, 19—22 in Verbindung mit der Abreise Jesu ans jenseitige Ufer. Die Transposition bei Lucas wird gewöhnlich daraus erklärt, daß er die Abreise nach Jerusalem passender für

dieselbe gefunden habe (Mey., Ang., God.). Weiß will die Frage rein literarisch lösen, indem er annimmt, daß Lucas gerade da die Quelle (Logia) wieder aufnehme, wo er sie verlassen habe (8, 8), um dem Marcus zu folgen. In der apostolischen Quelle seien die Parabelreden, die Erzählungen von der Expedition nach dem Ostufer und von dem Gichtbrüchigen gefolgt, welche Lucas mit Marcus gebracht hatte. Bisping vertheilt beide Erzählungen auf verschiedene Zeiten und unterscheidet zwischen allgemeiner und beständiger Nachfolge. Aber die große Uebereinstimmung der Berichte ist dem entgegen. Nach dem ganzen Charakter des Reiseberichtes ist es vielmehr wahrscheinlich, daß die Anerbietungen mit Matthäus früher anzusetzen sind [1]). Die Tendenz des Lucas, Angesichts des Ausgangs in Jerusalem die Nothwendigkeit der Losschälung von allen irdischen Neigungen, die Entsagung und Aufopferung als die wesentliche Bedingung der Nachfolge darzustellen, tritt auch noch im dritten, von Lucas hinzugefügten Beispiele hervor, in welchem nicht einmal das Abschiednehmen gestattet wird. Dieser scheint eine geringere Disposition gehabt zu haben als der Zweite, aber beide haben mit mehr Ueberlegung gehandelt als der Erste. Die Gnostiker betrachteten sie als Repräsentanten der ὑλικοί, πνευματικοί, ψυχικοί (Jr. 1, 8, 3).

V. 51 *). Πληροῦσθαι von der Zeit ist Hebraismus wie πλησθῆναι (1, 57. 2, 6) = נִמְלָא und bezeichnet den Ablauf einer zum voraus bestimmten Frist oder das Dasein eines solchen Zeitpunktes. συμπληροῦσθαι von der Zeit nur hier (im eigentlichen Sinne 8, 23) = vollständig, insgesammt erfüllt werden. Die Tage der Aufnahme waren ganz voll, d. h. die Aufnahme stand unmittelbar bevor. ἀνάληψις = Aufnahme, im N. T. nur hier, aber Test. XII Patr. p. 585, ἀναλαμβάνεσθαι von der Aufnahme in den Himmel Mc. 16, 19. Apg. 1, 2. 11. 22. 1 Tim. 3, 16; vgl. die Aufnahme des Elias 2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. 1 Macc. 2, 58. Daher wird das Wort gewöhnlich von der Himmelfahrt erklärt, obwohl die alten Exegeten nach dem Zusammenhange Leiden und Tod miteinbegreifen (Cyr. [2]), Beda, Theophyl., Jans., Mald. u. A.). Euthymius hält beides besser auseinander (ἤγγιζε γὰρ ἤδη καὶ ἡ ἀναίρεσις αὐτοῦ, καὶ ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ἀνάληψις). An das Ende der Tage, in welchen er in Galiläa Aufnahme fand (Wiesel.), ist nicht zu denken. αὐτός kann nicht mit Rücksicht auf das folgende ἀγγέλους gebraucht sein (Mey., Weiß), denn dort fehlt das tertium comparationis. Hier müßte es erst beim nachfolgenden Gliede hervorgehoben werden. Es ist also wie oft in unserem Evangelium tonlos. Zu καί im Nachsatz vgl. 2, 21. τὸ πρόσωπον στηρίζειν = שִׂים פָּנִים (Jer. 21, 10. Ez. 21, 2) sein Gesicht, seinen Blick wohin richten, besonders um dorthin zu reisen, beabsichtigen, vorhaben, etwas zu thun. Das Vorhaben einer Reise ist durch den Genitiv der Absicht τοῦ πορεύεσθαι noch extra hervorgehoben. Vgl.

---

1) Aug. de cons. evv. 2, 22, 54: sed ille (Lucas) post plura, nec ipse sane expresso ordine temporum, sed recordantis modo: utrum quod prius omisit, an quod posterius etiam factum quam sunt ea quae sequuntur praeoccupavit, incertum est. Mald., Tol. u. A. entscheiden sich für Lucas. Wenn aber Maldon. als Zweck angibt, „quanto aliter in Judaea quam in Galilaea vocationes Christo successissent, quum in Galilaea neminem vocasset, qui non eum continuo relictis omnibus secutus fuerit", so steht dies mit der Parallele im Widerspruch.

*) Αὐτοῦ nach ἀναλήψεως (ἀναλήμψεως) fehlt BLΞ; Tg. [ ]. Statt ἐστήριξε lies ἐστήρισεν (BCLΞ).

2) Τί ἐστιν ὅπερ φησίν, ὅτι „ἐγένετο .. αὐτοῦ"; ὅτι ἐνστάντος τοῦ καιροῦ καθ' ὃν ἔδει λοιπὸν τὸ σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν ὑπομείναντα πάθος, ἀναβῆναι μὲν εἰς τὸν οὐρανόν, συνεδρεῦσαι δὲ τῷ πατρί, ἔκρινεν ἀνελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα.

לִבֹא Jer. 42, 15. Es ist also damit ausgesprochen, daß Jesus von nun an Jerusalem als Ziel seiner Reise nicht mehr aus den Augen ließ, ohne daß ein sofortiges (Euth., Schegg u. A.) oder directes (Cyr. [1]), Theophyl., Jans., Tol.) Reisen dahin anzunehmen wäre. Eine Beziehung auf die Gefahren in Jerusalem (Tol.) liegt in ἐστήρισεν nicht. Doch betonen die Lateiner (Hier. [2]), Beda, Mald. u. A.) gern die Freiwilligkeit dieses Ganges (Mc. 10, 32). — V. 52 *). Jesus sandte Boten voraus, weil bei größeren Zügen für den Unterhalt gesorgt werden mußte. ἑτοιμάζειν steht gewöhnlich von der Vorsorge für die Lebensmittel (22, 9. 12. Mc. 14, 15. Gen. 43, 16. 1 Chron. 12, 39) und könnte auch hier so erklärt werden (Schegg), weil die öffentliche Herberge Unterhalt bot. Ob aber dieses bei großen Zügen der Fall war ist fraglich. Die Lebensmittel konnte man zudem mit sich führen, so daß ἑτοιμάζειν allgemein von der Vorbereitung für das Unterkommen zu verstehen ist [3]). Zu ὥστε s. 4, 29. — V. 53. Die Verweigerung der Aufnahme wird von Lucas mit ὅτι κτλ. motivirt und daher allgemein auf den Nationalhaß zwischen Juden und Samaritern zurückgeführt [4]), welcher, obwohl der gewöhnliche Weg auch für die Pilgercarawanen durch Samarien gieng (Jos. Antt. 20, 6, 1. Vit. 54 vgl. Joh. 4, 4), doch mitunter zum Ausbruche kam (Antt. 20, 6, 1). Die bloße Verweigerung der Gastfreundschaft (Jans., Weiß) kann mit οὐκ ἐδέξαντο nicht gemeint sein. Aber allerdings ist noch weniger die Verweigerung auf die Kenntniß der Messianität Jesu zurückzuführen, weil die Samaritaner einen Messias erwarteten, welcher den Gottesdienst auf dem Berge Garizim herstellen sollte (Mey., Reischl), denn die Jünger hatten ja das Verbot erhalten, den Namen des Messias kund zu thun und den Samaritern zu predigen. Es ist nur dies richtig, daß sie die Reisen zu den Festen in Jerusalem nicht gern sahen (Tol.). τὸ πρόσωπον ἦν πορευόμενος ist Hebraismus (Ex. 33, 15. 2 Sam. 17, 11) = er reiste; Vulg.: euntis. — V. 54 **). ἰδόντες sc. die Zurückkommenden, woraus sie die Abweisung schloßen. Die ἄγγελοι können nicht mit den Jüngern identificirt werden (Euth., Erasm., Jans., Mald.). εἴπωμεν ist Conj. deliber. wie Mt. 20, 32. Mc. 10, 51 (Buttm. 180. 207. Win. 41, 4, 268). πῦρ = Feuer, nicht = Blitz [5]), denn die Sache wird dadurch um nichts natürlicher, der Zusatz ist nach 2 Kön. 1, 10—12 gebildet. Das Verlangen der Zebedäiden athmet alttestamentlichen

---

1) Ἔκρινεν ἀνελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα, οὐκέτι ὧδε κἀκεῖσε περιερχόμενος, οὐδὲ περιοδεύων κώμας καὶ πόλεις· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ἐστήριξε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

2) Ep. ad Algas. 5: obfirmavit faciem suam, ut iret Hierusalem. Obfirmatione enim et fortitudine opus est ad passionem sponte properanti.

*) T. liest nach א*ΓΛ Min. It. Vulg. πόλιν statt κώμην, das zwar aus V. 56 sein könnte, aber doch zu gut bezeugt ist.

3) Cyr.: καταγγέλλοντες αὐτὸν ἐπὶ τῷ καταλῦσαι παρ' αὐτοῖς. Euth.: ὑποδοχήν, δηλονότι, πρὸς καταγωγὴν αὐτοῦ τε καὶ τῶν σὺν αὐτῷ. Buttm. S. 127: κατάλυμα. Theophyl., Hier., Mey., Reischl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Fillion u. A.

4) Hier. l. c.: videntes ergo Samaritani Dominum Hierusalem pergere, i. e., ad hostes suos, quod audierunt a discipulis eius, qui ad parandum hospitium venerant, Judaeum esse cognoscunt, et quasi Judaeum atque alienum et eum, qui ad inimicos pergeret, suscipere noluerunt. Der andere Grund, daß Jesus nicht von den Samaritern aufgenommen werden wollte, damit das Leiden nicht verzögert werde, sei nur nebenbei erwähnt.

**) Αὐτοῦ fehlt אB T., H.; Trg. [ ]. ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν (ACDΔ) ist späterer Zusatz; er fehlt אBLΞ Vulg. Syrcur Arm.

5) Ambr.: et bene praesumunt, quia ad sermonem suum ignis de caelo descenderet, quoniam sunt filii tonitrui. Jans., Lightf.

Geist (Ambr., Beda [1]), Euth., Jans.), wenn man auch nicht auf das Wiedervergeltungsrecht recurriren will (Hier., Reischl u. A.), welches ein gleiches Verhältniß zwischen Vergehen und Strafe festsetzt. Sie hielten die Verweigerung der Aufnahme ihres Meisters für ein schweres Vergehen und verlangten dafür eine exemplarische Strafe. Von einem vorschnellen Entschlusse sind sie nicht zu entschuldigen. Doch dachten sie schwerlich an die Größe der Strafe, welche sie im Affecte verlangten. Für eine sprichwörtliche Redensart (Schegg) liegt kein Beispiel vor. — V. 55 *). Jesus schalt sie, weil, wenn auch ihre Absicht gut war, ihre Gesinnung doch nicht die richtige gewesen ist. Dies führt die Glosse näher aus, indem sie Jesus mit οὐκ οἴδατε κτλ. auf den Geist des neuen Bundes hinweisen läßt, welcher nicht wie der des alten Bundes ein Geist starrer Gerechtigkeit, sondern ein Geist der Barmherzigkeit und Liebe ist (Ambr. [2]), Cyr., Theophyl., Jans., Mald. u. s. w.). Daher erklären Euth., Tol., Schegg, Weiß πνεῦμα vom h. Geiste, der aber dadurch dem Elias nicht abgesprochen sei (1, 17), sondern eine andere Wirkungsweise habe. Nimmt man aber mit der Vulgata den Satz affirmativ, so ist damit gesagt, daß den Jüngern noch viel vom rechten Geiste, von der rechten Tugend abgehe, weil sie aus Rache Feuer herabgerufen hätten (Aug. c. Adam. 17, 5, Beda, Grot., a Lap., Fritzsche, Schegg) [3]). Später, als sie in der Liebe fortgeschritten waren und den h. Geist empfangen hatten, haben sie solche Strafen verhängen dürfen (Apg. 5, 1 ff.), „quia iam sine odoi poterant vindicare.“ Damit ist zwar Elias gerechtfertigt, aber der Stellung Jesu zur alttestamentlichen Institution (vgl. Mt. 5, 21 ff.) zu wenig Rechnung getragen [4]). εἶναί τινος = einem angehören (Mc. 9, 41 S. 306). — V. 56. Und sie giengen in eine andere (ἑτέραν, nicht ἄλλην) Ortschaft, natürlich in eine nichtsamaritanische. Mit Recht schließt Theophylakt (Mey., Schegg) noch aus V. 53, daß Jesus deßhalb gar nicht nach Samarien hineingieng, denn war die Richtung nach Jerusalem der Abweisungsgrund, so galt dieser für ganz Samarien. Ein Ersatz der einen Stadt für die andere (Tol.) ist also nicht angezeigt.

V. 57 **). Πορευομένων αὐτῶν weist allerdings auf ἐπορεύθησαν V. 56 zurück, darf aber schon deßhalb nicht von einem historischen Zusammenhang gedeutet werden, weil der ganze Bericht des Lucas nach V. 51. 54 als Reisebericht erscheint. ἐν τῇ ὁδῷ gehört zu εἶπε; auf dem Wege, während der Reise geschah das Erzählte. Die Erklärung, daß sie noch nicht in der κώμη angekommen waren (Mey., Weiß), geht von der engen Fassung des πορευομένων aus.

---

1) Er geht noch weiter als Ambr.: reprehendit in eis Dominus non exemplum prophetae sancti, sed ignorantiam vindicandi, quae adhuc erat in rudibus, animadvertens eos non amore correptionem, sed odio desiderare vindictam.

*) Der Satz καὶ εἶπεν . . . σῶσαι V. 56 fehlt אABCLΔΞ, der letzte Theil auch in D, so daß nur die Versionen übrig bleiben. Der ganze Zusatz ist zur Ergänzung des matten ἐπετίμησεν αὐτοῖς hinzugefügt, da ein Abirren von ἐπετ. auf καὶ ἐπορ. (Godet) sehr unwahrscheinlich ist.

2) Simul ostenditur nobis in apostolis fuisse merita prophetarum, quando eandem sibi potestatem quam propheta magnus emeruit, impetrandi iure praesumunt . . . Dominus autem . . nec in hos indevote commovetur, ut ostenderet quia non habet ultionis studium perfecta virtus.

3) Vornem. auch in der Frage: nonne perpenditis, quali animo vos sitis? i. e. qualem vos tam atrocia Samaritanis imprecando animum prodatis?

4) Aug. l. c.: et non attendunt et misericordiam et severitatem Dei utriusque testamenti litteris commendari.

**) Statt ἐγένετο δέ (ADΔ) lies καὶ πορ. (אBCLΞ). κύριε fehlt אBDLΞ. Die Stellung des κύριε ist auffallend, doch vergleiche V. 61.

Vgl. 12, 58. Mt. 20, 17. Mc. 8, 27. 9, 33. 10, 32. 52. Die Verbindung mit πορευομένων setzt die Lesart der Rec. voraus (Buttm. 238). Der allgemeine Ausdruck „auf dem Wege" läßt sich auch mit Matthäus vereinigen (Aug.). — V. 58. Wörtlich nach Mt. 8, 20. Der Ausspruch paßt hier gut, weil Jesu eben die Aufnahme verweigert worden ist (Mey., Weiß) und er von Ort zu Ort zieht (Hofm.), hat aber doch einen allgemeinen Charakter. Wer Jesu nachfolgen will, muß gleich ihm auf alles Irdische verzichten. Denn Jesus selbst hat sich freiwillig entäußert. Vgl. die schöne ep. 52 ad Nepot. des Hieronymus und ad Heliod. 60, 6. 8. 10. Ambrosius deutet die vulpes von den Häretikern, welche das Haus der Kirche verlassen haben und ihre Höhlen besitzen, um von dort aus auf Raub und Nachstellung zu sinnen. Die allegorischen Deutungen des Fuchses von der List und des Vogels vom Stolz des Angeredeten (Aug., Ambr., Greg.) seien nur nebenbei erwähnt. — V. 59 *). Nach Matthäus hat sich auch dieser zur Nachfolge angeboten, was an sich wahrscheinlicher ist. Denn die Einladung zur eigentlichen Nachfolge hätte Jesus an einen dazu nicht Geneigten gar nicht ergehen lassen. Das Beispiel vom reichen Jüngling spricht nicht dagegen, weil dort die Einladung eine bedingte ist. Aber Lucas schließt ein vorhergehendes Anerbieten irgend einer Art nicht aus. Daß er wegen ἐν ὁδῷ V. 57 das πρῶτον im Sinne des Matthäus nicht brauchen konnte (Mey., Weiß) und deßhalb durch ἀκολούθει μοι die Situation vollständig änderte, ist unrichtig. Denn auch bei Matthäus ist Jesus im Begriffe, weiter zu reisen, und Lucas selbst setzt hier keinen schnellen Reisemarsch voraus. Insofern hat er allerdings der Erzählung eine andere Wendung gegeben, als Jesus V. 60 von der unmittelbaren Nachfolge ganz absieht. Deßhalb kann aber auch ἀκολούθει μοι nicht im strengen Sinne genommen werden. ἀπελθόντι ist Attraction für ἀπελθόντα [1]). — V. 60. Lucas motivirt mit: du aber geh hin und verkünde das Reich Gottes das scheinbar harte Wort Jesu, indem er die Lossagung von allen irdischen Banden als Pflicht des Predigers im Reiche Gottes darstellt (Tert. adv. Marc. 4, 23). Dieser Zusatz bildet einen guten Uebergang zu der Aussendung der 70 Jünger, mit welcher der Kreis der Apostel überschritten wird. διαγγέλλω = überall verkündigen (Röm. 9, 17. Pass. 1, 631), Apg. 21, 26 = laut verkündigen, wie es Schegg auch hier nimmt. Gegen die erste Erklärung spricht aber die Beschränkung der apostolischen Thätigkeit zu jener Zeit nicht, da Lucas dieselbe überhaupt nicht erwähnt und der Wirkungskreis des neuen Jüngers mit ἀπελθών auf jene Gegend der Heimat beschränkt ist. — V. 61. Lucas fügt noch eine dritte Anerbietung hinzu, in welcher Jesus mit einem allgemeinen Satz die Unverträglichkeit des göttlichen mit dem weltlichen Dienste ein für allemal ausspricht. ἀκολουθήσω σοι erinnert an V. 57, πρῶτον ἐπίτρεψόν μοι an V. 59. ἀποτάσσομαι = Abschied nehmen, entlassen (Mc. 6, 46. Apg. 18, 18. 21. 2 Kor. 2, 13). Die Klassiker gebrauchen dafür stets ἀσπάζεσθαι, dagegen setzen die Späteren ἀποτάσσεσθαι c. Dat. pers. = Abschied nehmen, c. Dat. rei = den Abschied geben, entsagen. In letzterem Sinne hat Lucas das Wort auch 14, 33 (vgl. Jos. Antt. 11, 6, 8. Phil. alleg. 3, 48) und so erklären es hier die Vulgata (renuntiare his, quae), Maldon. [2]), Fr., Luc., a Lap., Reischl, aber

*) Κύριε fehlt nur B*DV Or., Bas., Theodor., T., H., könnte aber doch aus Mt. sein.

1) Buttm. 262. Win. 44, 3, 301. 66, 5, 582. Kühn. 475, 591.

2) Mit unrichtiger Berufung (ebenso a Lap. und noch Mey. und Weiß) auf August. de cons. evv. 2, 23, denn nach den Maurinern ist zu lesen: sequar te Domine,

die meisten Exegeten (Peschittho, Iren., Tert., Aug., Cyr., Bas., Bed., Theophyl., Jans., Tol., Grot. und alle Neueren) nehmen τοῖς als Masculinum, weil zum Verzicht auf die Güter keine Rückkehr nothwendig gewesen wäre. εἰς τὸν οἶκον ist von der Vorstellung der Bewegung aus gesagt (Win. 50, 4, 386 f.). Eine Attraction von ἀποτάσσεσθαι ἐν und ἀπέρχεσθαι εἰς (Mey., Weiß, Buttm. 286) ist nicht nothwendig. — V. 62 *). Jesus gibt den Grund seiner Antwort in einem Sprichwort an, welches zugleich in die Sache selbst übergeht, denn durch εὔθετος τῇ βασιλείᾳ = geschickt für das Reich Gottes ist dieses als der Acker erklärt, in welchem die Hand an den Pflug gelegt wird. Der Sinn ist: man kann nicht zwei Herren dienen, sondern muß mit ganzer Entschiedenheit, mit Leib und Seele sich dem einmal ergriffenen Berufe widmen. Dies geht dem Zusammenhange nach in erster Linie auf den apostolischen Beruf (Mald., Mey., Schegg, Weiß), gilt aber auch allgemein für den Christenberuf (Greg., Bed., Euth., Theophyl., Jans., Mald., Grot. und die Späteren). Nur wer ihn ganz zu seiner Lebensaufgabe macht, kann das Himmelreich erwerben. Der Wechsel zwischen dem Aorist ἐπιβαλών und dem Präsens βλέπων zeigt das Einmalige und Bleibende. βλέπειν εἰς τὰ ὀπίσω (Gen. 19, 26. Phil. 3, 14) = nach rückwärts schauen, d. h. mit seinem Sinn an dem früheren Leben hängen bleiben [1]). Die Pflüge der Hebräer waren in der Regel nieder (Plin.: Syria tenui sulco arat) und erforderten deßhalb größere Sorgfalt, wenn die Furchen gerade und das Ackerfeld recht umgeackert werden sollten [2]).

§ 41.

Die Aussendung und Rückkehr der 70 Jünger.

10, 1—24.

Lucas berichtet allein von einem weiteren Jüngerkreis, den Jesus auserwählte und mit einer Instructionsrede, welche jener an die Apostel in Vielem gleicht, alsbald vor sich her sandte. Mit letzterer Bemerkung knüpft Lucas an das Vorhergehende an. Jesus ist im Begriffe, die Reise nach Jerusalem anzutreten, oder der Entschluß hiefür steht wenigstens fest. Diese Reise kann aber nicht eine einfache Wanderung nach Jerusalem sein, sondern Lucas hat Ereignisse und Reden aus einem längeren Wanderleben zusammengestellt. Die Zeit der Aussendung der 70 Jünger fällt also gegen das Ende der galiläischen Wirksamkeit, und der Aussendungsort ist Galiläa, nicht Judäa, beziehungsweise Jerusalem (Mald., Tol., Fr. Luc. u. A.). Sie bedeutet eine Erweiterung des christlichen Kreises über das Apostelcollegium hinaus, dessen Unterweisungen zuvor einen relativen Abschluß erhalten hatten. Die Stellung der Jünger zu den Aposteln läßt sich aus dem Texte nicht klar herausfinden, aber daß dieselbe

---

sed primum permitte mihi renuntiare his qui domi sunt. Auch Serm. 7 de verb. Dom. sagt er: ut nuntiem meis, ne forte (quod fieri solet) quaerant me.

*) Der Aor. ἐπιβαλών ist beizubehalten gegen ἐπιβάλλων (ADL), ebenso αὐτοῦ nach χεῖρα (ℵACDLΔΞ T.; Tg. [ ]). Für εἰς τὴν βασιλείαν (ACDΔ) lies τῇ βασιλείᾳ (ℵaBLΞ).

1) Euth.: τουτέστι, οὐδεὶς τὸν νοῦν ἔτι ἔχων εἰς τὰ βιωτικά, ἐπιτήδειός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Theophyl.: βλέπων πάλιν εἰς τὸν κόσμον. Vgl. das pythagoräische: εἰς τὸ ἱερὸν ἀπερχόμενος μὴ ἐπιστρέφου.

2) Plin. h. n. 18, 29: arator, nisi incurvus, praevaricabitur.

eine inferiore war, deutet doch der V. 1 genannte präparatorische Zweck der Aussendung an. Die Aufnahme durch unseren Evangelisten allein kann ihren Grund nur im universellen [1]), paulinischen Interesse desselben haben. Denn ob die Zahl 70 an die 70 Heidenvölker erinnert und ob diese schon damals in der jüdischen Vorstellung eine Rolle spielten, ist von untergeordnetem Interesse gegenüber der Thatsache, daß Lucas allein diese zahlreichen neuen Gehilfen für die Ausbreitung des Evangeliums nennt und für sie die längere Unterweisung aufbewahrt hat. Gegen die Vermuthung einer tendenziösen Erfindung der Erzählung sollte ihn schon der einfache historische Stil schützen, der die neue Sache ohne Motivirung oder Ausdeutung einführt und nur mit dem zweifelhaften καί vor ἑτέρους den vergleichenden Gesichtspunkt erkennen läßt. Sicher wollte also Lucas hier ein Factum erzählen. Welches aber seine Quelle oder sein Gewährsmann dafür war, läßt sich natürlich kaum vermuthen, weil er selbst eine Pluralität von Quellen für sein Evangelium angibt und hier gerade der ihm eigenthümliche Abschnitt beginnt. Die Logia können wegen der Rede wohl in Anspruch genommen werden (Holtzm., Weizs., Weiß, Simons u. A.), aber doch reichen sie, wie V. 13—15 zeigen, unmittelbar nicht einmal aus. Denn auch die Erinnerung an Mt. 11, 20—24 hätte zu dieser Verbindung nicht veranlassen können, da diese Stelle doch ziemlich von der Aussendungsrede entfernt und durch die Rede über den Täufer motivirt ist. Diese Rede kann doch nicht bloß deßhalb losgetrennt sein, weil sie nicht erst in dieser späten Zeit gebracht werden konnte (Weizs.), denn man müßte diesen Grundsatz auch für andere Theile des Reiseberichts geltend machen. Lucas verbindet die Weherufe mit der Rede, weil ihn die voraussichtliche Aufnahme der Jünger nach 9, 53 ff. auf die Strafe für den Unglauben der Juden führte. Der Gegensatz zu den Weisen und Verständigen (Mt. 11, 25 ff.) fiel damit von selbst weg. Während die Instructionsrede für die Apostel den Zweck der Mission betont, geht hier die Anweisung mehr auf die Art der Reise (10, 4. 7). V. 3 wird die Aussendung, V. 4 die Ausrüstung, V. 5—9 das Verhalten bei günstiger, V. 10. 11 bei ungünstiger Aufnahme, V. 12—15 die Strafe besprochen.

V. 1 *). Μετὰ ταῦτα = nach diesem vgl. 5, 27. Es bezieht sich weder auf 9, 57—62 (Wetst., Mey., Reischl, Weiß, Hofm.), noch auf 9, 51—62 (J. Grimm), noch auf eine ausgefallene Reise nach Jerusalem (Joh. 7, 1 ff. Mald., Jans., Fr. Luc. u. A.), sondern ist in seiner Unbestimmtheit zu lassen (Aug., Tol., Schegg u. A.). ἀναδείκνυμι = aufstellen, bestellen (2 Macc. 10, 11. 14, 12. 26), oder = als ernannt verkündigen, renuntiare (Mey., Weiß, W. Grimm). In unserem Falle trifft beides zusammen. Das Verbum im N. T. nur hier, ἀνάδειξις 1, 80. καί (s. krit. Anm.) weist nicht auf 9, 52 (Schleierm., Mey., Weiß), sondern auf die Aussendung der Apostel zurück (9, 1 ff.). ἑβδο-

---

1) Cyr.: καὶ ἐπειδὴ πολλή τις ἔμελλεν ἔσεσθαι τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων ἡ πληθύς, ἐσαγηνεύετο γὰρ οὐ μόνον ὁ Ἰσραήλ, ἀλλὰ γὰρ καὶ αἱ τῶν ἐθνῶν ἀγέλαι· διὰ τοῦτο ἀνεδείχθησαν παρὰ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πρὸς τοῖς δύο καὶ δέκα καὶ ἕτεροι ἑβδομήκοντα.

*) Καί vor ἑτέρους fehlt BLΞ Cop. Syr^{sch} Aeth., H.; Trg. [ ]. Es könnte wegen der Beziehung auf die Apostel ergänzt worden sein. Statt ἑβδομήκοντα (ℵACLΔΞ Go. Cop. Syr. Aeth. Ir., Tert., Eus., Cyr., Basil., Ambr., T., Tg.) lesen BDMR codd. It. Vulg. Syr^{cur} Arm. Just., Epiph., Recogn., Aug. ἑβδ. δύο, H. [ ]. Die Reduction auf die runde Zahl (Mald., Tol., Weiß) ist allerdings wahrscheinlicher als die Ergänzung nach 6 × 12 (Mey., Bisp.). Beide Lesarten erklären sich aus den 70 Aeltesten Israels (Num. 11, 16. 25), die zu 72 ergänzt wurden (Lightf. p. 768). Vgl. die 72 Interpreten Jos. Antt. 12, 2, 5.

μήκοντα ist Apposition zu ἑτέρους; auch andere, nemlich 70. Vgl. 23, 32. In der Zahl folgte Jesus wie bei der Apostelwahl alttestamentlichen Vorbildern (Num. 16, 25. Cyr.). Bei den 70 Palmen (Ex. 15, 27. Num. 33, 9. Hier. [1]), Cyr., Euth., Theophyl.) stimmt bloß die Zahl, bei den 70 Heidenvölkern Gen. c. 10 (Olsh., de W., Bl., God., Reischl, Bisp. u. A.) ist die Zahl gar nicht genannt. Die 70 Völker und Sprachen kommen erst im Talmud vor. Die Zahl 70 war überhaupt eine heilige und Lieblingszahl (Gen. 46, 27. Ex. 1, 5. Deut. 10, 22). πρὸ προσώπου αὐτοῦ = vor seinem Angesicht ist nach 9, 51 zu erklären. ἀνὰ δύο = zu zweit (7, 19. 19, 29. Mc. 6, 7). Die Begleitung durch einen Zweiten für alle Eventualitäten auf der Reise wird schon im A. T. empfohlen (Eccl. 4, 10. Spr. 18, 19). Allegorisch deuten Augustinus (Quaest. ev. 2, 14) und Gregorius (H. 17, 1) die Zahl von den beiden Geboten der Liebe und der Nothwendigkeit wenigstens zweier Personen für die Liebe. Die Zahl 72 = 3 × 24 (horae diei Joh. 11, 9) bezieht Aug. auf die Trinität. οὗ = wohin ist eine Verwechslung des Adverbiums des Orts, die auch bei den Griechen vorkommt [2]). — V. 2 *). Vgl. Mt. 9, 37. Ob der Ausspruch hier besser passe (Bl., God., Weiß), oder zweimal gesprochen worden sei (Euth., Tol., Mey. u. A.) hängt von der Erklärung ab. Ist nicht eine reiche, ausgiebige Ernte (Mald., Tol., Fr. Luc., Reischl u. A.) [3]), sondern wie bei Matthäus eine magere, mühevolle (Schegg) gemeint, so ist der Ausspruch bei Matthäus besser am Platze. Dieser verlegt ihn mitten in die Missionsthätigkeit hinein, hier ist dieselbe im Wesentlichen ihrem Ende nahe. Die folgende Unterweisung berücksichtigt dieselbe zwar, ist aber eher eine Reisevorschrift. ὀλίγοι im Blick auf die Apostel. Der Herr der Ernte ist der Vater.

V. 3 **). Ὑπάγετε = gehet hin ist nach V. 1 allgemein. Mt. 10, 5. 6 war hier nicht am Platz. Zu ἰδοὺ ἀπ. s. Mt. 10, 16 S. 293. Weil zu dieser Zeit den Jüngern keine solche Gefahren drohten, will Weiß ἄρνας von den Widdern erklären, welche der Herde vorangehen, so daß die Jünger als die wahren Leiter des Volkes im Gegensatz zu den Volksverführern (λύκοι Mt. 7, 15) erscheinen. Aber die Abweisung der Samaritaner und die Leidensweissagungen des Herrn haben doch bereits auf nahe bevorstehende Gefahren hingewiesen. Sodann ist nicht zu vergessen, daß diese Reden auch für die spätere Zukunft gelten. ἀρήν (ungebr. Nom.) heißt wohl männliches Schaf, Widder, aber doch besonders junges Schaf ohne Rücksicht auf das Geschlecht [4]). Im N. T. nur hier (Gen. 30, 32. Ex. 23, 10 u. A.). — V. 4 ***). Mit μὴ βαστάζετε ist

1) Ad Fabiol. Man. 6: iuxta has aquas LXX creverunt palmae, quos et ipsos secundi ordinis intellegimus praeceptores, Luca evangelista testante, duodecim fuisse apostolos et LXX discipulos minoris gradus.

2) Buttm. 62. 92. Win. 54, 7, 436 f. Kühn. 447, 473.

*) Statt οὖν (AΔ) lies δέ (ℵBCDLΞ) und statt ἐκβάλλῃ (Min.) lies ἐκβάλῃ.

3) Beda: messis multa populorum significat multitudinem. Euth.: ἐκεῖ μὲν (Ματθ.) θερισμὸν πολὺν ἔλεγε τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πιστεῦσαι μέλλοντας· ἐνταῦθα δὲ τοὺς ἐξ ἐθνῶν. Dagegen beziehen Aug. serm. 42, Tol. u. A. die messis auf die Juden, weil bei den Heiden noch nicht gesäet worden sei. Dies ist dem Wortlaute nach richtig, aber doch eine Mißkennung des bildlichen Ausdrucks und der prophetischen Rede, weßhalb auch alsbald Modificationen angebracht werden. Greg. macht davon die Anwendung H. 17, 3: ecce mundus est sacerdotibus plenus, sed tamen in messe Dei rarus valde reperitur operator; quia officium quidem sacerdotale suscipimus, sed opus officii non implemus.

**) Ἐγώ fehlt ℵAB.

4) Euth.: δώδεκα μὲν πρόβατα ἐκάλεσεν ὡς τελειοτέρους· τοὺς ἑβδομήκοντα δὲ ἄρνας.

***) Βαλάντιον hat nur spätere Majsk. für sich, lies βαλλ. und statt μηδέ lies μή (ℵBDLΞ).

ausdrücklich das Mitnehmen von Reiseeffecten, nicht der nöthigen Kleidungsstücke untersagt. Es könnte daher die Basis von Mt. 10, 9. 10. Mc. 6, 8. 9. Lc. 9, 3 (Weiß), aber auch eine Erklärung davon sein. Nur der Ueberfluß, nicht das Nöthige wird verboten. Lc. 22, 35 weist auf unsere Stelle zurück. Daraus geht hervor, daß Lucas die Reden an die 70 und an die Zwölfe nicht streng auseinanderhält. βαλλάντιον (gew. βαλάντιον) = Geldbeutel (12, 33. 22, 35). Der Wechsel des negativen Imperativ Präsentis mit dem stellvertretenden Conjunctiv Aoristi ist gut griechisch [1]). Ersterer zeigt das Dauernde, letzterer das Vorübergehende und Mildere an. „Wird aber das Verbot in der milderen Form durch den Konjunktiv gleichsam als Bitte an Einen gerichtet, so kommt es bloß auf die Handlung selbst an, indem es seinem Willen überlassen wird, ob er das Verbot ausführe oder nicht" (Kühn.). Damit scheint mir die Schwierigkeit dieses Verbotes beseitigt zu sein. Denn die Begrüßung ist nur zeitweilig nach eigenem Ermessen zu unterlassen, sofern es die Eile ihres Dienstes mit sich bringt (Ambr. [2]), Aug., Greg., Euth., Theophyl., de W., Mey., Bl., Schegg), ob nun die Begrüßungen (confabulationes Ambr.) und Umarmungen lang (Bl., Mey., Fillion) oder kurz gewesen seien. In letzterem Falle ist das Abziehen der Aufmerksamkeit besonders betont (2 Kön. 4, 29) [3]). Von einem Besuch (Reischl) oder Freundschaftmachen (Sepp, Hofm.) oder Gunstsuchen (Olsh., Cruſ.) kann wegen κατὰ τὴν ὁδόν keine Rede sein. ἀσπάζεσθαι könnte wegen εἰρήνη V. 5 nach Mt. 10, 12 von der Heilsanbietung (Lightf., Weiß) gedeutet werden, aber der Gegensatz von ὁδός und οἰκία verlangt doch eine strengere Unterscheidung zwischen ἀσπ. und εἰρ.

V. 5 *). Εἰς ἣν δ'ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν = in welches Haus ihr etwa eingetreten sein möget (Win. 42, 3, 288). Dies ist aber nicht das „erste beste Haus" im Unterschied von Mt. 10, 11 (Mey., Weiß), sondern überhaupt das Haus, in welches sie eintreten. εἰρήνη ist der apostolische Segensspruch (Mt. S. 291). — V. 6 **). υἱός εἰρήνης = ein Sohn des Friedens. Da die hebräische Umschreibung mit υἱός gewöhnlich die Angehörigkeit ausdrückt [4]), so ist man auch hier auf diese Erklärung angewiesen (Schegg). Die Söhne des Friedens sind also diejenigen, welche Frieden haben, d. h. den Frieden, welchen überhaupt das A. T. bieten konnte [5]). Dieser sollte durch die Jünger auf einen andern Grund — die Gnade und Versöhnung — gestellt und dadurch zu einem wahren Frieden gemacht werden, so daß Frieden haben und erhalten einander nicht ausschließen (8, 18). An die Prädestination (Aug. de corr. et gr. 15, 46. Greg. H. 17) ist aber doch nicht zu denken. Die gewöhnliche Erklärung: einer der das

---

1) Buttm. 182. Win. 56, 1, 466 f. Kühn. 397, 202.

2) Pulcra est salutatio, sed pulcrior matura executio divinorum quae per moram saepe traxit offensam. Ideo autem et honesta prohibentur, ne solemnis gratia obrepat officii, et impediat ministerium, cuius mora culpa sit.

3) Auch bei den Juden bestand der Gebrauch, daß die Betenden oder Meditirenden unterwegs nicht grüßten (Schöttg.), oder Trauernde und Fastende den Gruß unterließen (Lightf.).

*) Statt οἰκίαν εἰσέρχησθε (AΔ) lies εἰσέλθητε οἰκίαν (ℵBCDLΞ).

**) Μέν nach ἐάν ist aus Mt. Für ἐπαναπαύσεται lesen ℵB* T., H. ἐπαναπαήσεται. Vgl. Apok. 14, 13: ἀναπαήσονται, aus der Vulgärsprache (Buttm. 57).

4) Υἱοὶ τοῦ αἰῶνος 16, 8. 20, 34, τῆς ἀπειθείας = ἀπειθεῖς Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6 (Ps. 88, 23. 1 Macc. 2, 47), τοῦ φωτός Lc. 16, 8. Joh. 12, 36, τῆς ἀπωλείας Joh. 17, 12. 2 Theſſ. 2, 3.

5) Euth.: υἱος δὲ εἰρήνης, ὁ εἰρηνικός. Tol.: Dei cultor, non contentiosus, sed veritatis amator et suae salutis cupidus.

Heil zu empfangen geeignet oder würdig ist (Fr. Luc., Mey., Weiß, Hofm. u. A.), ist nach Mt. 10, 13 gebildet (vgl. Mt. 23, 15. 1 Sam. 20, 31. 2 Sam. 12, 5. Deut. 25, 2). ἐπαναπαύομαι = ruhen auf etwas (Röm. 2, 17). εἰ δὲ μήγε s. 5, 36, nach affirmativen Sätzen noch 13, 9. Mt. 6, 1. S. 206. Hier ist ἐκεῖ ἐστιν υἱὸς εἰρήνης zu ergänzen. Mt. 10, 13: ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία. ἀνακάμψει = wird zurückkehren, Mt. ἐπιστραφήτω. Zur Erklärung s. Mt. S. 292. Auch hier deutet Beda den zurückkehrenden Frieden von der Belohnung des Predigers (Tol., Hofm.). — V. 7 *). ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ ist zwar nicht = in demselben Hause (Vulg., Bl., Weizs., Reischl, Bisp.), was ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ voraussetzte, aber auch nicht = in dem Hause selbst (Mey., Weiß), da kein Gegensatz zu den Bewohnern intendirt sein kann, sondern αὐτός steht ohne Nachdruck = eben, gerade: gerade in diesem Hause, sc. welches euch aufgenommen hat, bleibet (Schegg, W. Grimm, Hofm.). So steht bei Lucas häufig ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (2, 38. 10, 21. 12, 12 u. A.). μένετε im Gegensatz zu μεταβαίνετε. Als Grund wird angegeben, daß sie nicht befürchten dürfen, beschwerlich zu fallen, denn sie haben ein Recht dazu. τὰ παρ' αὐτῶν = das Ihrige, wobei durch die Präposition noch das Darbieten von Seiten der Bewohner kenntlich gemacht ist (Win. 47, 342). ἄξιος κτλ. dient zur Begründung für die Anweisung, ohne alles Bedenken das Dargereichte anzunehmen. Der Arbeiter hat einen Anspruch darauf. Derselbe Ausspruch findet sich 1 Tim. 5, 18 und der gleiche Gedanke 1 Kor. 9, 14. Deßhalb schreibt Lucas μισθοῦ für τροφῆς (Mt. 10, 10). Form und Stellung sind bei Matthäus, der auf die Sorge Gottes für die Seinigen hinweist, ursprünglicher. Der hier genannte Lohn ist natürlich nicht der einzige, sondern derjenige, welcher für die reisenden Prediger zuerst in Betracht kommt (Greg., Beda, Tol.). Das Verbot, von Haus zu Haus zu ziehen, ist hier um so besser angebracht, als der einzige annehmbare Grund, nicht lästig fallen zu wollen, schon beseitigt ist. Diese vorausgehende Begründung beweist auch, daß der Verdacht der Ungenügsamkeit, nicht das Zeichen der Unsicherheit, Aengstlichkeit und des Mißtrauens (Spr. 26, 8. Sir. 11, 23 Schegg), dem Verbote zu Grunde liegt (Tit. s. Mt. S. 291. Tol. vereinigt beides). — V. 8. Jesus geht von den einzelnen Häusern zum ganzen Ort über. καὶ δέχωνται steht als ob ἐάν vorausgegangen wäre (Buttm. 328. Win. 63, 1, 538). Dem entspricht auch der (anakoluthische) Nachsatz ἐσθίετε. Die Construction ist gut griechisch (Krüg. 60, 6. Kühn. 561, 936). τὰ παρατιθέμενα ist allgemeiner als τὰ παρ' αὐτῶν V. 7, aber dennoch kann nur gesagt sein, sie sollen annehmen, was ihnen geboten wird [1]). Eine Beziehung auf die Speisegesetze (Tendenzkritik; auch Sylveira, Nat. Alex., Weizs., Sepp, Schegg, Resch, Fillion) ist unwahrscheinlich. 1 Kor. 10, 27 heißt es πᾶν τὸ παρατιθέμενον, dessen Bedeutung aus dem Zusammenhange erhellt. — V. 9. αὐτοῖς geht auf die Bewohner (δέχωνται V. 8). ἐπί bei ἐγγίζειν nur hier und Ps. 27, 2. 1 Macc. 5, 40. — V. 10 **). Der Aorist εἰσέλθητε gegenüber εἰσέρχησθε V. 8 könnte dadurch veranlaßt sein, daß die Ungastlichkeit einer Stadt erst nach wiederholten Versuchen, Aufnahme zu finden, sich herausstellt, während die gastliche Auf-

---

*) Statt ἐσθίοντες lies ἔσθοντες (BD), vgl. Mc. 1, 6 S. 71. ἐστίν nach αὐτοῦ fehlt ℵBDLΞ.

1) Ambr.: cibo potuque oblato oportere nos esse contentos. Theophyl., Tol. Fr. Luc.

**) Auch hier ist εἰσέλθητε (ℵBCDLΞ) für εἰσέρχησθε (V. 8) zu lesen.

nahme sich sogleich beim Hineingehen zeigt (Mey., Weiß), doch ist auch dieses nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen. Es scheint vielmehr, daß der Aorist mit Beziehung auf ἐξελθόντες εἴπατε gesetzt ist. εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς = auf die Straßen derselben im Gegensatz zu den Häusern, in welchen sie Aufnahme gesucht hatten. — V. 11 *). Die Form des Ausspruches ist von der 9, 5. Mt. 10, 14. Mc. 6, 11 verschieden. Matthäus brauchte keine Erklärung, da seinen Lesern die Symbolik der Handlung bekannt war (Mt. S. 292). Indem Marcus und Lucas auf das Zeugniß hinweisen, wollen sie das Symbol als Androhung der Strafe erklären (vgl. Apg. 13, 51). An unserer Stelle reicht aber diese Deutung nicht aus, denn mit καί, das 9, 5 kritisch verdächtig ist, wird schon darauf hingewiesen, daß sie gar nichts von ihnen wollen, selbst den Staub von den Füßen ihnen zurücklassen. Mit ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν wird dieser Staub als ein von ihrem Territorium stammender bezeichnet. Der Gedanke enthält also die vollständige Lossagung von denselben, deren Folge ihr Ausschluß aus dem messianischen Reich ist, dessen Predigt sie verschmäht haben. Letzteren Punkt betont der Satz πλὴν κτλ., weßhalb schon exegetisch ἐφ' ὑμᾶς nicht haltbar ist. Wir haben also die Form für die Heidenkatechese (Schegg) oder wegen 9, 5 für die paulinische Predigt. Die alten Exegeten unterscheiden gewöhnlich nicht, legen aber ihrer Erklärung des Matthäus den Sinn des Lucas unter. ἀπομάσσω = abwischen, abstreifen, abschütteln, nur hier im N. T. — V. 12. ἡ ἡμέρα ἐκείνη s. 6, 23. V. 14: ἐν τῇ κρίσει wie auch Mt. 10, 15 ἡμέρα κρίσεως hat. Der Grund der schweren Strafe ist nicht die größere Sünde des bewußten Unglaubens (Schegg), sondern das größere Maß von Erkenntniß und Gnade, durch welche die Sünde hätte vermieden werden können (Joh. 15, 22). Ungläubig sind beide, aber die einen hatten eine höhere Offenbarung als die anderen [1]).

V. 13 **). Matthäus erzählt diese Wehe im Rückblick über die bisherige Wirksamkeit 11, 20 ff., zur Zeit als die Scheidung zwischen Jüngern und Volk sich als unvermeidlich herausstellte. Lucas hat sie nicht etwa in dieser Verbindung mit der Instructionsrede in der Quelle gefunden und daraus zugleich geschlossen, daß alles Folgende der außergaliläischen Wirksamkeit Jesu angehöre (Weiß), sondern sie sind hierher gestellt, um den Gedanken, daß es den Heiden am jüngsten Gerichte besser gehen werde als den verstockten Juden (Röm. 2, 26. 27), zu betonen. Bei Matthäus stehen sich mehr Jünger und Juden, hier Heiden und Juden gegenüber. In letzterem Sinne sind die Wehe hier gut angebracht (Tol.). Die Aussendung der 70 Jünger zeigt ja, daß die Juden trotz aller Gnade und Langmuth das Heil von sich gewiesen haben. Wenn sie den Herrn so behandelt haben, wie viel schlechter wird es erst seinen Jüngern ergehen. Hier steht sicher die Strafe im Verhältniß zur Gnade (Schegg). Aber es ist auch im Vorhergehenden nicht anders, nur sind neben dem Reiche Gottes die Wunder nicht genannt. Zu Χοραζείν und Βηθσαϊδά s. Mt. S. 313. 562. Mc. S. 238, zu Tyrus und Sidon Mt. S. 313. καθήμενοι geht auf die

*) Nach ὑμῶν ist εἰς τοὺς πόδας zu ergänzen (ℵBD It.; ACLΞ Syr. εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν). ἐφ' ὑμᾶς nach ἤγγικεν (ACΔ) ist aus V. 9.

1) Beda: sed nulli apud illos tales hospites, quales apud Judaeos prophetae, quales apostoli reperti sunt . . Atque ideo, cui multum datum est, multum quaeretur ab eo (Luc. 12, 48) potentesque potenter tormenta patientur (Sap. c. 6). Euth., Theophyl., Jans., Tol., Fr. Luc. u. A.

**) Statt Χοραζίν lies Χοραζείν (ℵABCLΔΞ), für ἐγένοντο lies ἐγενήθησαν (ℵBDLΞ) und für καθήμεναι lies καθήμενοι (ℵABCLΞ).

Bewohner (Buttm. 114. Win. 58, 4, 481). — V. 15 *). Jedenfalls wird hier Kapharnaum dasselbe Schicksal mit Chorazin und Bethsaida wegen der gleichen Schuld vorausgesagt. Daraus folgt, daß unter dem Erhöhtwerden die Thätigkeit Jesu daselbst, unter dem Hinabgestoßenwerden die ewige Strafe zu verstehen ist. Dafür würde nun allerdings die Recepta besser passen. Da aber Kapharnaum viel mehr bevorzugt war, so ist die affectvolle Frage doch am Platz. Wirst du erhöht werden bis zum Himmel? d. h. wirst du fort und fort die Gnadenerweisungen zu hoffen haben? Die Theilnahme an der messianischen Glorie (Schegg) ist eine Folgerung, die nicht im Zusammenhange liegt, der nur vom Verhalten gegen Jesus und von der dadurch verwirkten Strafe handelt. — V. 16. Die Rede schließt mit einem Hinweis auf die Vollmacht, in welcher die Jünger predigen (Mt. 10, 40—42). Lucas faßt sich kürzer, setzt für „aufnehmen" hören und hebt mit ἀθετεῖ τὸν ἀπ. με die große Verantwortung derer hervor, welche seine Jünger verwerfen (Euth.). Matthäus hat die andere Seite, die Belohnung, welche der Aufnahme zugesichert ist, in den Vordergrund gestellt. Beim Hören mußte dieselbe wegfallen.

V. 17. Ob die 70 Jünger gleichzeitig (Weiß) oder nacheinander (Mey.) zurückkehrten, läßt sich aus dem Texte nicht entnehmen, denn im Referat konnte beides durch den allgemeinen Ausdruck ὑπέστρεψαν ἑβδ. gegeben werden. Das allmähliche Zurückkommen entspricht V. 1 und der Sachlage besser. Die Freude ist durch den zweiten Satz erklärt. καί zeigt an, daß sie entweder das Teufelaustreiben weit höher taxirten als das Krankenheilen oder wider Erwarten die Teufel austreiben konnten, obwohl sie vom Herrn keine besondere Vollmacht bekommen hatten (Jans., Sylveira, Fr. Luc., Beng., Mey., Reischl, Bisp. u. A.). Daß Jesus wie den Aposteln, so auch den 70 die Gewalt über die Dämonen verliehen haben müsse, wenn es auch Lucas nicht erwähne (Mald. [1]), Schegg), ist unrichtig, da sich beide nicht gleichstehen. Gerade wegen der Aehnlichkeit unserer Rede mit der Instructionsrede an die Apostel darf man nicht die eine nach der andern erklären. Man müßte denn mit der neueren Kritik (Ew., Holtzm., Weiß) annehmen, daß Lucas die Rede an die Zwölfe auf die 70 übertragen habe. ἐν τῷ ὀνόματι nicht = kraft der uns übertragenen Vollmacht, kraft deines Auftrages (Schegg), sondern = auf deinen Namen hin, auf das Aussprechen deines Namens (9, 47). Die Alten finden in der naiven Freude der Jünger eine gewisse Unvollkommenheit (Hier., Greg., Cyr., Beda, Jans. u. A.), die aber dadurch wieder aufgewogen wird, daß sie alles auf den Namen Jesu zurückführen (Beda, Theophyl., Jans., Mald., Tol.). — V. 18. Das Imperfect ἐθεώρουν bezeichnet eine Gleichzeitigkeit mit dem von den Jüngern eben Erzählten. Jesus schaute (erkannte), wie zu der Zeit als die Jünger die Dämonen austrieben, der Satan wie ein Blitz vom Himmel fiel (de W., Bl., Schegg, God., Weiß). Die Thätigkeit der Jünger war eine Ueberwindung der Macht des

---

*) Auch hier ist nach ℵBDLΞ μή . . . ὑψωθήσῃ für ἡ . . ὑψωθεῖσα (ACΔ) zu lesen. Freilich ist aus ΥΨΩΘΗΣΗ = ὑψώθης ἡ leichter ὑψωθήσῃ geworden, dies als Frage mit der Antwort ἕως . . καταβιβασθήσῃ gefaßt und deßhalb μή vorgesetzt worden, als aus ἡ ὑψωθεῖσα ein μὴ ὑψωθήσῃ wegen des vorangehenden μή (Hofm.), aber dies verliert an Wahrscheinlichkeit, wenn wirklich die Lesart der ältesten Zeugen schlechterdings unpassend ist. Der Artikel vor οὐρανοῦ fehlt ℵB*CD T., H. H. liest mit BD Syrcur Aeth. καταβήσῃ statt καταβιβασθήσῃ.

1) Nec enim magis constat dedisse illis Christum potestatem alia faciendi miracula, quam daemones liciendi: neutrum enim narrat evangelistad wird schon durch V. 9: καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς widerlegt.

Satans auf der Erde. Indem aber Jesus dieses den die Heidenapostel repräsentirenden Jüngern sagt, weissagt er den Erfolg der Predigt unter den Heiden, den Sturz des Götzenthums (1 Kor. 2, 6). ὡς ἀστραπήν = wie ein Blitz veranschaulicht den nachdrücklichen, entschiedenen, unaufhaltsamen Sturz (Schegg, Weiß), nicht die Schnelligkeit (Bl., Mey., Reischl, Bisp., Hofm.). Die Herrschaft und Furcht einflößende Macht des Teufels (Tol.) kann doch unmöglich durch ἀστρ. angedeutet sein. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist mit ἀστραπήν zu verbinden (Basil., Grot., Schegg u. A.), denn hiefür spricht die allgemeine biblische Anschauung (17, 24. Apok. 4, 5) und das Bild selbst. Mit πεσόντα verbunden könnte es nur vom Engelsturz gedeutet werden, da der Satan nicht im Himmel wohnt (Eph. 2, 2. 6, 12 in der Atmosphäre, Aug., Hier., Bas. u. A.), oder müßte metaphorisch von der großen Macht des Satans erklärt werden (Weiß). Der Aorist πεσόντα bezieht sich nicht auf das Gefallensein, wofür das Perfect erforderlich wäre, sondern auf das mit ἐθεώρουν gleichzeitige Ereigniß. Jesus schaute die Besiegung des Teufels durch seine Jünger so lebhaft, daß es ihm vorkam, als ob er den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sehe.

Diese, dem Texte und Zusammenhange entsprechende Erklärung ist den alten Exegeten unbekannt. Die Väter erklären vielmehr unsere Stelle vom Engelsturz [1]), indem sie zugleich V. 17 von einer Ueberhebung der Jünger deuten, vor welcher Jesus mit dem Hinweis auf den Engelsturz warnen wollte. Mit der anderen Erklärung des V. 17 fällt auch diese Deutung des V. 18, obwohl Neuere beides vereinigen wollen (Reischl, Hofm. u. A.). Nur Titus und Theophylakt haben eine andere Verbindung. Sie nehmen an, daß durch V. 18 die Verwunderung der Jünger über das Teufelaustreiben als unberechtigt getadelt werde. Wenn der Satan gestürzt worden sei, so können seine Diener nichts ausrichten [2]). Aber auch dies ist unrichtig, weil mit dem Engelsturz erst die Herrschaft des Teufels auf der Erde begann. Deßhalb beziehen andere Exegeten (Cyr. [3]), Bas., Greg. Naz., Euth., Jans., Mald.) diesen Satansturz auf die Menschwerdung. Allein dann müßte das Perfect stehen und die Macht des Satans müßte nicht bloß überwunden, sondern auch vernichtet sein. Er ist hinausgeworfen (Joh. 12, 31. Apok. 12, 9), aber seine Herrschaft auf Erden geht erst mit dem letzten Gerichte zu Ende (1 Kor. 15, 24 f.) [4]).

V. 19 *). Anknüpfend an die Erzählung der Jünger beruhigt Jesus die Seinigen, damit sie den Teufel nicht fürchten. Denn Jesus hat ihnen die Macht

---

1) Orig. de princ. 1, 5. Ambr. de fuga saeculi 7, 40. Chrys. de paen. H. 10. Hier. adv. Jovin. 2. Jes. 14, 12. Pseudoign. ad Phil. 10, 1. Greg. Mor. 20, 4, 13. 23, 6, 13. Tit. Cat. Cr., 2, 85. Beda, Theophyl., Tolet, Stier.

2) Τοῦτο δηλοῖ, ὅτι εἰ ὁ ἄρχων αὐτῶν κατέπεσεν, οἱ δοῦλοι τί προσδοκῶσι δύνασθαι δρᾶσαι· λέγει δὲ ἑωρακέναι, ἐπειδὴ ἄλλος οὐ δύναται ἰδεῖν· ὡς ἀστραπὴν δὲ εἶπεν, ὅτι λαμπρὸς ἦν τὴν φύσιν, εἰ καὶ σκοτοειδὴς γέγονε τὴν προαίρεσιν.

3) Δηλοῖ τὸ ἐξ ὕψους εἰς γῆν κατενηχθέναι, ἐκ δόξης εἰς ἀτιμίαν, ἐξ ἰσχύος πολλῆς εἰς ἐσχάτην ἀσθένειαν. Πρὸ μὲν γὰρ τῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ κατεκράτησε τῆς ὑπ' οὐρανόν, τότε δὲ πέπτωκεν ὡς ἀστραπή.

4) An ein Herabstürzen des Satans, um sein gefährdetes Reich zu vertheidigen und die außerjüdische Verbreitung des Christenthums zu unterdrücken (Hilg., Einl. S. 562), oder an die rabbinische Vorstellung vom Auf- und Absteigen des Teufels nach dem Buche Hiob (Wünsche S. 434) ist aber doch nicht zu denken.

*) Statt δίδωμι (AC³DΔ) lies δέδωκα (ℵBC*L Verss.), obwohl das Perfect Correctur sein könnte, denn das Präsens lag den Abschreibern nicht näher (Mey., Weiß), weil die Jünger eben etwas erzählt hatten, zu dem sie keine Macht erhalten hatten. Vgl. Win. 40, 257.

gegeben über jegliche Gewalt des Feindes. Das Perfect δέδωκα bezeichnet das Bleibende der vom Herrn verliehenen Macht. Aber auch wenn man das Präsens der Recepta annimmt, ist nicht eine erst in diesem Augenblicke verliehene Macht gemeint. Schlangen und Skorpionen versinnbilden die satanische Macht (vgl. Ps. 91, 13. 74, 13. Job 39, 29. Ez. 2, 16. Sir. 26, 10. Apok. 12, 9). Das Wandeln auf ihnen bezeichnet die Unterwerfung unter ihre Füße (Röm. 16, 20. Tol., Mey., Bisp. u. A.). Das Dahinschreiten, ohne Schaden zu nehmen (Hofm.), sagt zu wenig, obwohl das Bild vom schadlosen Gehen auf dem mit Skorpionen besetzten steinigten Boden mit bloßen Sandalen genommen ist. Die Jünger treten alle feindlichen Mächte darnieder, legen sich dieselben unter die Füße, was das Zeichen der vollständigen Besiegung ist. ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν gehört zu ἐξουσίαν, nicht zu πατεῖν (9, 1. Apok. 6, 8. 13, 7). ὁ ἐχθρός ist dem Zusammenhange nach der Teufel (Mt. 13, 25. 1 Petr. 5, 8). οὐδέν wird gewöhnlich als Subject genommen (Versiones, Beda, Euth., Reischl, Bisp., Hofm. u. A.), ist aber wahrscheinlich zweites Object zu ἀδικήσει (Or., Mey., Schegg, Weiß u. A.) [1]). Subject ist dann δύναμις, zu welchem ἀδικεῖν = Böses thun, Schaden zufügen gut paßt. Diese bildliche Auffassung der Stelle ist durch den Zusammenhang, welcher von der Macht der Jünger über den Teufel handelt, durchaus geboten und daher auch von den Exegeten stets festgehalten worden [2]), doch hat schon Beda die wörtliche Erklärung für annehmbar gehalten (rectissime accipi posse) und auf Paulus verwiesen. Jans., Mald. u. A. folgten mit Berufung auf Mc. 16, 18. Allein so sicher diese Macht den Jüngern verliehen wurde, so gewiß ist sie in diesem Zusammenhange und nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauche nicht gemeint. Dieser begünstigt ebenso wenig die Verbindung beider Erklärungen miteinander (Reischl). Denn daß die schädlichen Thiere im Dienste des Satans stehen, ist nicht Lehre der Bibel, sondern des orientalischen Dualismus. — V. 20 *). Von der ihnen verliehenen Macht, welche zum Heile anderer dienen soll (gratia gratis data) und auch bei Unwürdigen vorhanden sein kann (Mt. 7, 22), wendet Jesus die Blicke der Jünger weg auf das wahre Glück des Christen, welches in der Anwartschaft auf das ewige Leben besteht, um sie vor aller Einbildung und Ueberschätzung zu bewahren (Tit., Euth., Theophyl. u. A.). Die Construction μὴ χαίρετε — χαίρετε δέ hat einen rhetorischen Grund. Es will nicht reell (logisch) die erste Vorstellung schlechthin aufgehoben, sondern alle Aufmerksamkeit ungetheilt auf die zweite hingelenkt werden (Buttm. 306. Win. 55, 8, 462 f.). Dies deutet die Lesart μᾶλλον an. τὰ ὀνόματα ἐνγ. = die Namen sind eingeschrieben sc. im Buche des Lebens, so daß ihre Träger zum ewigen Leben berufen sind. Das Buch des Lebens ist der bildliche Ausdruck für: unter den Lebenden. Aus diesen beruft Gott den Menschen ab, löscht ihn also aus dem Buche aus (Ex. 32, 32. Ps. 69, 29. Dan. 12, 1). Die Bürger waren in den Listen verzeichnet und dadurch als

1) Vgl. Apg. 25, 10. Gal. 4, 12. Philem. 18. Buttm. 133. Win. 32, 4, 213.

2) Tert. adv. Marc. 4, 23: et utique scimus (salva simplicitate scripturae: nam nec et ipsae bestiae nocere poterunt, ubi fides fuerit) figurate scorpios et colubros portendi spiritalia malitiae, quorum ipse quoque princeps in serpentis et draconis et eminentissimae cuiusque bestiae nomine deputetur penes creatorem, largitum hanc potestatem priori Christo suo (Ps. 90, al. 91, 13). Cypr., Ambr., Athan., Chrys., Tit., Beda, Euth., Theophyl., Tol.

*) Lies χαίρετε δέ ohne μᾶλλον, das schlecht bezeugt ist. Für ἐγράφη (ACDΔ) lesen T., Tg., H. mit ℵBL ἐνγέγραπται, das zwar eine Emendation sein könnte, aber doch fiel ἐνγ. vor ἐγρ. leicht aus.

berechtigte Glieder der Stadt oder des Reiches nachgewiesen (Jer. 22, 30. Ez. 13, 9). Schon Ex. 32, 33 sagt Gott dem Moses, daß er den Sünder aus seinem Buche auslöschen werde und Ps. 69, 29 ist den Sündern gedroht, daß sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens und nicht eingeschrieben werden mit den Gerechten. Im Gottesreiche haben nur letztere Anspruch auf das Leben. Daraus folgt aber auch für das jenseitige Gottesreich, daß nur die Gerechten im Buche des Lebens eingeschrieben sind, also Anwartschaft auf das ewige Leben haben (Jes. 4, 3. Dan. 12, 1. Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 20, 15). Deßhalb ist der Ausspruch nicht von der Prädestination im engeren Sinne (Aug. [1]), Thom., Lyr., Cajet., Sylveira, Tol. u. A.), sondern nur von den auf Grund der Gnade erworbenen Verdiensten für den Himmel [2]) zu verstehen, so daß über die wirkliche Erlangung durch die Beharrlichkeit bis ans Ende gar nichts ausgesagt ist. Sie können aus dem Buche des Lebens auch wieder ausgestrichen werden (Thomas) [3]). Je nachdem man die Gegenwart oder Zukunft ins Auge faßt, kann man sagen, das Buch des Lebens enthält die guten Werke, für welche dem Menschen das ewige Leben bestimmt ist, oder derselbe mit dem ewigen Leben belohnt wird. Eine antijudaistische Tendenz (Baur) nach Apok. 21, 14 ist schon durch Apok. 3, 5. 17, 8 widerlegt, eine paulinische (Anon.) ist durch Phil. 4, 3 nahe gelegt.

V. 21 *). Vgl. Mt. 11, 25 f. S. 314 f. Das schöne Gebet scheint hier an seinem ursprünglichen Platze zu sein, weil vorher die Rückkehr der 70 berichtet worden ist und V. 23 die Jünger angeredet werden. Die Verwendung des Matthäus zum Zwecke seines Evangeliums wird gerade als Beweis gegen seine Originalität angesehen (Weiß). Aber trotzdem ist diese Frage nicht so einfach zu entscheiden, denn unser Vers bezieht sich nicht auf die Thätigkeit der 70 bei ihrer Aussendung, sondern auf ihren sittlichen Zustand, ihr Verhältniß zu Gott. Dieses fordert von selbst das Gegentheil bei den Juden heraus, worauf schon V. 13 ff. hingewiesen ist. Daher erscheint die Zusammenstellung bei Matthäus genauer und das Gebet für eine auf die Hauptthätigkeit in Galiläa zurückblickende Reflexion geeigneter. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ = gerade in der Stunde, d. h. nicht der Rückkehr (Mey., Weiß), sondern als Jesus das Vorhergehende gesprochen hatte. ἀγαλλιάομαι = frohlocken [4]). Der Dativ τῷ πνεύματι τῷ ἁγ. gibt den Anlaß,

1) Ps. 69 (68), 29: si homo dixit, quod scripsi, scripsi, de titulo, ubi scriptum erat, Rex Judaeorum (Joh. 19, 22), Deus quemquam scribit et delet? Praecisus est; praedestinavit omnes ante constitutionem mundi regnaturos cum Filio suo in vita aeterna (Rom. 8, 29). Hos conscripsit, ipsos continet liber vitae. Thom. S. 1, qu. 24 a. 1—3.

2) Tert., Bas., Tit., Beda, Euth., Theophyl., Thom., Jans., Fr. Luc., a Lap., Reischl, Schegg u. A. Schon Augustinus sagt mit Bezug auf Apok. 20, 12 de civ. 20, 14: quaedam igitur vis est intellegenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Quae nimirum vis divina, libri nomen accepit. Vgl. Thom. S. 1, qu. 24, a. 3, wo er zwischen den Prädestinirten ex praed. divina und ex gratia unterscheidet.

3) Maldon. wagt zwischen beiden Erklärungen gar nicht zu entscheiden: de utra hic scriptione agatur, non nostri, sed divini iudicii est.

*) T. ergänzt mit ℵDLΞ It. Cop. vor τῷ πνεύματι die Präp. ἐν. τῷ ἁγίῳ nach πνεύμ. ist mit ℵBCDLΞ Verss. zu ergänzen, denn es ist nicht ein frommer Zusatz (Mey), sondern blieb wegen der Schwierigkeit weg. Dagegen ist ὁ Ἰησοῦς hinter ἁγίῳ zu streichen.

4) Theophyl.: ὥσπερ πατὴρ ἀγαθὸς παῖδας ἰδὼν κατορθώσαντάς τι, οὕτω καὶ ὁ σωτὴρ ἀγάλλεται, ὅτι τοιούτων ἀγαθῶν ἀξιώθησαν οἱ ἀπόστολοι. Euth.: διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν

das Motiv des Frohlockens an. Es geschah auf Antrieb des h. Geistes (vgl. 4, 1. 14. Apg. 1, 2). Die Anrede πάτερ, κύριε hat auch Matthäus. Der Vatername erinnert an die Vaterliebe, welche den Jüngern Jesu zu theil geworden ist. κύριε ist näher bestimmt durch τοῦ οὐρ. κ. τῆς γ., wodurch die Allmacht Gottes hervorgehoben und V. 22 vorbereitet wird. Der Gegensatz der Strenge, durch welche eine heilsame Furcht erweckt werden soll (Tert. [1]), Schegg), ist kaum zu erkennen. Eher ist mit Bezug auf das Folgende die Unterscheidung zwischen dem Vater, welcher die Gläubigen zu seinen Kindern macht, und dem Herrn, welcher das Recht hat, zu erwählen, welche er will, angebracht (Tol.). ταῦτα ist unbestimmt, kann aber doch nur von der Unterweisung und Erkenntniß der Jünger erklärt werden. τὰ ὀνόματα ἐνγ. (Janſ., Mey.) ist erst eine Folge davon. Der Gegensatz zwischen σοφ. κ. συν. und νηπ. zeigt, daß nicht, wie den Christen im Alterthum so häufig vorgeworfen wurde, die Verstandes-, sondern die Willensbeschaffenheit das Vergleichungsglied ist (Beda, vgl. Aug. ep. 118 al. 56, 22). Es ist nicht ἀπέκρυψας im Verhältniß vom Vordersatz zum Nachsatz ἀπεκάλυψας zu fassen (Chryſ., Hofm.), sondern die Freude erstreckt sich auf beide Theile (Tol., God., vgl. Mt. S. 314). — V. 22 *) ist Begründung für: so wurde es wohlgefällig vor dir. Der Wille des Vaters, welcher durch den Sohn ausgeführt wurde, hat sich in diesem Erfolge der göttlichen Gnade geoffenbart. πάντα παρεδόθη = alles wurde übergeben, d. h. alles was zur Ausführung der Erlösung nöthig war. Denn diese war von Ewigkeit her beschlossen. Was durch die Sünde verloren gieng, sollte mittelst der Erlösung durch den wieder gewonnen werden, welcher das Prinzip der ersten Schöpfung war (Or. [2]), Athan., Hil., Aug., Bed. u. A.). Zwar steht hier nur das einfache γινώσκει (Mt. ἐπιγ.), aber doch kann nur die volle Erkenntniß des Wesensverhältnisses zwischen Vater und Sohn gemeint sein. Dieses natürliche Verhältniß bleibt jedem verborgen, dem es nicht durch den Sohn oder den Vater selbst geoffenbart wird, weil es ein internes ist [3]). Ob aber diese Lehre von der Wesensgemeinschaft die secundäre und die christologische die primäre sei (Schegg), ist doch sehr fraglich. Die Väter haben nicht bloß wegen der Arianer, sondern auch wegen der vielen Parallelen im Johannesevangelium das Erste als Hauptsache betrachtet. Hier trifft dies noch mehr als im Matthäusevangelium zu, wo man eher an die jüdischen Messiasvorstellungen denken und einen Gegensatz zu der Meinung, als ob der Messias von selbst erkennbar sei, annehmen kann. Denn Jesus will hier nur zeigen, daß die menschliche Weisheit außer Stande sei, das

---

ὠφεληθέντων ὑπὸ τῶν μαθητῶν. „Der Geist" des Menschensohnes (Euth., J. Grimm) ist durch die richtige Lesart ausgeschlossen. Das Schauen der Erfolge der Jünger (Mey., Weiß) ist schon V. 19 ausgesprochen. Die Ursache der Freude liegt im Folgenden (Tol.).

1) Adv. Marc. 2, 12: usque adeo iustitia etiam plenitudo est divinitatis ipsius, exhibens Deum perfectum et patrem et dominum. Patrem clementia, dominum disciplina. Patrem potestate blanda, dominum severa. Patrem diligendo pie: dominum timendum necessario.

*) Καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν fehlt ℵBDLΞ Codd. It., Vulg., Cop. Syrcur Arm. Tg., Weiß, H. Es könnte nach Mt. weggelassen sein, ist aber wahrscheinlich nach V. 23 gebildet.

2) Οὐ μακρὰν τὸ „πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρός μου" ἐστί, καὶ τὸ „ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς." καὶ διὰ τοῦτο αὐτῷ δίδοται πᾶσα ἐξουσία, ἵνα εἰρηνοποιήσῃ διὰ τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ . . παρεδόθη δὲ καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος.

3) Tit.: ὅπου μὲν ὁμοία φύσις, ἐκεῖ γνῶσις ἄνευ διδασκαλίας· ἐνταῦθα δὲ ἐξ ἀποκαλύψεως μάθησις.

Wesensverhältniß des Sohnes zum Vater irgendwie zu ergründen, und daher alles Heil von der gläubigen Aufnahme der Offenbarung durch den Sohn abhänge. Justin [1]), die Clementinischen Homilien und Markosier lesen statt γινώσκει den Aorist ἔγνω (vgl. Anger, Syn. p. 137), dessen gnostische Deutung wohl die Verwandlung ins Präsens zur Folge gehabt haben kann, aber doch ist letzteres zu gut bezeugt. Bei Justin erklärt sich ἔγνω aus dem vorangehenden Citat aus Jes. 1, 3. τίς in der indirecten Frage wird im N. T. gern gebraucht [2]). Es bezieht sich aber nicht auf Wesen (Jans.), Rath, Wille (Mey.), sondern auf die Person (Fr. Luc., Schegg), sonst wäre τί zu erwarten, das allerdings schon Justin einsetzt [3]).

V. 23. Jesus wendet sich jetzt nach dem Gebete an seine Jünger (vgl. krit. Anm. z. V. 22), um ihnen das durch die Güte des Vaters geschenkte Glück, mit dem Sohne selbst in Gemeinschaft zu treten, zum vollen Bewußtsein zu bringen. Mt. 11, 28—30 hat Lucas ausgelassen, weil die Ausdrücke von der Last und dem Joch zu jüdischen Verhältnissen passen. κατ' ἰδίαν = allein für sich, setzt einen weiteren Zuhörerkreis voraus, der auch Mt. 11, 28 ff. angedeutet ist, weßhalb Weiß annimmt, daß jener Ausspruch gleichfalls in diesem Zusammenhange in der Quelle stand, aber von Lucas übergangen wurde, während Matthäus Lc. 10, 23 f. an einen andern, weniger passenden Ort (13, 16 f.) versetzte. Allein abgesehen von der Frage, ob solche Aussprüche nicht wiederholt angewandt werden konnten (Mey., Schegg), passen vielmehr die Verse bei Mt. besser in den Zusammenhang (Fr. Luc.), weil Jesus eben im Begriffe ist, den Jüngern im Gegensatz zu dem der Verstockung überlassenen Volke eine besondere Unterweisung zu ertheilen. Der Satz μακάριοι κτλ. geht auf die Jünger, obwohl οἱ βλέποντες auf andere zu weisen scheint (vgl. Mt. 13, 16). Das wirkliche, physische Schauen des Gottmenschen, welches vom geistigen begleitet war, muß immer für ein großes Glück geachtet werden [4]), wenn auch die Seligkeit nicht vom Schauen, sondern vom Glauben abhängt (Joh. 20, 29). — V. 24. βασιλεῖς z. B. David, Salomon u. A. Der Wunsch, dies zu sehen und zu hören, beweist, daß sie eine prophetische Kenntniß von der Menschwerdung hatten (Chrys. in Joann. II. 8, 1 nach Mt. 22, 43. Joh. 8, 56. Apg. 3, 24).

B. Die Pflichten der Jünger und Gläubigen.

10, 25—11, 13.

Zwischen gar keinem Zusammenhang (Jans., Tol., Schegg u. A.) und strengem Zusammenhang (J. Grimm) mit dem Vorhergehenden ist wie in unserem ganzen Berichte die Mitte zu wählen. Form und Inhalt sind zu unterscheiden, Erzählung und schriftstellerische Anordnung auseinanderzuhalten. Die Versetzung in eine Lehrstunde (Schegg) mag die Erzählung rechtfertigen, aber erklärt nicht warum sie hier eingereiht wurde, wenn man nicht eine zufällige Erinnerung annehmen will (Jans.). Der verknüpfende Gedanke ist wohl der

1) Ap. I, 63 p. 95 D. 96 B. Dagegen Dial. c. Tr. 100 p. 326 D γινώσκει.
2) Buttm. 215 f. Win. 25, 1, 158 f. Kühn. 587, 4, 1016.
3) Ap. 1, 63: καὶ Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστός, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ἰουδαῖοι τί πατὴρ καὶ τί υἱός ὁμοίως ἐλέγχων αὐτοὺς καὶ αὐτὸς εἶπεν· οὐδεὶς ἔγνω.
4) Sohar Gen. f. 4, 14: quicunque dignus est, ut vivat illa aetate (Messiae), is in hoc et in futuro mundo beatus est.

V. 21 von Jesus aufgestellte Gegensatz zwischen Weisen und Unmündigen. Der Gesetzeslehrer will zeigen, daß Jesus kein Recht habe, über sie den Stab zu brechen [1]), veranlaßt aber wider Willen den Beweis für die Wahrheit der Worte Jesu. Denn Jesus erklärt in der schönen Parabel vom barmherzigen Samaritan, daß der von wahrer Nächstenliebe geleitete Mensch gar nicht zu fragen braucht, wer sein Nächster sei. Damit hat aber Jesus ein Grundprinzip der christlichen Nächstenliebe, die Universalität derselben verkündigt. Dieser praktischen Tugend des Christenthums, welche V. 38—42 in der geschäftigen Martha repräsentirt ist, tritt aber die alles vergessende Hingabe an Jesus, der einfache kindliche Glaube, welcher auf jedes Wort hört, das aus dem Munde Gottes kommt, zur Seite. Eine solche Aufopferung des ganzen Ich an Christus ist der bessere Theil; der innige Glaube und Gehorsam geht den irdischen Sorgen, auch wenn sie berechtigt sind, vor. Das weitere Stück 11, 1—13 könnte zwar zum Folgenden bezogen und als einleitender, orientirender Theil für die Vertheidigungs- und Streitreden betrachtet werden (Weizs.), aber es wird doch besser mit dem Vorhergehenden verbunden. Denn Jesus gibt ja darin gleichfalls eine Anweisung. Er zeigt, was und wie man beten soll, um der Erhörung durch den Vater im Himmel versichert zu sein. Und man hat nicht mit Unrecht, wenn auch etwas vom Vorhergehenden beeinflußt, diese Unterweisung von der Hoffnung des Christen gedeutet. Insofern die erste Erzählung das Gesetz, die zweite den Glauben an Jesus, die dritte das Gebet zum Vater betrifft, kann der Abschnitt auch als eine Characterisirung der Stellung des Jüngers Jesu zum Gesetz, zu Jesus und zu Gott betrachtet werden (Hofm.). Die Gesetzesschranken sind aufgehoben, wo es gilt Barmherzigkeit zu üben. Die Pflicht der Nächstenliebe erstreckt sich auf alle Menschen ohne Unterschied der Religion und Nation. Der Glaube an Jesus ist von nun an für alle der bessere Theil, Juden und Heiden können aus eigener Kraft das Heil nicht wirken. Aber der gemeinsame Vater im Himmel verleiht allen, die ihn inständig darum bitten, seine Gnade.

§ 42.
Der barmherzige Samaritan.
10, 25—37.

Die Erzählung zerfällt in 2 Theile. Der erste V. 25—29 enthält die Unterhandlung über die Bedingung für die Erlangung der ewigen Seligkeit, der zweite die Erklärung dieser Bedingung unter dem Bilde einer Parabel. Die Einleitung V. 25. 26 stimmt mit Mt. 19, 16 überein, ist aber schon durch ἐκπειράζων anders charakterisirt. Dies erinnert vielmehr an Mt. 22, 35—40. Mc. 12, 28—34, das auch Holtzm., Weiß, Simons u. A. mit unserer Erzählung identificiren. Eine Bekanntschaft des Lucas mit Marcus verräth allerdings schon das erste, von den LXX gleicherweise abweichende Citat. Die Uebereinstimmung mit Matthäus ist weniger bedeutend. Aber Frage und Antwort, Ort und Zeit sind an beiden Stellen doch so verschieden, daß nothwendig die Erzählungen zu trennen sind (Aug., Euth., Tol., Mey., Schegg u. A.). Da auch V. 36. 37 den Gedanken von V. 28 wieder aufnehmen, so ist es weit wahr-

1) Beda: occasionem, ut reor, tentandi de ipsis Domini sermonibus sumpsit, ubi ait: gaudete autem etc.

scheinlicher, daß die ganze Erzählung dem Lucas in seiner Quelle vorlag. Er benützte sie aber hier, um die Nothwendigkeit der christlichen Charitas gegen alle Leidenden als eine Folgerung des natürlichen Gefühls zu erweisen.

V. 25 *). Καὶ ἰδού indicirt keinen engen Zusammenhang, sondern dient zur Einführung einer neuen Erzählung (1, 20. 31. 36. 2, 9 u. A.). νομικός = Gesetzeskundiger s. 7, 30. Mt. 22, 35. Weiß schließt daraus auf die gemeinsame Quelle, Volkmar gar auf die Benützung des Lucas durch Matthäus, Simons meint, es könne Matthäus durch das Thema νόμος nahe gebracht sein. Da er aber dieses öfters behandelt und Marcus νομικός gar nie gebraucht, so sind solche Vermuthungen durchaus unsicher. ἀνέστη = er stand auf, weil er während des Vortrages Jesu gesessen war. ἐκπειράζων = versuchend, nur in der h. Schrift (4, 12. Mt. 4, 7. 1 Kor. 10, 9. Deut. 6, 16). Das Versuchliche der Frage wird gewöhnlich in die Hoffnung auf eine dem Gesetze widersprechende Antwort verlegt (Chrys., Euth., Jans., Tol., Mey., Reischl u. A.). Aber dies paßt weder in das Lucasevangelium noch zum Folgenden. Daher ist es wahrscheinlicher, daß er Jesus überhaupt mit seiner allgemeinen Frage in Verlegenheit bringen wollte (Schegg, Weiß, Hofm.). Die Gesetzesstreitigkeiten sind Mt. 22, 35 berücksichtigt. — V. 26. ἐν τῷ νόμῳ ist nachdrücklich vorangestellt, weil der νομικός damit bekannt sein mußte, also überhaupt nicht hätte fragen sollen. Dazu dient auch die ganze Vorfrage des Herrn, in welcher doch kaum eine Reminiscenz an Mc. 10, 19 (Mey., Weiß) zu suchen ist [1]). πῶς ἀναγιγνώσκεις; = מאי קראת = quid legis? eine gewöhnliche rabbinische Formel, welche angewandt wurde, wenn einer einen Schriftbeweis vorbrachte. πῶς = wie, d. i. mit welchen Worten (Tol., Mey., Weiß), ist nicht im Unterschied von τί zu pressen, betont aber doch den Wortlaut. πῶς φῄς, λέγεις, δοκεῖς; sind keine Analoga, da diese = quid (quantum) censes? mit der Bedeutung supra quam dici potest, vix queas credere gebraucht werden (Kühn. 548, 3, 873 f.). — V. 27 **). Vgl. Mc. 12, 30 S. 358. Der erste Theil der Antwort lag dem Gesetzeslehrer nahe, weil das Gebot der Gottesliebe zum Morgen- und Abendgebet gehörte und auf den Gebetsriemen (Mt. 23, 5 S. 464) geschrieben stand, ohne daß man aber die Frage πῶς ἀν. auf diese zu beziehen hat (Lightf. 796). Aber auch das Gebot von der Nächstenliebe (Lev. 19, 18) kehrt so häufig im A. T. wieder, daß es leicht mit dem ersten Gebot zusammengefaßt werden konnte. Ob es der Gesetzeslehrer mit seiner Frage V. 25 gerade auf diesen Theil abgesehen hatte, um daran die weitere Frage V. 29 zu knüpfen (Mey., Reischl, Weiß), ist doch zweifelhaft, denn er konnte nicht wissen, daß Jesus ihm die Antwort zuschiebe. — V. 28. τοῦτο ist die Antwort auf τί V. 25 und ζήσῃ auf ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω. Jesus verspricht also für die Erfüllung dieser beiden Gebote das ewige Leben. Indem er damit das „Grundgesetz der göttlichen Vergeltung" aussprach, wie Paulus Röm. 2, 6. 13, hatte er allerdings dem Versucher gegenüber keine Veranlassung zu erklären, „wie weiter dieses sittliche Grundgesetz zur Nothwendigkeit der Glaubensgerechtigkeit führe" (Mey., Weiß), aber aus diesem Grundgesetz muß jedenfalls folgen, daß ohne gute Werke niemand, auch der Gerechtfertigte nicht, zum ewigen Leben gelangt.

---

*) Καί vor λέγων ist mit ℵBLΞ zu streichen; Tg. [ ]

1) Euth.: γνοὺς δὲ τὴν τούτου πανουργίαν ὁ Σωτήρ, ἐπὶ τὸν νόμον αὐτὸν παραπέμπει.

**) Statt ἐξ ist in den drei letzten Gliedern ἐν ὅλῃ κτλ. zu lesen (ℵBDΞ, beim letzten Glied auch L). Das letzte Glied lassen D Itcodd. aus.

Dies wird denn auch trotz dem formellen Beharren bei der Rechtfertigung aus dem Glauben allein protestantischerseits mehr und mehr zugestanden (s. S. 30). — V. 29 *). θέλων δικαιῶσαι wird gewöhnlich (Or., Ambr., Tit. [1]), Euth., Theophyl., Jans., Tol., God. u. A.) = sich als rechtschaffen darstellen genommen, sei es daß er in der Tugend keinen ebenbürtigen Nächsten anerkennen oder aufrichtig um Lösung der Streitfrage über den Nächsten fragen soll. Es ist aber wahrscheinlicher, daß er sich wegen seiner Niederlage rächen wollte. Er sucht sich dadurch zu rechtfertigen, daß er vorgibt, er habe selbstverständlich nicht über die allgemein bekannte Thatsache von dem wichtigsten Gebot, sondern über das schwierige Problem betreffs des Nächsten sich Aufschluß erbitten wollen (Bas., Mald., de W., Bl., Mey., Reischl, Schegg, Weiß, Hofm.). καί in der Antwort läßt diese als Fortsetzung der Rede des Anderen erscheinen (Kühn. 591, 1047), bei Fragen heißt es „und" (Mc. 10, 26. Win. 53, 3, 406). Vor πλησίον würde man den Artikel erwarten, doch wird derselbe bei Prädicativbestimmungen oft ausgelassen (Buttm. 115), so daß man nicht gezwungen ist, es auch adverbial zu erklären: wer steht mir nahe (de W., Mey., Weiß, Win. 19, 5, 124). Diese Frage ist nicht bloß eine Ausgeburt der Verlegenheit (Hofm.), sondern geht von der Voraussetzung aus, daß nur der Volksgenosse als Nächster anerkannt wird (Mt. 5, 43 S. 201). Die Abgeschlossenheit der Juden gegen die Heiden hatte auch in der späteren Zeit, in welcher dieselbe nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte, das Vorurtheil erzeugt, daß jeder Nichtjude oder Nichtbekenner des jüdischen Glaubens ein Feind der Israeliten sei. Hiefür konnte von Jesus keine bejahende Antwort erwartet werden.

V. 30 **). Jesus beantwortet wie gewöhnlich die Frage nicht direct, sondern durch eine Erzählung, welche ergreifender als die schönste Rede den Begriff des Nächsten illustrirt. Wie Jesus gekommen ist, die Sünder und Zöllner zu berufen, so will er auch, daß die Seinigen die Werke der Barmherzigkeit an allen, welche derselben bedürfen, ausüben. ὑπολαμβάνω = in die Rede eingreifen, um sie zu unterbrechen oder weiter zu führen, im N. T. nur hier, aber bei den LXX für עָנָה und den Griechen (Pass. 2, 2137). ἄνθρωπός τις irgend ein Mann (Mt. 18, 12. Apg. 9, 33). Da er von Jerusalem kam, war es wahrscheinlich ein Jude. Dies verlangt auch der Gegensatz zum Samariter. Jericho (vgl. Mc. 10, 46 S. 334 f.) lag nordöstlich von Jerusalem, durch eine öde, felsige Gegend davon getrennt, 150 Stadien (Jos. B. J. 4, 8, 3) oder 18 römische Meilen (ung. 30 Kil.) entfernt und 80 Stadien diesseits des Jordan. Wie früher (Hier. zu Jer. 3, 2 und ep. ad Eustoch. epit. Paulae) ist auch jetzt der Weg durch Räuber unsicher gemacht (Schegg, Pilgerreise 1, 446 ff.). περιπίπτω = hineinfallen, so daß man ganz umringt ist, zufällig auf jemanden stoßen, hineingerathen ins Unglück. καί vor ἐκδύσαντες kann mit καί vor πληγάς correspondiren: et — et (Ew., Mey., Reischl, Schegg u. A.) oder = auch (Tol., de W., Bl., God.) [2]) stehen, insofern sie ihn nicht nur beraubten, sondern

---

*) Für δικαιοῦν ($AC^3\Delta$) lies δικαιῶσαι (ℵBC*DLΞ).

1) Διὸ θέλων αὐτὸν δικαιῶσαι, τουτέστι δίκαιον ἀποδεῖξαι, ὡς ὑψηλὸς εἴη κατὰ τὴν ἀρετήν, ἢ μέγας κατὰ τὸ διδάσκαλον εἶναί φησι „καὶ τίς ἐστί μου πλησίον;" δεῖξόν μοι τὸν οὕτω μέγαν.

**) Δέ fehlt ℵ*BC* T., H., könnte aber ausgefallen sein. τυγχάνοντα nach ἡμιθανῆ fehlt ℵBDLΞ Verss., ist überflüssiger Zusatz.

2) Ueber den auf römischen Einfluß zurückzuführenden Gebrauch des Relativs in der späteren Gräcität für καὶ οὗτος, dem besonders bei Lucas und in den Briefen

ihm auch noch die Kleider auszogen. Doch ist mit dem Relativsatze überhaupt das ausgesprochen, was er von den Räubern zu erleiden hatte. Die beiden Participien entsprechen sich. Weil er sich bei der Beraubung zur Wehr setzte, so wurde er geschlagen. ἡμιθανής = halbtodt, nur hier im N. T. Die Vulg. übersetzt semivivo relicto. Das τυγχάνοντα der Rec. wird erklärt: wie er eben war (Mey., W. Grimm, Weiß), paßt aber nicht, weil das Zufällige immer dabei ist. Die Construction ist richtig, da τυγχάνειν so mit und ohne ὤν construirt wird (Krüg. 56, 4, 3. Kühn. 483, 628). — V. 31. συγκυρία = Zufall ist die seltenere Form für συγκύρησις. Der Beisatz „zufällig" beweist, daß Jericho nicht als Priesterstadt zu betrachten ist, wie es auf Grund einiger mißverstandener Stellen des Talmud seit Lightfoot vielfach geschehen ist. ἀντιπαρῆλθεν = er gieng gegenüber vorüber, d. h. so daß er den Verwundeten im Angesicht hatte. Das Wort kommt nur noch Anthol. 12, 8. vor. Weish. 16, 10 hat es eine andere Bedeutung. Ob dies ἀντί „das kalte Verhalten des Hartherzigen" (Mey., Weiß) veranschaulicht, oder nur ausdrückt, daß er sich nicht aufhalten ließ (Schegg), läßt sich aus dem Wort allein nicht entnehmen. Der Zusammenhang spricht für das Erstere. Die Scheu vor Verunreinigung (Tol.) ist eingetragen. V. 32 *). Läßt man γενόμενος aus, so ist κατὰ τόν τόπον mit ἐλθών zu verbinden (vgl. Apg. 16, 7), wobei man freilich die Voranstellung erwarten sollte, die auch einige lateinische Codices haben. Behält man aber γενόμενος bei, so ist es nicht mit den folgenden Participien zu coordiniren (Mey., Weiß u. A.), sondern als Apposition zu Λευ. zu nehmen: ebenso (handelte) ein Levite, der an diesen Ort gekommen war, er kam, sah und gieng vorüber. — V. 33 **). Zu der Feindschaft zwischen den Juden und Samaritern vgl. Sir. 50, 27 f. Mt. S. 287. ἦλθεν κατ' αὐτόν = er kam zu ihm (Kühn. 433, 411). — V. 34. ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον = indem er Oel und Wein aufgoß, d. h. eine Mischung von Oel und Wein, welche entweder in die Wunde oder auf den Verband gegossen wurde. Solche Mischungen waren gewöhnlich (Ligthf. 799) und kamen auch bei Griechen und Römern vor (Wetst.). Der Samariter führte diese Gegenstände auf der Reise mit sich. πανδοχεῖον für das klassische πανδοκεῖον (T. πανδοκίον mit א*Ξ) = Herberge, ein Khan oder eine Karawanserei [1]). — V. 35 ***). ἐπὶ τὴν αὔριον = gegen Morgen (Apg. 4, 5; vgl. 3, 1. Mt. 15, 1. Win. 49, 381), bei den Griechen selten (Kühn. 438, 437). Man kann also den Accusativ nicht durch die Verwechslung der Vorstellung der Bewegung und Ruhe (Schegg) erklären. Die Vulg.: altera die hat allerdings eine allgemeine Zeitbestimmung daraus gemacht. ἐκβαλών = herausnehmend sc. aus dem Gürtel, in welchem das Geld verwahrt wurde (Mt. 12, 35. 13, 52). προσδαπανάω = noch dazu verwenden, überdies aufwenden, nur hier im N. T. (Luc. Sat. 39. Corp.

---

noch καί hinzugefügt wurde vgl. Buttm. 243. Der Gebrauch geht auf die Zeit zurück, wo die Scheidung der demonstrativen und relativen Formen noch nicht streng durchgeführt war, und hat sich in der neuionischen und attischen Prosa erhalten (Kühn. 518, 779 f.).

*) Γενόμενος hinter Λευείτης fehlt א^cBLΞ Tg., H., während D Codd. It. Vulg. ἐλθών auslassen. γενόμενος konnte wegen κατὰ τὸν τόπον leicht ergänzt werden (vgl. Apg. 27, 7. Xen. Cyr. 7, 1, 15). αὐτόν nach ἰδών fehlt אBCLΞ.

**) Αὐτόν nach ἰδών fehlt אBLΞ T., H.

1) Das Wort ist auch ins Talmudische übergegangen = פּוּנְדָּק, während פֻּנְדְּקִי = Wirth (πανδοχεύς) ist. Vgl. Lightf. l. c., der aber ersteres für Wirth und Herberge anführt.

***) Ἐξελθών ist mit אBDLΞ Verss. zu streichen.

Inscr. 108, 8) [1]). ἐγώ ist nachdrücklich beigefügt, um die große Barmherzigkeit zu betonen, welche über das augenblicklich Nothwendige hinausgeht. Der Gegensatz zum Verwundeten, der nicht in Anspruch genommen werden soll (Mey., Weiß), ist kaum anzunehmen, da derselbe ausgeplündert worden ist und als Fremder keine Garantie leisten konnte. Die geringe Summe (ca 1 M. 50) deutet entweder an, daß der Kranke außer Gefahr war oder der Samariter bald wieder zurückkehren wollte. ἐπανέρχομαι = zurückkehren, im N. T. nur hier. ἐν τῷ ἐπ. με = ἐπανελθών (Buttm. 227). — V. 36 *). γεγονέναι = geworden sein, sich erwiesen haben (vgl. 19, 17. 24, 19. Röm. 11, 34. Pass. 1, 556). Die Vulg. übersetzt allerdings fuisse [2]) und die Frage lautete auch: τίς ἐστίν μου πλησίον; allein an sich sind alle 3 Nächste, aber erwiesen als solchen hat sich nur einer (Jans., Tol.). Dies geht auch aus der Inconcinnität der Frage des Herrn mit der Frage des Gesetzeslehrers hervor. Letzterer hatte nicht gefragt, wem er, sondern wer ihm der Nächste sei, Jesus aber fragt, wer dem Verwundeten der Nächste gewesen sei. Jesus wollte die Frage nach dem Nächsten praktisch lösen und zeigt, daß jeder Mensch, der unserer Hilfe bedarf, unser Nächster ist, und daß nur derjenige seine Pflicht gegen den Nächsten erfülle, welcher darnach verfahre. Indem er von Letzterem ausgeht, überführt er den Gesetzeslehrer, daß er das Gebot der Nächstenliebe nicht recht verstehe und ausübe. Dies mußte er im vorliegenden Falle zugeben, und damit war auch die Antwort auf seine Frage gegeben. Er konnte den Begriff des Nächsten nicht mehr durch die Gesetzesschranke begrenzen. Daß die Juden es als selbstverständlich gehalten haben, die Hilfe eines jeden Anderen zu erhalten, ohne Verpflichtung zur Gegenseitigkeit, also die Samariter wohl als ihre Nächsten, aber sich nicht als die Nächsten der Samariter betrachtet haben (Schegg), ist durch den Zusammenhang nicht angedeutet und an sich unwahrscheinlich (Joh. 4, 9). Jesus appellirt nur an das natürliche Gefühl gegen den Buchstaben der Juden und illustrirt den Widerspruch durch die Gegenüberstellung des einfachen Samariters und des bevorzugten Priesters und Leviten. — V. 37. ποιῆσαι τὸ ἔλεος s. 1, 72. Der Artikel weist auf die eben erzählte That der Barmherzigkeit hin. Die Umschreibung ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος für Σαμαρείτης könnte der Gesetzeslehrer absichtlich gewählt haben (Beng., Mey., God., Weiß, Hofm.), um das Wort nicht aussprechen zu müssen. Gehe und thue desgleichen ist nicht mit Bezug auf den Samariter zu pressen, sondern allgemein = hilf wo Hilfe nöthig ist. Es ist also eine Aufforderung zu uneigennütziger Nächstenliebe (Beda, Euth., Theophyl., Jans., Tol. u. A.).

Die Alten (Or., Tit., Ambr., Hier., Aug., Beda, Euth., Theophyl., Jans. u. A.) geben eine im Allgemeinen übereinstimmende allegorische Erklärung. Der Mann ist Adam, Jerusalem das Paradies, die Stadt des himmlischen Friedens, Jericho die Welt, die Stadt des Elends und der Mühsale, die Räuber sind die Dämonen, durch welche der Mensch der übernatürlichen Güter und Tugenden beraubt wurde und die Wunden der Sünde empfieng. Priester und Levite repräsentiren den alten Bund, Gesetz und Propheten, welche den Menschen nicht heilen konnten, der Samaritan aber ist Jesus, welcher den Menschen

---

1) Vgl. προσαναλίσκω 8, 43 und Krüg. 69, 16.

*) Οὖν fehlt ℵBLΞ It. Vulg.; ist interpolirt.

2) Orig. H. 34: nec enim sacerdos, nec Levites proximi eius fuerunt, sed, ut ipse quoque legis doctor respondit, ille, qui fecit misericordiam, proximus eius fuit.

von seinen Sünden erlöste. Das Thier ist der Leib des Herrn, die Herberge, d. i. der Stall, welcher alle, die eintreten wollen, aufnimmt, ist die Kirche. Die 2 Denare sind Vater und Sohn, der Wirth ist der Vorstand der Kirche, nach Athanasius der h. Paulus, die Rückkehr des Samaritans ist die Wiederkunft Jesu. Jedenfalls ist die Erzählung eine Parabel, der nicht nothwendig ein wirkliches Ereigniß zu Grunde liegen muß.

§ 43.

Maria und Martha.

10, 38—42.

Zur Nächstenliebe kommt als das Höhere die Gottesliebe, die Werke der Barmherzigkeit haben keinen Werth, wenn das Eine, welches noth thut, darüber vergessen wird [1]). Die Gottesliebe ist aber nicht ein leeres Gefühl, sondern bethätigt sich im Anhören des göttlichen Wortes und der vollen Hingabe an Jesus ohne ängstliche Rücksichtnahme auf die irdischen Dinge. So wenig aber der Pauliner im Vorhergehenden antipaulinisch die Werke betonte, ebenso unwahrscheinlich ist es, daß er hier dem Stück, welches die Nächstenliebe empfiehlt, ein Pendant geben wollte, in dem aller Nachdruck auf das Hören des Wortes Jesu fällt (Mey., Weiß) [2]), denn beide Stücke sind gleich gut paulinisch oder sagen wir allgemeiner christlich, ja beim ersten tritt der universelle Charakter noch stärker hervor. Von jeher (Aug., Basil., Cassian, Greg., Beda u. A.) hat man denn auch die beiden Schwestern als Vorbilder der beiden christlichen Lebensrichtungen, des thätigen und beschaulichen Lebens betrachtet. Martha repräsentirt das thätige Leben, durch welches wir die christliche Nächstenliebe ausüben, Maria das beschauliche (contemplative), durch welches wir mit Gott in der Liebe verbunden werden. Letzteres ist die höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit, weil es den Menschen Gott näher bringt, gleichsam eine Anticipation des seligen Lebens ist. Die Belehrung der Jünger über die Gastfreundschaft (Tit., Chrys., Jans. u. A.) ist jedenfalls nur nebensächlich.

V. 38 *). Die Reise ist von der 9, 51. 10, 1 angedeuteten Reise nach Jerusalem zu erklären (Mald., Reischl, Bisp., Schegg u. A). Da aber Jericho und Jerusalem erst später genannt werden, so scheint dieser Vorfall nach Galiläa oder Peräa zu verlegen zu sein. Die Namen Martha und Maria mußten aber zu bekannt sein (Joh. c. 11 und 12), als daß Lucas ohne Andeutung ein davon

---

1) Beda: haec lectio superiori pulcherrima ratione connectitur. Quia videlicet illa dilectionem Dei et proximi, verbis et parabolis, haec autem ipsis rebus et veritate designat.

2) Noch weiter geht Zeller (Theol. Jahrb. 1843. S. 85 f.), der überall den vermittelnden Pauliner nachzuweisen sucht. Die Martha ist das Judenthum, oder sofern sie Christus bei sich aufgenommen hat, das Judenchristenthum, das in endloser gesetzlicher Werkthätigkeit das Heil sucht; Maria ist das paulinische Christenthum, dem es nur um das Eine, die gläubige Aufnahme des Heils zu thun ist. Aehnlich Baur, Schwegler, Hilg. Auch Sepp (3, 124) erblickt in Martha die Geschäftigkeit des alten Gesetzes „mit seinen Fleischtöpfen, Abwaschungen und cerimoniellen Dienstverrichtungen".

*) Statt ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς καὶ αὐτός (ACDΔ It. Vulg. Syr. T.) lesen ℵBLΞ Tg., H. ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς ([καὶ] Tg.). ἐγένετο konnte leicht nach lucanischem Sprachgebrauch interpolirt werden. Vgl. 8, 24. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς (ADΔ) fehlt B, αὐτῆς fehlt ℵ*CLΞ, Tg. [ ]; ℵCLΞ T., H. lesen εἰς τὴν οἰκίαν.

verschiedenes Schwesterpaar gleichen Namens und Charakters einführen oder unbekannt mit den näheren Verhältnissen der Personen den Vorgang aus einer früheren Reise in die letzte Reise und in einen beliebigen Flecken Galiläa's versetzen konnte. Da aber die Annahme, daß Martha ihren Wohnsitz vielleicht durch Heirat nach Galiläa verlegt und daselbst zeitweilig von Maria besucht worden sei (Schegg), mit Joh. 11, 1 ff. nicht harmonirt, so bleibt nur übrig, mit denen, welche die Aussendung der 70 in Jerusalem vor sich gehen lassen, die Uebereinstimmung mit Johannes herzustellen oder, was dem ganzen Charakter des Reiseberichts entsprechend ist, anzunehmen, daß Lucas unbekümmert um Zeit und Ort, welche seine Quelle nicht überlieferte, die Erzählung hier sachlich einreihte, aber jedenfalls außerhalb Galiläa's spielend denkt (Weiß). Von „völlig mangelnder Sachverwandtschaft" (Beyschlag) kann nicht die Rede sein. Den Ort setzen auch Schegg und Godet als unbekannt voraus. Wollte man aber dies aus κώμην τινά schließen, so müßte γυνή τις ebenso erklärt werden [1]). Wahrscheinlich hat aber Lucas beide als bekannt vorausgesetzt. αὐτός = er, ohne die Jünger auszuschließen. Μάρθα = מַרְתָּא, Fem. von מָר, = Herrin, häufig im Talmud (Lightf. 1068) [2]) als Name. Ob Martha verheiratet oder Wittwe war, läßt sich aus dem Texte nicht bestimmen (vgl. 8, 3). Auch das Uebergehen des Lazarus ist nicht auffallend, da er bei der ganzen Scene nicht in Betracht kommt. — V. 39 *). ὅδε geht zwar im Unterschied von οὗτος regelmäßig auf das Folgende, doch kann auch vorher Erwähntes mit Lebhaftigkeit als der Anschauung Vorschwebendes bezeichnet werden und so ὅδε sich auf etwas vorher Genanntes beziehen (Krüg. 51, 7, 3. Kühn. 467, 557). καί nach ἥ ist entweder wie 10, 30 zu erklären (Schegg) oder als Steigerung gegenüber dem einfachen Hören zu deuten (bei Jans., Mald., Weiß). Der Gegensatz zum Dienen der Martha (Mald., Hofm.) oder einem vorhergehenden Dienen der Maria (God., vgl. κατέλιπεν V. 40) oder Sitzen der Martha (Tol.) oder überhaupt zu anderem, was Maria vorher that (Mey.), ist eingetragen. Jedenfalls müßte ein anderer Dienst oder der Dienst der Martha vorher genannt sein. Noch weniger liegt die Vergleichung mit andern Frauen (bei Jans., Mald.) im Text. παρακαθεσθεῖσα ist Aor. I Pass. von παρακαθέζομαι. Die Form gehört der späteren Gräcität an [3]). Zu den Füßen jemandes sitzen = Schüler sein (Apg. 22, 3. Schöttg., Wetst.). Auf die Mahlzeit kann es sich wegen ἤκουεν τὸν λόγον nicht beziehen. — V. 40 **). περισπάομαι = abgezogen werden (distrahi), nicht = sich viel zu schaffen machen (satagere) [4]). Zu ἐπιστᾶσα = sie

---

1) Orig., Euth., Thom., Mald., Jans., Reischl, Bisp. und fast alle Exegeten entscheiden sich für Bethanien. Bei den meisten wird die Reise zum Laubhüttenfest damit in Verbindung gesetzt. An sich mag dies zutreffen, nur haben wir im Lucasevangelium keinen Anhaltspunkt dafür.

2) Weil מָר und מַרְתָּה mehr ein Titel als ein Name sei (Ber. rabba s. 47: רבנן אמרי מרתא לבעלה vgl. dagegen Lightf.), so will Schegg das Wort von ירת = ירש = besitzen ableiten, also מַרְתָּא = Besitzthum, Antheil.

*) ℵB³C*LΞ T., H. lesen Μαριάμ. Statt παρακαθίσασα (C³DΔ) lies παρακαθεσθεῖσα mit ℵABC*LΞ und für τοῦ Ἰησοῦ (AB³C²Δ) τοῦ κυρίου (ℵB*C*DLΞ Verss.).

3) Jos. Antt. 6, 11, 9. Vgl. Kühn. 1, 343, 805. Krüg. 40, 174.

**) Statt κατέλιπεν (ℵB³D T.) lesen Tg., H. κατέλειπεν (AB*CLΔΞ) und statt εἰπέ (ℵABCΔ Tg.) Tisch. εἶπον (DLΞ), H. εἰπόν.

4) Polyb. 3, 105. 4, 10, 3: τῇ διανοίᾳ, ταῖς διανοίαις. Vgl. Koh. 1, 13. 3, 10. Sir. 41, 4. περί τι vom Gegenstande, um welchen sich eine Handlung oder ein Zustand bewegt (Apg. 19, 25. Win. 49, 379. Krüg. 68, 33, 2). Martha war abge-

trat hinzu s. 2, 9. 4, 39. οὐ steht in Fragesätzen, wenn eine bejahende Antwort erwartet wird (Buttm. 213. Win. 57, 3, 475 f.). μέλει τινί τινος = sich um etwas kümmern ist gewöhnlich (Krüg. 47, 11), ebenso μέλει μοί τι, bei den Dichtern (Kühn. 419, A. 3, 327), μέλει μοι c. Inf. (473, 577) und ὥστε (A. 6, 579), ὅτι Mc. 4, 38. μόνην με κατ. διακ. = mich allein hat sie zum Dienen gelassen; nicht als ob sie vorher auch gedient hätte (Mey.), wofür das Particip zu erwarten wäre (Kühn. 356, A. 2, 39. Krüg. 55, 3, 20), sondern die Klage war durch die in Folge des größeren Besuches vermehrten Geschäfte veranlaßt und sollte nur eine Unterstützung erwirken. Martha wendet sich an Jesus, weil ein Wunsch von ihm für Maria Befehl gewesen wäre. Jesus tadelt aber auch die Martha nicht an sich, sondern bloß mit Bezug auf das Höhere, welches Maria auserwählt hatte [1]). — V. 41 *). Die Verdopplung des Namens deutet die liebevolle Absicht Jesu an (22, 31. Apg. 9, 4. Aug.) [2]). θορυβάζομαι = sich beunruhigen, Unruhe machen, περί τι um oder mit etwas. — V. 42 **). Indem Jesus die Martha auf das Eine, welches nothwendig ist, hinwies, wollte er ihr dieses nicht absprechen, aber doch bemerken, daß sie bei ihrer großen Sorge um anderes diesen Gesichtspunkt außer Acht gelassen habe. Nach der Rec. ist schon wegen des Folgenden ἑνός von dem Geistigen, für die Seele Nothwendigem zu verstehen, nach der anderen Lesart geht der erste Theil sicher auf die Speisen (Or., Bas., Tit., Theophyl.) [3]). Der zweite Theil wird aber auch von den Griechen nicht allgemein so erklärt, und von den Lateinern nach der Vulgata

---

zogen mit vielem Dienst, vieler Aufwartung. Auch sie wäre gern um Jesus gewesen.

1) Tit.: τὴν μὲν σωματικωτέραν διακονίαν ἐλάττω· χρησιμωτάτη γὰρ καὶ αὔτη· τὴν δὲ ἀναβεβηκυῖαν καὶ πνευματικωτέραν· καὶ ἕκαστος ἡμῶν ὃ θέλει ἐκλέξεται. Aug. de verb. Dom. 27. Greg. Job 6, 5, 61: Marthae cura non reprehenditur, Mariae vero etiam laudatur. Beda, Theophyl., Lyr., Erasm., Jans., u. A.

*) Ὁ Ἰησοῦς der Rec. ist Correctur für ὁ κύριος (אB*L Codd. It. Vulg. T., H.). Statt τυρβάζῃ (AΔ) lies θορυβάζῃ (אBCDL), das sonst nirgends mehr vorkommt. τυρβάζεσθαι περί τι Ar. Fr. 1007.

2) Buttm. 341: eindringliche und vorwurfsvolle Ermahnung. Tol.; Cod. D und Itala-Handschriften haben 7, 15 ein doppeltes νεανίσκε, das Tatian in sein Diatessaron aufgenommen, wie er auch mit e allein Mc. 5, 41 puella puella liest. (Zahn, Tat. S. 142).

**) Ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία ist mit AC*Δ Codd. It. Vulg. Syr. T., Tg. beizubehalten. אBC²L Cop. Syr^p. Aeth. H. lesen: ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, 38. Arm. Syr^hr. ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία, D Codd. It. lassen es ganz aus. Weiß vertheidigt die Lesart von אB, weil sie die schwierigere sei und nicht als aus einer falschen Erklärung entsprungen abgethan werden dürfe. Aber Basilius: ὀλίγων μὲν δηλονότι τῶν πρὸς παρασκευήν, ἑνὸς δὲ τοῦ σκοποῦ, ὥστε τὴν χρείαν ἐνπληρωθῆσαι zeigt doch die Entstehung dieser Lesart aus der Klage der Martha. Die Stelle wurde auf die Zurüstung zu Tisch bezogen, zu welcher weder eine größere Sorge noch der Dienst der Maria nöthig sei, weil man nur wenig brauche (πολλά — ὀλίγων).

3) Gregor und Beda werden mit Unrecht dafür genannt (Mey., Weiß), denn Greg. stellt in Job 6, 5, 61. in Ez. 1, 3, 9. 2, 2, 9 nur die vita activa der v. contemplativa gegenüber und Beda sagt mit August.: et beatus David solum hoc necessarium homini esse definiens, Deo iugiter inhaerere desiderat (Ps. 73, 28. 27, 4). Una ergo et sola est theologia, i. e. contemplatio Dei, cui merito omnia iustificationum merita, universa virtutem studia postponuntur. Schegg (2, 136 Anm.) vertheidigt auch die Griechen gegen den Vorwurf, daß sie ἑνός allgemein von einem Gericht verstanden haben (Wetst.). Diese Erklärung finde sich nur bei Theoph. und auch er füge bei: τινὲς δέ .. οὐ περὶ τοῦ φαγεῖν ἐνόησαν. Aber schon die Lesart der Griechen spricht dagegen. Hier. (ep. ad Eustoch.) ist nicht ganz sicher: pauca autem necessaria sunt, aut unum; Maria bonam partem elegit.

fast durchgehends (nicht Tol. u. A.) auf das religiöse Leben bezogen. Jedenfalls zeigt Jesus in schönem Uebergang vom Irdischen zum Geistigen, worin das wahre Bedürfniß besteht [1]). Dieses hat Maria bereits erkannt und ausgeführt, denn sie hat den guten Theil erwählt. Der Artikel bezeichnet ihn als den guten κατ' ἐξοχήν [2]), wie auch die Vulgata optimam übersetzt. Daher erklären die alten Exegeten (Tit., Ambr., Aug., Beda, Euth., Mald., Grot. u. A.) den Theil der Martha als unverwerflich, aber den der Maria als den besseren. Das Bessere bei der vita contemplativa bestehe darin, daß sie auch mit dem Tode kein Ende nehme [3]). ἥτις . . αὐτῆς kann zwar zunächst auf die Bitte der Martha V. 40 bezogen werden (Calvin, Jans., Mey., Schegg, Weiß, Hofm. u. A.), hat aber im Zusammenhang doch die allgemeine Bedeutung (Mald., Jans., Mey., Stier, God., Weiß u. A.), denn ἐξελέξατο kann nicht bloß von der augenblicklichen Scene gedeutet werden.

§ 44.
Das Gebet des Herrn.
11, 1—13 (Mt. 6, 9—13. 7, 7—11).

Ueber das Verhältniß des Vaterunsers zu dem bei Matthäus s. Mt. S. 211 f. Da Lucas hier weder Zeit noch Ort angibt, so beraubt er selbst den Kritiker der Möglichkeit, seiner Darstellung die historische Stellung zu vindiciren. Ob er aber dieses Stück so wie er es in seiner Quelle vorgefunden hier eingereiht hat (Weiß), oder ob es in der Tradition keinen historischen Anknüpfungspunkt mit einem anderen Ereignisse erhalten habe (Jans., Schegg), ist ungewiß. Denn zusammenhangslos ist das Stück auch hier nicht, wenn auch zuzugeben ist, daß bei Mt. 6, 9—13 das Vaterunser und 7, 7—11 die Gebetserhörung aus sachlichen Gründen ihre Stelle erhalten haben. Mag man die Bergpredigt betrachten wie man will, eine Sammlung von lauter zerstreuten Aussprüchen kann sie nicht sein. Deßhalb ist es auch wahrscheinlich, daß wenigstens einige Gruppen wie z. B. 6, 1—18 vom Herrn selbst nacheinander gesprochen wurden. Eine solche Auseinandersetzung kann beim ersten Beginn der öffentlichen Wirksamkeit beanstandet werden (Jans.), muß aber doch vor dem Aufbruch aus Galiläa stattgefunden haben. Daher halte ich es für nothwendig, auch die Gebetsanweisungen früher anzusetzen, während Lucas eine spätere Scene referirt, welche eine besondere Veranlassung hatte. Er zeigt, worauf der Mensch seine Hoffnung setzen muß, wenn er das im Vorhergehenden bezeichnete Ziel erreichen will. Ueber die Ursprünglichkeit des Vaterunsers ist damit auch entschieden. Bei Lucas

---

1) Wie bei der anderen Lesart die Sache fast unnatürlich gewendet wird, zeigt Godet: il n'est besoin que de peu de chose (pour le corps) ou même d'une seule chose (pour l'âme). Il y a de la finesse dans cette leçon; trop peut-être.

2) Win. 36, 1, 231. τὴν ἀγαθήν ist aber nicht bloß der an sich gute, sondern superlativ der beste Theil. Aug., Cassian. meliorem, Ambr. bonam und meliorem. Euth.: τὴν ἀγαθὴν δὲ μερίδα εἶπεν, οὐχ ὡς τῆς ἄλλης πονηρᾶς οὔσης, ἀλλ' ἀγαθὴν ἐνταῦθα τὴν κρείττονα ὠνόμασεν. Ἐνδέχεται γὰρ δύο καλῶν τὸ ἓν εἶναι κάλλιον.

3) Aug. de verb. Dom. 27: transit amor multitudinis et remanet caritas unitatis. Ambr.: agat te sicut Mariam desiderium sapientiae, hoc enim maius, hoc perfectius opus: nec ministerii cura cognitionem verbi caelestis avertat nec arguas eos et otiosos judices, quos videas studere sapientiae, hanc enim sibi cohabitantem Salomon ille pacificus adscivit.

(Schleierm., Ew., Mey., Kamphausen, Holtzm., Wittichen u. A.) kann sie nicht gesucht werden, denn 1. entspricht das vollständige Vaterunser des Matthäus viel besser den jüdischen Gegensätzen, auf welche Jesus überall Rücksicht nehmen mußte, und 2. ist der Gedanke vollständiger und die Eintheilung klarer. Gibt ja auch Godet, der für Lucas sehr eingenommen ist, zu, daß die 4. Bitte (Mt. 6, 12) bei Mt. ursprünglich und die 7. Bitte (6, 13b) eine nothwendige Ergänzung sei. Zwar könnte man aus der schönen Zweitheilung und dem genauen und vollständigen Tenor auf eine absichtliche, künstliche Anordnung schließen [1]), aber es ist doch von vornherein wahrscheinlich, daß Jesus in einem Mustergebet eine schöne Ordnung hatte. Die spätere Zeit hätte sonst auch die Beziehungen auf die jüdischen Verhältnisse ausgemerzt.

Die andere Frage, ob Jesus zweimal ein solches Gebet, etwa das einemal als Gebetsvorbild (Mt.), das andere mal als Gebetsformular (Lc.) den Jüngern vorgetragen habe, oder ob die Aenderung bei Lucas durch die Tradition oder den Schriftsteller veranlaßt worden sei, wird von den meisten Exegeten (Aug., Jans., Mald., Jans., a Lap., Reischl, Weiß u. A.) dahin beantwortet, daß die Aenderung auf Rechnung des Lucas zu schreiben sei, während Godet dieselbe der Tradition beilegt, Tol., Schegg, Bisp. u. A. zwei verschiedene Vorträge annehmen. Ich habe mich im Commentar zu Matthäus für das Letztere entschieden und halte es auch jetzt noch für wahrscheinlich. Doch gestehe ich, daß die Aenderung nach dem ganzen Charakter des 3. Evangeliums wohl von Lucas ausgehen konnte. In der That ist auch das Vaterunser des Matthäus das liturgische geworden, wie noch die Interpolationen im Texte des Lucas beweisen. ἐπιούσιος mag allerdings aus der Liturgie erklärlich sein (God.), aber die Differenzen berechtigen noch nicht zur Verwerfung der Benützungs- und Urevangeliumshypothese. Denn die Apostel und Evangelisten blieben weniger am Buchstaben hängen als die neuesten Exegeten, weil sie im lebendigen Geiste hinlängliche Sicherheit für die Wahrheit hatten [2]).

V. 1. Ueber den Ort läßt sich nichts sagen, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß es ein öffentlicher (προσευχή) war (Schegg) oder an die gewöhnlichen Gebetszeiten zu denken ist (Schleierm.), da Lucas häufig das Gebet des Herrn in der Einsamkeit erwähnt. Die Jünger können unterdessen in der Nähe gewartet und bei der Rückkehr Jesu gefragt haben (vgl. 9, 18). τὶς τῶν μαθητῶν weist auf einen Nichtapostel hin (7, 36. 9, 57). Von dem Gebete, welches Johannes seinen Jüngern gelehrt hatte, ist uns nichts bekannt. Aus ἐδίδαξεν läßt sich nicht einmal schließen, daß Johannes nicht mehr lebte (Schegg), denn es steht parallel zu δίδαξον, so daß man nicht erwarten kann: „wie Johannes mit seinen Jüngern betet". Sonst müßte es auch heißen: bete mit uns. — V. 2 *). Lucas hat die einfache Anrede πάτερ, wie sie der späteren Zeit entspricht (Mc. 14, 36. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6), und hat auch das ἀββᾶ weggelassen. Die dritte Bitte

---

1) God.: Matthieu enseigne, Luc raconte.

2) Jans.: ex hac autem varietate palam est, quam evangelistae non fuerint de verbis superstitiosi. Praescripserat enim hanc precandi formam summus magister Christus, et tamen in tantula precatiuncula non consentit Lucas cum Matthaeo.

*) Ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς fehlt ℵBL Vulg. Arm. Tert., Or., ebenso ἡμῶν ℵB und gilt bei den Lateinern und allen neueren Exegeten wie die späteren Zusätze als Interpolation aus Mt. Statt ἐλθέτω lies ἐλθάτω (ℵCΔ). γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ist mit BL Vulg. Syrcur Arm. Tert., Or., Aug. zu streichen. Greg. Nyss. hat statt der zweiten Bitte die um den h. Geist und nach Tert. c. Marc. 4, 26 hatte Marcion etwas Aehnliches gelesen.

ist eine Erklärung der zweiten, welche bei Lucas weniger nothwendig ist, weil seine Leser dem Mißverständnisse von einem irdischen Reich nicht ausgesetzt waren. Aus der Heiligung des Namens Gottes folgt auch die Erfüllung des göttlichen Willens [1]). — V. 3. δίδου entspricht dem καθ' ἡμέραν, da der Imperativ Präsens die dauernde und sich wiederholende Handlung bezeichnet (Win. 43, 3, 294), während der Aorist (δός Mt. 6, 11) von der einmaligen oder vorübergehenden Handlung gebraucht wird. Doch ist hierin viel von der Vorstellung des Schriftstellers abhängig. Namentlich ist mitunter der Aorist gesetzt, wo man das Präsens erwarten würde. Der Imperativ des Aoristes gilt für kräftiger und dringender. καθ' ἡμέραν = Tag für Tag [2]): unser tägliches Brot gib uns Tag für Tag, d. h. das je für den Tag nöthige Brot. Daher ist es nicht nothwendig: unser Brot auf morgen gib uns täglich (Schegg, Hofm.) zu übersetzen. Lucas hat das σήμερον des Mt. verallgemeinert, was zum Bittgebet weniger gut paßt. — V. 4 *). Lucas schreibt ἁμαρτίας für ὀφειλήματα Mt. 6, 12, behält aber in ὀφείλοντι das Bild doch bei. καὶ γὰρ αὐτοί gibt den Grund an, welcher den Jünger zu dieser Bitte ermuthigte, setzt aber voraus, daß die Nachlassung als Bedingung für die Erlangung der göttlichen Verzeihung wirklich geschieht (Mt. S. 218 f.). αὐτοί kann nur den Gegensatz der Personen hervorheben, also nicht gleich: denn auch selbst vergeben wir (Schegg), sondern: denn auch wir selbst vergeben (Buttm. 94). Das Vergeben ist bei beiden gleich, aber bei Gott ist es selbstverständlich, von den Menschen muß es besonders gesagt werden. Der Betende muß dieses Versprechen machen, weil er sonst für die göttliche Verzeihung nicht disponirt ist. Der ganze Satz verlangt ein von der Nächstenliebe tief durchdrungenes Gemüth. Bei den Juden war es anders (Mt. 18, 21). ὀφείλειν τινί ist Chaldaismus = einem ein Unrecht zugefügt und es nicht gut gemacht haben, also ethisch = etwas schuldig sein. Die materiellen Schulden sind weder allein noch in erster Linie (God.) gemeint. πᾶς ὀφείλων = πᾶς ὅστις ὀφείλει = jeder wenn oder indem er etwas schuldig ist (Win. 18, 4, 106). Das Fehlen jeder Anspielung an das Opfer Jesu Christi für die Verzeihung der Sünden kann wohl für die Authenticität des Gebetformulars geltend gemacht werden (God.), aber trotz Römerbrief wäre eine Anspielung an den Kreuzestod in einem Jesu beigelegten Gebete schon ein Zeichen eines sehr unverständigen Schriftstellers. Wie ein späteres Gebet aussah vgl. 1 Tim. 3, 16. Zur letzten Bitte s. Mt. S. 219. Unter πειρασμός kann aber nicht bloß die vom Teufel ausgehende Versuchung verstanden werden (God.). Röm. 1, 24. 26—28 setzen ganz andere Verhältnisse voraus. Der durch die Versöhnung Begnadigte kann doch nicht sogleich an das Schlimmste denken, sondern bittet Gott um Schutz vor jeder Sünde. Weil er aber seine Schwachheit

---

1) Chr.: φαμέν, ὅτι οὐχ ἁγιασμοῦ προσθήκην ἐνυπάρξαι παρακαλοῦσι τῷ ἐπὶ πάντας θεῷ .. ὅτε διακείμεθα καὶ πιστεύομεν ὅτι θεὸς ὁ φύσει καὶ ἐπὶ πάντας ἅγιος ἁγίων ἐστι, τότε τὸν φόβον αὐτοῦ λαβόντες εἰς νοῦν, ὀρθήν τε καὶ ἀνεπίληπτον ἐπιτηδεύομεν ζωήν.

2) Apg. 2, 46. 1 Kor. 16, 2. Kühn. 433, 414. Vgl. Thuk. 1, 2: τῆς τε καθ' ἡμέραν ἀναγκαίου τροφῆς πανταχοῦ ἂν ἡγούμενοι ἐπικρατεῖν οὐ χαλεπῶς ἀπανίσταντο. Cyrill.: ἐπιούσιον δὲ τὸν αὐτάρκη νοεῖσθαι χρή· τέθεικέ που τὴν λέξιν καὶ ὁ μακάριος ἀπόστολος, βραχὺ παραλλάξας, ἐπὶ τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Χριστοῦ (Tit. 2, 14) ἀντὶ τοῦ ἐπιούσιον τὸν περιούσιον εἰπών, τουτέστι, τὸν ἀρκοῦντα, καὶ τοῦ τελείως ἔχειν οὐχ ἡττώμενον.

*) Für ἀφίεμεν (א*LΞ) lies ἀφίομεν (א^cABCDΔ). ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ist mit BL Vulg. Arm. Tert., Or., Chr., Aug. zu streichen. Zur Form ἀφίομεν vgl. Mc. 1, 34.

kennt, so fürchtet er sich selbst vor der Versuchung, welche nur die Möglichkeit des Falles bietet. Die andere Erklärung würde nicht nur nothwendig das ῥῦσαι κτλ. verlangen, sondern auch die Selbständigkeit desselben aufheben.

V. 5. Lucas schließt an die Unterweisung über das Gebet die ernste Ermahnung zum Gebete an, weil es das Mittel ist, die für das leibliche und geistige Leben nothwendigen Gaben zu erhalten. Diese Gaben sind im Vaterunser genannt. Die Parabel, welche ihm eigenthümlich ist, verleiht der Anwendung 9—13 eine festere Stellung als es bei Matthäus am Schlusse der Bergpredigt der Fall ist. Die Construction ist anakoluthisch, da die Frage entweder bei φίλον (Schegg) oder παραθήσω (de W., Mey., Weiß) und die Conditionalconstruction in V. 8 eingeführt wird. Das Einfachste ist, mit λέγω ὑμῖν den Nachsatz zu beginnen (Schegg, Weiß) oder einen frischen Satz anzufangen (L., T., Tg., H., Hofm.). Auch empfiehlt es sich dann εἰ καὶ οὐ — φίλον zu demselben zu beziehen (Weiß). Ob man aber V. 7 einfach mit dem angeblichen Demonstrativsatze von καὶ πορεύεται an verbindet oder bereits als Constructionswechsel ansieht, als ob V. 5 ein Conditionalsatz (ἐάν) vorausgegangen wäre, ist von untergeordneter Bedeutung. Für die Verbindung mit dem Vorhergehenden spricht die Continuität und der Umstand, daß V. 7 die Antwort auf die Anrede ist. Die Uebersetzung lautet dann: wer von euch hätte einen Freund und gienge zu ihm um Mitternacht und spräche zu ihm . . und jener antwortete von innen heraus . .; ich sage euch, wenn er auch nicht aufsteht und ihm gibt u. s. w. Vgl. Win. 40, 6, 263, der aber unrichtig den Fall als einen unmöglichen betrachtet. Denn jedenfalls müßte diese Unmöglichkeit bis δοῦναί σοι ausgedehnt werden, so daß dieselbe eine hypothetische ist. Jesus will nur sagen, daß selbst in diesem äußersten Fall der Zudringlichkeit der Zweck erreicht werde. Einfacher wäre es freilich, die Frage nur bis φίλον auszudehnen und καὶ πορεύεται als Demonstrativconstruction zu betrachten (Schegg). Diese wechselt ja mit der Relativconstruction gern (17, 31. Buttm. 243), aber dies ist doch nur der Fall, wenn das Subject wechselt, wobei ein Casus von αὐτός gesetzt wird (Krüg. 60, 6, 2. Kühn. 561, 936 f.). Es müßte also heißen: καὶ αὐτὸς πορεύεται. Daß man bei λέγω ὑμῖν nicht „gleichwohl" ergänzen dürfe, oder ebenso gut „keineswegs" dafür setzen könnte, ist doch unrichtig. Letzteres verlangt eine Negation, ersteres nicht. Uebrigens braucht man gar nichts zu ergänzen. Der Gedankengang ist: wenn einer auch zu der Zeit käme und jener sich entschuldigen würde, ich sage euch, wenn auch nicht wegen der Freundschaft, so doch wegen der Unverschämtheit wird er geben. ἕξει = er soll oder mag haben. Der Coni. deliber. εἴπῃ wechselt mit dem Futurum [1]). ἐρεῖ (AD Codd. It. Vulg.) ist Correctur. χρῆσον ist Imp. Aor. von κίχρημι = leihen, das nur hier im N. T. vorkommt. 3 steht für eine unbestimmte Zahl. Die Deutung: eines für den Gast, eines für den Wirth und ein übriges (Mald., God., Hofm.) ist gekünstelt. Die mystische Deutung übergehe ich, wie überhaupt die allegorische Erklärung der Parabel. — V. 7. τὰ παιδία μου sind genannt, weil der Vater sie beim Aufstehen aufwecken würde (Euth.: ἵνα μὴ ἀφυπνίσῃ αὐτά). κοίτη = Bett. εἶναι εἰς κοίτην Verbindung der Vorstellung der Bewegung und Ruhe (Mc. 2, 1. 13, 16). — V. 8 *).

---

1) Win. 41, 4, 268. Kühn. 387, 147 f. 394, 184 und 5 A. 3, 187. Krüg. 53, 7, 1. 3.

*) Codd. It. Vulg. Arm. schicken voraus: et ille si perseveraverit pulsans, eine deutliche Ergänzung. Statt ἀναίδειαν (AB Tg.) lesen ℵCDLΔ T., H. ἀναιδίαν, das sonst nicht vorkommt (ἀναιδίη poet.). Statt ὅσων (ℵ*ABC) haben ℵcDLΔ ὅσον.

διαγέ = wenigstens, doch. Es sollte eigentlich heißen διὰ τήν γε ἀν., weil der Nachdruck auf dem Substantiv liegt (Kühn. 511, 734). Zu dem durch οὐ negirten Prädicat des Bedingungssatzes steht ein positiver Begriff im Gegensatze (18, 4. Buttm. 297). ἀναίδεια von ἀναιδής (α, αἰδώς) = Unverschämtheit, Dreistigkeit (Schegg, Weiß), gewöhnlich = Zudringlichkeit (Reischl, Weizs.), das aber zu wenig sagt, da nicht die Beharrlichkeit im Bitten [1]), sondern die Bitte zur unrechten Zeit (Hofm.) den Hauptbegriff bildet. Die Anwendung der Parabel eröffnet für die Jünger desto größere Aussicht der Erhörung, weil Gott zu jeder Zeit zugänglich ist und ihm jeder ohne Scheu nahen darf (Ambr.).

V. 9 *). Jesus macht nun selbst die Anwendung, indem er im Anschlusse an das Vorhergehende seine Jünger zum Gebete auffordert, weil jeder, der bittet und je dreister er bittet, Erhörung findet. Dieselbe Stelle findet sich Mt. 7, 7—11, aber in weniger gutem Zusammenhange. κἀγώ λέγω = auch ich sage, gegenüber von λέγω V. 8, wo zwar auch Jesus der Sprecher ist, aber in der Parabel bleibt, weßhalb der Unterschied zwischen „auch ich sage“ und „auch sage ich“ kein anderes Subject voraussetzt (Schegg). Auch die Annahme, daß schon eine Anwendung von Seiten der Jünger vorausgegangen sei: ihr sagt auf dieses hin: wer bittet der empfängt; bittet darum u. s. w. legt dem κἀγώ zu große Bedeutung bei. Eher ließe sich noch ein Gegensatz zu dem annehmen, was die Parabel die Jünger lehrt (Weiß), weniger zu dem, was der Freund in der Parabel thut (Mey.). Doch geht Jesus über die Parabel hinaus, da er nicht nur die Verheißung der Erhörung, sondern auch die Aufforderung zum Gebete beifügt, welches seine Jünger ähnlich wie der Freund in der Parabel üben sollen. Sie dürfen zu jeder Zeit bitten, ohne befürchten zu müssen ungelegen zu kommen. Die 3 Imperative αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε beziehen sich auf die verschiedenen Arten, das Gewünschte zu erlangen [2]) und bilden keine Klimax. Bloß κρούετε könnte nach der Parabel das ungestüme Bitten bezeichnen [3]). — V. 10 begründet die Aufforderung und beweist, daß die Zuversicht der Gebetserhörung der Hauptgedanke ist (Jans.). — V. 11 **). Von der Aufforderung zum Gebete geht Jesus zu den zu erlangenden Gaben über. δέ metabatisch. Wenn dieselben auch nicht immer dem speciellen Wunsche entsprechen, so müssen es doch gute Gaben, können keinesfalls schädliche sein. Die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache kann beim ersten und zweiten Beispiel als Vergleichungspunkt angenommen werden, aber

---

1) Cyr., Tit., Euth., Theophyl., Ambr., Aug., Erasm., Jans., Mald. und fast alle Neueren. Einzelne (Erasm., Jans., Mald.) kommen aber der andern Bedeutung sehr nahe. Im Sinne von: la persévérance poussée jusqu'a l'impudence de son ami, qui ne cesse de crier et de heurter (God.) kann man es gelten lassen.

*) Für ἀνοιγήσεται (ℵABCLΔ Tg., H.) liest T. mit D ἀνοιχθήσεται, ersteres sei aus Mt., und ebenso V. 10 mit AΔ gegen ℵCL (BD ἀναίγεται) Tg., H.

2) Greg. ep. 6, 33: petamus orando, quaeramus legendo, pulsemus operando. Godet künstelt, wenn er αἰτεῖτε dem Rufen des Freundes, ζητεῖτε dem Suchen der Pforte bei Nacht parallelisirt und so eine Steigerung findet, welche eine Einladung zu wachsender Anstrengung gegenüber den sich mehrenden Hindernissen enthalte.

3) Chrys. H. 23, 4 in Matth.: πλὴν οὐχ ἁπλῶς αἰτεῖν ἐκέλευσεν, ἀλλὰ μετὰ προσεδρίας πολλῆς καὶ εὐτονίας· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ζητεῖτε· καὶ γὰρ ὁ ζητῶν, πάντα ἐκβαλὼν τῆς διανοίας, πρὸς ἐκεῖνο γίνεται μόνον τὸ ζητούμενον, καὶ οὐδένα τῶν παρόντων ἐννοεῖ . . ἀπὸ δὲ τοῦ κρούειν, τὸ μετὰ σφοδρότητος προσιέναι καὶ θερμῆς διανοίας ἐδήλωσεν.

**) Statt τίνα lesen ℵDL Vulg. τίς, vgl. Mt. Vor ὑμῶν ist ἐξ zu ergänzen (ℵABCDL It. Vulg.). B ff² i l Sah. Arm. Or., Epiph. H. lassen das erste Beispiel aus. εἰ καί hat nur Min. für sich, lies ἢ καί.

nicht beim dritten. Deßhalb ist der Gegensatz von Gut und Bös wahrscheinlicher. Die Construction ist stärker anakoluthisch als Mt. 7, 9, denn die Frage: wird er geben? setzt eine Protasis voraus: ein Vater, den sein Sohn um Brot bittet (Win. 63, 1, 528), oder der Satz ist aus zwei Fragen zusammengesetzt: τίνα ἐξ ὑμῶν αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον; μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ὁ πατήρ; (Buttm. 329). τὸν πατέρα ist Apposition zu τίνα; wen als seinen Vater? (Mey., Weiß). Daß ὄντα dabei stehen oder wenigstens der Artikel fehlen müßte (Schegg), ist unrichtig, denn auch bei den Griechen wird oft ein Substantiv, meist mit dem Artikel in gleichem Casus mit dem Relativ als Exegese in den Adjectivsatz aufgenommen (Kühn. 557, A. 2, 925. Krüg. 50, 7, 13). Die Erwähnung des Vaters ist hier um so besser am Platz als das Vaterunser vorausgegangen ist. — V. 12 *). Das Ei wird neben Brot und Fisch als ein gewöhnliches Nahrungsmittel genannt, wodurch die Beispiele zur Dreizahl der Bitten ergänzt werden. Beim Skorpion hat aber schwerlich die Aehnlichkeit mit dem Ei (Bochart [1]), Tholuck, Schegg, God., Hofm.) mitgewirkt, da die krebsartigen Skorpionen, auch wenn sie zusammengeballt sind, wenig Aehnlichkeit mit einem Ei haben und im Orient die Skorpionen vielmehr wegen ihrer großen Gefährlichkeit bekannt sind (Win. RW. 2, 487) [2]). — V. 13 **). πονηροὶ ὑπάρχοντες = π. ὄντες Mt. 7, 11 (vgl. 16, 4. 23, 50. Apg. 2, 30 u. A). ὁ ἐξ τοῦ οὐρανοῦ ist Attraction für ὁ ἐν οὐρ. ἐξ. οὐρ. (9, 61. Buttm. 323. Win. 66, 6, 584). πνεῦμα ἅγιον = der h. Geist. Der Artikel fehlt gern, wie bei vielen Concreta und den Eigennamen sich nähernden Substantiven (Win. 19, 116). Die Form des Matthäus δόματα ἀγαθά ist passender. Lucas, welcher den h. Geist überhaupt gern nennt, setzt dafür die vorzüglichste Gabe für den Gläubigen und weist damit wieder auf den geistig-ethischen Charakter des Christenthums hin [3]). Der h. Geist ist die Fülle der göttlichen Gaben und diese können nur durch ihn erlangt werden (Beda). Daraus erklärt sich auch die Bitte um den h. Geist V. 2 (krit. Anm.). Aber der Gegenüberstellung von Kraft Gottes und der Bitte um den baldigen Eintritt des Gottesreiches (Köstlin) steht die richtige Lesart im Wege. Eine besondere Quelle (God.) braucht man deßhalb nicht, noch steht diese Erklärung im Widerspruch mit 6, 20. Ist vollends die Vergleichung mit Matthäus unumgänglich, um den vollständigen Zusammenhang der Worte Jesu herzustellen, so ist dies für die vorangehende Behauptung, daß dieses Stück eines derjenigen sei, in welchen die Originalität und Vorzüglichkeit der Quellen des Lucas in vollem Lichte erscheine, eine eigenthümliche Illustration.

---

*) Ἐάν fehlt ℵBL. Für den Conjunctiv αἰτήσῃ ist das Futurum αἰτήσει zu setzen (ℵABCDΔ). Das Futurum kann auch bei ἐάν stehen (Win. 41, 277). μή ist BL Sah. ausgelassen, wie auch im vorigen Verse B statt μὴ ἀντί liest: καὶ ἀντί.

1) Scorpionis corpus est ovo προσεμφερές, maxime si sit album, quale habet scorpionum prima species apud Nicandrum et alios. Nec mole ab ovo scorpiones plurimum distant in Judaea, si verum est, quod asserunt monachi — magnos esse scorpiones etc.

2) Furrer, Schenk. B.L. 5, 337: d. h. wer möchte zwischen den Steinen, wo bekanntlich die Hühner gern ihre Eier verbergen, anstatt eines solchen für das Kind einen Skorpion hervorsuchen? Vgl. 10, 19. Riehm S. 1504.

**) ℵD lesen ὄντες nach Mt. für ὑπάρχοντες. ὁ nach πατήρ ist ℵL It. Vulg. Syr. Sah. Cop. zur Erleichterung weggelassen. ἀγαθὸν δόμα für πν. ἁγ. in D Codd. It. ist aus Mt. und πν. ἀγαθόν (L Vulg. Syr^p) Correctur.

3) Röm. 8, 26. Weish. 12, 1. Ambr. (s. Tisch. adl.): advertimus bonum esse spiritum sanctum Domini indicio, evangelistarum testimonio, quando alius (i. e. Mt.) pro s. spiritu bona, alius (i. e. L.) pro bonis s. spiritum nominavit.

C. Die Gefahren für das neue Reich von Seiten der Juden.

11, 14—12, 12.

Ich kann dem Worte „Geist" V. 13, das durch δώσει vom Herrn selbst auf die Zukunft bezogen ist, keineswegs eine solche Bedeutung beilegen, daß hier der Hauptwendepunkt der ganzen evangelischen Darstellung zu erkennen wäre (J. Grimm S. 419). Denn es ist mit nichts gesagt, daß den Jüngern der „Geist" ihres Meisters, der h. Geist, die „Verheißung des Vaters" aufgegangen sei, noch wird jetzt der Kampf mit dem „Volke", den Pharisäern eröffnet und die stufenweise Entwicklung gezeichnet, in welcher Haß und Bosheit immer unwiderstehlicher sich in die Herzen der Pharisäer vertiefen. Denn dagegen spricht schon der Umstand, daß Lucas im Unterschied von Matthäus die Pharisäer in der ersten Erzählung gar nicht nennt, das Zeichen des Jonas nicht auf die Pharisäer bezieht und die Strafpredigt gegen die Pharisäer auf eine Mahlzeit im Hause eines Pharisäers verlegt und auf Pharisäer und Schriftgelehrte vertheilt. Diese Strafpredigt hat aber Matthäus im 23. Kapitel unmittelbar vor dem Eintritt der Leidenstage berichtet, so daß man bei Lucas eher eine Anticipation und Milderung als eine stufenweise Entwicklung anzunehmen geneigt ist. Es sind weniger die Personen als die von ihnen vertretenen Ansichten und Prinzipien, welche den Ausschlag für die Aufnahme und Anordnung gegeben haben. Dem Hinweis auf den h. Geist als den Leiter der neuen Gemeinde wird der Vorwurf vom Bündnisse mit dem bösen Geiste gegenübergestellt. Das Zeichen des Jonas beleuchtet den Unglauben der Juden und den Glauben der Heiden und dient den Jüngern zur Ermunterung, das Licht des Glaubens unter die Heiden hinauszutragen. Wie aber vorhin das Gebet als Mittel bezeichnet worden ist, um in allen Gefahren von Gott die erforderliche Kraft und Hilfe zu erhalten, so wird jetzt den Gegnern ihr Schicksal vorausgesagt und den Jüngern der Schutz Gottes in den Gefahren dieses Lebens und ihres Berufes versprochen. Sind demnach die Parallelen auch nicht streng durchzuführen, so kann doch im allgemeinen der Grundgedanke nachgewiesen werden. Im Reiche Gottes sollen Glaube, Liebe und Hoffnung herrschen. An diesen dürfen sich die Jünger nicht durch die Machinationen der Feinde irre machen lassen. Denn das Reich Gottes und der Welt werden immer einander feindlich gegenüberstehen, aber der christliche Glaube wird über alle Feinde siegen, die christliche Hoffnung wird vom Vater im Himmel erfüllt werden. Denn wer den h. Geist lästert, erhält keine Verzeihung, wer ihm folgt, wird in allen Nöthen von ihm unterstützt und belehrt. Wenn man Letzteres betont, so kann man wohl die „Idee des göttlichen Geistes" als leitenden Gedanken des Abschnittes betrachten (Weizs.), aber doch bildet der Schutz des h. Geistes gegen die Gefahren von Seiten der Juden den Hauptpunkt.

§ 45.

Die Beschuldigung des Bundes mit Beelzebul und die Zeichenforderung.

11, 14—36 (Mt. 12, 22—45. Mc. 3, 20—30).

Das Fehlen eines historischen Zusammenhanges beweist schon der Mangel jeder Zeitangabe (Tol.). Der Vorgang ist früher anzusetzen und von Lucas hier nur aus sachlichen Gründen eingereiht. An sich paßt er besser in die Zeit

der öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa, welche die Aufmerksamkeit der Feinde auf sich gezogen und die Bewunderung des Volkes erregt hatte, so daß die Gegner nicht die Sache leugnen, sondern nur den Modus verdächtigen konnten. Die eigene Hand des Lucas zeigt sich auch darin, daß die Zeichenforderung mit der Verleumdung verarbeitet ist (V. 16) und dadurch V. 15 und 16 als eine Art Ueberschrift (Weizs.) erscheinen. Offenbar will damit Lucas zwei Arten des Unglaubens charakterisiren. Die eine besteht darin, daß die nicht zu bestreitenden Thatsachen auf die Kraft des Teufels zurückgeführt werden, so daß Jesus keinerlei Glauben verdient, die andere will scheinbar die Wunder als solche gelten lassen, spricht ihnen aber die Bedeutung für die Person Jesu ab. Solche Zeichen genügen nicht für den Glauben, sondern dazu sind ganz besondere Zeichen vom Himmel nothwendig. Die letztere Art des Unglaubens ist die mildere, wenn auch nicht zu entschuldigende Form, wird aber durch πειράζοντες V. 16 wieder verschärft. Von der reinen Negation der göttlichen Kraft gehen die Gegner zur Bemängelung derselben über. In solchem Zusammenhange konnten aber Verleumdung und Zeichenforderung nicht von denselben Personen ausgehen, wie denn Lucas auch von vornherein unterscheidet. Matthäus schreibt beide den Pharisäern zu, deutet aber mit τινὲς τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων (12, 38) für die Zeichenforderung, zu der in Marcus keine Parallele ist, andere Subjecte an. Im Munde der Pharisäer wird aber auch die Zeichenforderung viel gehäßiger, weil sie nach dem Vorausgegangenen nur ironisch gemeint sein kann. Die Uebereinstimmung mit Mt. macht hier selbst Lambrecht (S. 74) Sorgen. Vgl. V. 14. Mt. 9, 32. 33. V. 15. 17. 18—23. Mt. 12, 24. 25. 26—30. Für die Ursprünglichkeit des Marcus kann mich aber selbst das geist- und kunstvoll gegliederte Ganze (3, 24 ff. Volkm., Simons) nicht bestimmen. Denn die Applicatio ad hominem (Mt. 12, 27. 28) paßt viel besser in die Situation und die persönliche Wendung Mc. 3, 26 ist durch V. 23 geboten. Seinen universellen Character zeigt Lucas wieder, indem er οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ Mt. 9, 33 und μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυείδ 12, 23 und οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ 12, 45 wegläßt. V. 14—16 ist Einleitung. V. 27. 28 ist eine zwischen die Verleumdung V. 17—26 und die Zeichenforderung V. 29—36 eingeschobene, sich an V. 26 anschließende Episode.

V. 14 *). Ἦν ἐκβάλλων ist Umschreibung für das historische Imperfect; bei Lucas häufig (Buttm. 268. Win. 45, 5. 326 ff.). Die Dauer: er war damit beschäftigt (Mey., God., Weiß), ist nicht beabsichtigt, da es sich nur um einen Besessenen handelt (Mt. 9, 32—34. 12, 22). καὶ αὐτό (s. krit. Anm.) hat keinen Nachdruck: und er selbst, der Dämon, zur Unterscheidung von der besessenen Person (Mey., Weiß), denn die Person ist ja noch gar nicht genannt. Es zeigt nur den Wechsel des Subjects an. Das Stummsein ist vom Dämon ausgesagt, weil dieser und der Besessene häufig verwechselt werden (Mt. 8, 28. Mc. 9, 17. S. 295) [1]). Der Glaube an stumme Geister läßt sich bei den Juden nicht nachweisen. Lucas sagt ja auch ἐλάλησεν ὁ κωφός. Er war also vorher durch den Geist gehindert, ohne einen organischen Fehler zu haben. Wie eine starke gemüthliche Aufregung die Sprache zeitweilig rauben kann, so kann die Besessenheit auf die Sprachorgane hemmend einwirken. Das Sprechen ist

*) Καὶ αὐτὸ ἦν fehlt ℵA*BL Cop. Arm. Aeth. H.; Tg. [ ].

1) Euth.: μήτε αὐτὸ λαλοῦν ἢ ἀκοῦον, μήτε τὸν ἄνθρωπον ἐῶν λαλεῖν ἢ ἀκούειν, οὐκ ἐκ φύσεως, ἀλλ' ἐκ πονηρίας. Einen psychologischen Grund nehmen auch Bleek und Godet an.

ein Ausdruck des Gedankens und von ihm abhängig. — V. 15 *). αὐτῶν sc. ὄχλων. Unter diesen befanden sich natürlich auch die Pharisäer (Mt.) und Schriftgelehrten (Mc.), aber Lucas liebt es, das Volk statt der Parteien zu nennen. Da diese Wahrnehmung sich auch in den anderen Theilen des Evangeliums machen läßt, so ist hieraus nicht zu folgern, daß Lucas kein Interesse mehr hatte, Pharisäer und Volk auseinander zu halten, weil der Augenblick da sei, wo die Pharisäer das Volk rettungslos in ihren eigenen Unglauben nachgerissen haben (F. Grimm). Diese „erfahrungsmäßige Anschauung“ ist im Folgenden so wenig zu Grunde gelegt, daß wir 12, 1 den Sauerteig der Pharisäer, 13, 31 die Warnung der Pharisäer, 14, 1 die Einkehr bei einem Pharisäer mit der Strafrede, 15, 2 das Murren derselben berichtet finden. Zu Βεελζεβούλ vgl. Mt. S. 299 [1]). — V. 16. Dies hat Lucas wohl aus einer anderen Scene hinzugefügt, weil er den Bund mit dem Teufel und die Zeichenforderung unter einem Gesichtspunkt der Opposition gegen die Wunder Jesu zusammenfassen wollte. Die einen waren diabolisch, die andern gottvergessen. Beiden fehlte der rechte Glauben und der gute Wille. Zu σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ s. Mt. 16, 1 S. 371. Mc. 8, 11 S. 268. Warum nicht nach Jes. 7, 11 ein messianisches Zeichen, sondern ein solches wie Moses (Joh. 6, 32) oder Elia (1 Kön. 18, 38) gemeint sein soll (Hofm.), ist nicht einzusehen.

V. 17 f. Lucas schickt wie Matthäus den allgemeinen Satz voraus, daß ein Reich nur durch Einigkeit bestehen könne. Daraus folgt, daß der Satan nicht gegen sich selbst wüthen, also nicht die Hand zur Verengerung seines Herrschaftsgebietes bieten kann. Wäre dies scheinbar der Fall, so müßte es nur zu einer desto bedeutenderen Erweiterung an einem anderen Orte oder in anderer Weise dienen. Letzteres würde aber ein geheimes Einverständniß voraussetzen (Hier., Jans., Fr. Luc., a Lap. u. A.), worauf Jesus in seiner Argumentation gar nicht eingeht. Die Dämonen würden dann nicht gegen ihren Willen ausgetrieben, sondern giengen gern, um durch den dadurch veranlaßten Irrthum mehrere zu gewinnen. Aber das Gerngehen hätte jede Illusion zerstört und das Sträuben zum Schein harmonirt nicht mit den auf Gewalt deutenden Thatsachen und den Bekenntnissen der Dämonen. Die Pharisäer haben überhaupt gar nicht so weit gedacht, sondern es blieb ihnen nur diese Verleumdung übrig, weil sie die Macht Jesu nicht auf Gott zurückführen wollten und doch anerkennen mußten. καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει ist die Erklärung von ἐρημοῦται. ἐπί wird von den älteren Erklärern in gleichem Sinne wie bei ἐφ' ἑαυτήν, also von διαμερισθεῖσα abhängig genommen (Euth., Jans., Tol., Grot., de W., Lambr. u. A.), aber mehr wegen der Parallelen als aus philologischen Gründen. ἐπί τινα πίπτειν = auf einen fallen (20, 18. 23, 20) und auf einen stürzen (13, 4). ἐπί = bei (Buttm. 291) würde den Dativ verlangen. Haus stürzt auf Haus entspricht dem Bilde von der Zerstörung eines Reiches oder einer Stadt (Mt. 12, 25. Vulg., Erasm., Luther, Mey., Schegg u. A.), ist aber auszudehnen auf die Familie selbst, deren Sturz den einer anderen nach sich zieht (Weiß), also eine

---

*) Der Artikel vor ἄρχοντι ist mit ℵABCL zu ergänzen. Er ist nach Mt. ausgelassen. AD fügen am Schlusse noch aus Marcus hinzu: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν.

1) H. liest nach ℵB überall Βεεζεβούλ. Hofmann entscheidet sich für בְּעֵל זְבוּל = οἰκοδεσπότης, was vielleicht auf Ps. 49, 15 zurückweise, wo זְבוּל und שְׁאוֹל in einer Verbindung stehen.

nach der andern (Phil. 2, 27. Born.). Vom Bilde zur Sache übergegangen heißt dies: der eine Theil der sich befehdenden Reichshälften stürzt sich auf den andern und reißt ihn mit ins Verderben (Hofm.). Die Ergänzung: „wenn eine Stadt in sich getheilt wurde" (Schegg) liegt nach dem Vorangehenden und den Parallelen nahe. δὲ καί = aber auch, sogar. ὅτι λέγετε gibt den Grund für εἰ — αὐτοῦ an. Der Vorwurf setzt voraus, daß das Reich des Satans getheilt ist, also nicht mehr bestehen kann.

V. 19 *). Jesus setzt, wie die Begründung zeigt, dabei als selbstverständlich voraus, daß die Juden bei ihren Exorcisten die Macht auf Gott zurückführen. Um so böswilliger ist ihr Vorwurf gegen Jesus. Denn gleiche Wirkungen müssen gleiche Ursachen haben. Der Einwand: si duo faciunt idem non est idem wird nicht durch die Unterscheidung zwischen Israeliten und Heiden (Schegg) beseitigt, da wir nicht wissen, ob die Juden den Heiden die Macht der Teufelaustreibung zuerkannten [1]), sondern durch die Thatsache, daß man nicht dasselbe Werk auf entgegengesetzte Mächte zurückführen kann (Beda). — V. 20. Conclusion. ἐν δακτύλῳ = im Finger, ist sinnliche Bezeichnung der Wirksamkeit Gottes (Ex. 8, 19. Ps. 8, 4). Lucas liebt solche plastische Ausdrücke (1, 66. 71. 74. 22, 21). Jesus erscheint so mehr im Besitz der göttlichen Allmacht (8, 46). Das alttestamentliche Bild hat seinen Grund darin, daß der Finger als kleinster Theil des Armes, in welchem die Kraft ihren Sitz hat, die Leichtigkeit zeigt, mit welcher Gott die Werke seiner Allmacht wirkt. In gleicher Weise wirkt Jesus gegen die Teufel. Daß aber deßhalb das Wort vermieden ist: auch die Rede gegen den Menschensohn könne vergeben werden (Weizs., Scholt.), ist nach Mc. 3, 28 und Lc. 12, 10 nicht wahrscheinlich. Auch bei Matthäus ist die Macht Gottes gemeint, wie das Beispiel von den Söhnen beweist. Wenn Mt. 12, 18 wie eine Erklärung des Lucas aussieht (Lambr.), so hilft die Verweisung auf die librarii nicht. φθάνω kommt bei den Alexandrinern in der abgeschwächten Bedeutung = venio häufig vor [2]), kann aber doch die ursprüngliche Bedeutung = zuvorkommen, früher kommen, als man glaubte haben [3]). Das Reich Gottes kam nicht nach der Erwartung und Berechnung der Juden. Aus der Folgerung ἄρα ἔφθ. geht hervor, daß Jesus seinen Teufelaustreibungen einen anderen Charakter als jenen der jüdischen Exorcisten beilegte. Ueber diese ist V. 19 kein bestimmtes Urtheil ausgesprochen. So wenig V. 19 die Söhne der Jünger als Richter beim jüngsten Gerichte bezeichnet werden, ebenso wenig ist mit βασιλεία τοῦ θεοῦ das Gericht genannt (Beda), wenn auch das Reich den Pharisäern in dieser Form unerwartet kam und für sie verderbenbringend (ἐφ' ὑμᾶς) sein wird (God.). — V. 21. Das Gleichniß vom Starken [4]) bringt zwar Lucas nicht so unmittelbar mit dem Vorhergehenden in Verbindung wie Mat-

---

*) Die Rec. κριταὶ ὑμῶν αὐτοὶ ἔσονται hat nur spätere Mss. für sich; αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν (א Codd. It. T.) ist aus Mt., daher αὐτοὶ κριταὶ ὑμῶν ἔσονται (ACL Vulg. Tg.) oder αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται (BC H.).

1) Jos. Antt. 8, 2, 5. B. J. 7, 6, 3 spricht von Juden, wenn auch diese jüdischen Exorcisten in heidnischem Gebiete Austreibungen vornahmen (vgl. Köstlin S. 242).

2) Fritzsche ep. ad Rom. II, 357. W. Grimm Lex. s. v. Pass. 2, 2239.

3) Fr. Lucas zu Mt. 12, 28: occupavit vos, minime illud desiderantes, sed invitos, contemnentes et oppugnantes.

4) Zimmer, Der Spruch vom Jonazeichen. Hildburghausen 1881. S. 33 erklärt ἰσχυρός von den Pharisäern. Jesus sage ihnen, daß sie sich umsonst auflehnen, denn die Starken seien sie bis jetzt gewesen, nun sei aber ein Stärkerer gekommen. Also hütet euch, wer nicht mit mir ist, ist wider mich.

thäus, gibt es aber ausführlicher und verständlicher. αὐλή nicht = Hof, Gehöfte, an dessen Eingang der Starke Wache steht (Mey., Schegg), sondern = Haus, Palast (οἰκία). ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπ. = sein Eigenthum ist im Frieden, d. h. sicher vor feindlichen Angriffen. — V. 22 *). Ob ἰσχυρότερος . . νικήσῃ an die Ueberwindung des Satans bei der Versuchung erinnert (Mey., Keim, Weizs., God., Weiß), kann nicht entschieden werden, da Lucas schon durch die Waffenrüstung den Kampf andeutet und das Bild weiter ausführt. πανοπλία = Waffenrüstung, Mt. τὰ σκεύη; indem Lucas noch τὰ σκῦλα hinzufügt, will er die Besessenen als Raub des Teufels von den Dämonen als den Räubern unterscheiden. — V. 23. Vgl. Mt. 12, 30 S. 327. Die Ausdrücke συνάγειν und σκορπίζειν sind nicht zu premiren, als ob nothwendig ein Sammeln der durch den Teufel zerstreuten Menschen mit Jesus oder ein Zerstreuen der um Jesus Versammelten durch den Teufel und die ihm gleichstehenden Juden (Euth.) oder gar ein Kämpfen der jüdischen Exorcisten für das alte Reich des Teufels (God.) zu verstehen sei. Jesus will nur sagen, daß nachdem er den Teufel persönlich überwunden und die Macht desselben gebrochen habe, keine Neutralität mehr möglich sei. Er hat das Recht seiner Herrschaft dargethan und wer sich jetzt nicht dafür aussprechen will, stellt sich auf die Seite seiner Gegner.

V. 24 ff. Lucas übergeht hier die Aussprüche über die Sünde gegen den h. Geist Mt. 12, 31. 32. Mc. 3, 28—30 (Lc. 12, 10) und die Warnung an die Pharisäer Mt. 12, 33—37 (Lc. 6, 43 ff.), stellt die Zeichenforderung Mt. 12, 38—42 zurück und reiht gleich hier die Strafandrohung an, mit welcher Jesus seine Rede schloß (Mt. 12, 43—45). Die Ordnung ist bei Mt. weitaus besser, da bei ihm die Beziehung auf das kommende Geschick des von seinen Parteien verführten Volkes ganz klar vorausgesagt ist. Aber eben deßhalb möchte ich trotz der „nicht ganz leichten Gedankenverbindung" des Lucas die Anordnung nicht auf die Quelle zurückführen (Zimmer). Schon nach V. 16 mußte Lucas diese Disposition absichtlich getroffen haben. Er bezieht die folgenden Aussprüche auf den allgemeinen Satz V. 23, in welchem dem Volke die entscheidende Alternative gestellt ist. Bleibt es fern von Christus, so wird sein Zustand viel schlimmer als vorher, weil die durch Jesus hervorgerufene Bewegung hätte zur Erkenntniß führen sollen und die Schuld gesteigert hat [1]). Die wörtliche Auffassung dieser parabolischen Sprüche mit Bezug auf das Geschäft der jüdischen Exorcisten, welche statt zu sammeln zerstreuen, weil ihre Austreibungen nur scheinbare sind (God., Weiß, Zimmer), ist weder durch V. 23 noch durch den Gedankengang gerechtfertigt. Denn die Verweisung auf die Söhne der Juden ist ja nur eine beispielsweise und bereits V. 21 durch ein weiteres Argument abgelöst. Man sieht auch nicht ein, warum Jesus den Vorwurf den Exorcisten zurückgeben sollte, denn keinesfalls will er V. 19 sie der Benützung dämonischer Kräfte beschuldigen (vgl. 9, 49. 50). Zur Erklärung vgl. Mt. S. 334 ff. Hofmann bezieht den Schmuck auf das Naturleben. Der Mensch habe sich, vom Geiste befreit, zu einer Gesundheit seines leiblich-seelischen Lebens erholt, daß es den Geist wieder gelüste, ihn zu verderben.

---

*) Der Artikel vor ἰσχυρότερος ist zu streichen (אBDL). Die Rec. hat ihn nach ὁ ἰσχυρός, um Jesus genauer hervorzuheben.

1) Joh. 3, 19. Beda: quia aliud est venturum non credere, aliud eum non suscepisse qui venerit. Tol. vertheidigt die Aufeinanderfolge des Lucas, weil die Drohung, daß der unreine Geist zurückkehren werde, für diejenigen passe, welche dem Herrn den Bund mit Beelzebul vorgeworfen haben.

V. 27. Diese kleine Episode, welche eine der vielen gefühlsvollen Erzählungen unseres Evangelisten ist, verbindet Lucas unmittelbar mit dem Vorhergehenden. ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα lautet so bestimmt, daß die Worte jedenfalls bei dieser Gelegenheit, wenn vielleicht auch erst nach der ganzen Rede Jesu, gesprochen sein müssen. Mc. 3, 33—35 ist doch so verschieden, daß weder eine gemeinsame Quelle (Weiß) noch überhaupt ein schriftstellerisches Verhältniß anzunehmen ist. Die Worte der Frau bilden einen schönen Gegensatz zu dem Vorwurf der Pharisäer. Der unverdorbene Sinn einzelner ließ sich nicht nur nicht gegen Jesus einnehmen, sondern reagirte gegen die Angriffe desto unerschrockener, je unverschämter dieselben waren. ἐπαίρειν τὴν φωνήν = die Stimme erheben (Apg. 2, 14. 14, 11. 22, 22. Richt. 2, 4. 9, 7. 2 Sam. 13, 36) deutet die feierliche Stimmung an (Euth.). γυνή eine nicht näher bekannte Frau; nach den Worten zu schließen jedenfalls eine Mutter. Lyranus nennt sie ohne historischen Beleg Marcella [1]). Die Worte μακ. — ἐθήλασας wurden von jeher als Lobpreis der seligsten Jungfrau betrachtet und später in den Angelus Domini aufgenommen. Die Väter betonen insbesondere die Anerkennung der menschlichen Natur, beziehungsweise der Menschwerdung (Beda), doch sind dies Folgerungen. Die Frau selbst hat sich von dem mütterlichen Gefühl leiten lassen. Die Seligpreisung der Eltern war bei den Juden gewöhnlich (Wetst., Schöttg.). — V. 28 *). μενοῦν, gewöhnlich zu Anfang des Satzes oder eines Satzgliedes nach Einem Worte, diente ursprünglich dazu, einen ausgesprochenen Gedanken näher auszuführen (μέν Bestätigung, οὖν Uebergang), wurde aber später eine bloße Uebergangspartikel oder wird dazu gebraucht, Vorangehendes zu bekräftigen oder zu steigern und besonders zu berichtigen, wie das lat. immo (Kühn. 508, 710 f.). Letzteres findet sich schon bei Augustinus [2]), Beda, Erasm., Jans., Mald., Mey., Schegg, J. Grimm, Weiß. Ersteres ist jetzt bevorzugt (Tol., de W., Bl., Buttm. 317, W. Grimm, Reischl, God. u. A.). Da aber offenbar nicht bloß eine Steigerung, sondern eine Berichtigung vorliegt, so ist nach Augustinus zu entscheiden. Bei einer Bestätigung müßte sich die Antwort in gleichem Gebiete des natürlichen Lebens bewegen, was nur der Fall wäre, wenn man den ersten Satz verallgemeinerte (God.): „wenigstens für diejenigen, welche", aber es ist im vorhergehenden Verse nur e i n e genannt. Die Frau erhält unter dem Schein einer Billigung (Hofm.) eine Zurechtweisung, weil sie das natürliche Verhältniß allein als Quelle der Seligpreisung bezeichnet hat. Daß aber damit der hohe Vorzug der Gottesgebärerin nicht geschmälert wird, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Sie vereinigte ja den geistigen Vorzug mit dem physischen. Vgl. 10, 23.

V. 29 **). Lucas geht mit einer neuen historischen Einleitung zur Beantwortung der V. 16 vorbereiteten Zeichenforderung über, die Mt. 12, 38—42

1) Ista a sanctis doctoribus dicitur fuisse sancta Marcella, famula beatae Marthae sororis Lazari.

*) Statt μενοῦνγε (B^3CD) ist μενοῦν (ℵABLΔΞ) zu lesen. αὐτόν am Schlusse ist zu streichen.

2) Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi. Nam et dicenti cuidam: Beatus . . ipse respondit: imo beati . . Sic et materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset. De virg. c. 3. in Joann. tr. 10, 3. An letzterer Stelle macht er aus γυνή den Plural.

**) Vor πονηρά ist ein zweites γενεά zu ergänzen (ℵABDLΞ It. Vulg.). ἐπιζητεῖ (CDΔ) ist aus Mt., lies ζητεῖ (ℵABLΞ). τοῦ προφήτου hinter Ἰωνᾶ ist mit ℵBDLΞ zu streichen.

mit der Sünde gegen den h. Geist verbindet. Im Gegensatz zu denen, welche das Wort Gottes hören und bewahren, stehen diejenigen, welche nach allem, was Jesus gelehrt und gethan hat, noch ein Zeichen verlangen (J. Grimm). ἐπαθροίζομαι = sich noch dazu versammeln, nur hier und Plut. Anton. 44. Da aber V. 14 οἱ ὄχλοι genannt sind, so will Lucas hier wahrscheinlich eine neue Situation schildern und ist ἐπαθροίζομαι = sich hinzusammeln, wobei ἐπί die örtliche Richtung der Sammlung anzeigt, zu erklären (Hofm.). Die Vulgata übersetzt concurrere. ἤρξατο bezieht sich auf die Versammlung der Menge. μοιχαλίς ist vom Heidenchristen übergangen worden. Die Verallgemeinerung des Satzes ἡ γεν. . . ἐστιν hängt damit zusammen. Die Zeichenforderung wird besser motivirt. τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ = das Zeichen, das einst an Jonas geschah (Win. 30, 177). — V. 30. Lucas faßt sich kürzer als Matthäus, welcher das Zeichen näher bestimmt und die Wirkung für die Juden sogleich hervorhebt. Lucas trägt dies V. 32 aus anderen Gründen nach. Wie Jonas durch sein Schicksal für die Niniviten ein Zeichen wurde, welches ihnen zur Bekehrung diente, so wird auch Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung für die Juden zu einem Zeichen, das aber zu ihrer Verurtheilung gereicht (Euth., Theophyl., Jans.), denn die Anerkennung der Messianität Jesu nach der Auferstehung durch die Juden volentes nolentes (Tol.) ist historisch sehr eingeschränkt zuzugeben. Die alten Exegeten (Beda, Glossa., Jans., Fr. Luc., a Lap.) urgiren den Gegensatz zum Zeichen vom Himmel (V. 16). Statt eines solchen wird ihnen ein Zeichen aus der Tiefe gegeben werden, das Zeichen der Menschwerdung, nicht der Gottheit, des Leidens, nicht der Verherrlichung, während die Jünger nachher das Zeichen der Auferstehung und Himmelfahrt erhielten. Und neuere Exegeten haben gerade hieran ihre Bedenken angeknüpft. Weil die Auferstehung nur den Jüngern direct bekannt wurde, die Predigt von der Auferstehung (Weiß) aber nicht als Zeichen angesehen werden könne, auch Matthäus ja nicht die Auferstehung, sondern den Aufenthalt im Hades als Zeichen voraussage, so könne Mt. 12, 40 nicht ursprünglich sein (Simons, Zimmer u. A.). Während aber die einen schon in dieser Auslassung des Lucas V. 30 und in der weniger klaren Aufeinanderfolge überhaupt einen Beweis seiner Originalität nach der Quelle erkennen (Zimmer, Schürer u. A.), nimmt Simons sogar die Bekanntschaft des Lucas mit dem Texte des Mt. an. Er hat bei V. 30 insofern Recht als ἐγένετο und ἔσται die Beziehung auf die Predigt allein (Schenkel, Colani, Weizs., Hofm. u. A.) ebenso ausschließt als das Futurum δοθήσεται V. 29 (God., Weiß). ἔσται ist damit nicht erklärt, daß man die bisherige Selbstbezeugung durch das Wort als eine bleibende bezeichnet findet (Hofm.), denn auch so wäre ἐστίν verlangt, um von der bisherigen Bezeugung durch Wunder nicht zu reden. Die Deutung des Zeichens vom jüngsten Gericht (Zimmer) ist aber ein schlechter Nothbehelf, weil das Gericht wie V. 32 zeigt, erst die Folge des Zeichens ist. Auch der Erfolg der Predigt (Schürer), welcher zu Gunsten der Heiden spricht, ist nicht das Zeichen selbst, sondern das von ihm Vorgebildete. Wie Jonas im Bauche des Fisches zur Rettung der Niniviten von Gott wunderbar erhalten wurde, so lebte Jesus nach dem ihm von den Juden zugefügten Kreuzestod fort zur Verurtheilung der Juden. Daß Lucas, wenn er Mt. 12, 40 kannte, sich weder durch das seinen Lesern weniger bekannte alte Testament, noch durch τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, das er wie 9, 22. 18, 34 hätte abändern können, von der Aufnahme hätte abhalten lassen (Zimmer gegen Simons), ist nur zum Theil richtig, weil ihm weniger am Zeichen gegen

die Juden als an dem für die Heiden gelegen war. Wie Jonas ein Prediger für die Nichtjuden, so wurde der Auferstandene durch seine Apostel ein solcher für die Heiden. Daher empfahl sich auch die Umkehrung in V. 31 und 32, welche die Verurtheilung dieses Geschlechtes durch die Heiden enthalten, weil diese ein größeres Interesse für die Wahrheit und eine bußfertige Gesinnung hatten. — V. 31 f. μετὰ τῶν ἀνδρῶν = mit den Männern, im Gegensatz zu der Frau. Außer dem eben genannten Grund kann für die Umstellung noch das Prinzip der Steigerung geltend gemacht werden. Das Beispiel der Niniviten ist stärker, weil Jonas ihnen fremd war und strenge Buße verlangte, während der König Salomon durch Weisheit und Macht berühmt war. Die Juden lassen sich nicht genügen mit dem Zeichen der Weisheit und Macht Jesu, ja selbst Tod und Auferstehung verhärten sie noch mehr. Dagegen strömen die Heiden zur Predigt des Evangeliums herbei und nehmen kein Aergerniß am Kreuz und der Nachfolge des Gekreuzigten.

V. 33 *). Mt. 5, 15 und V. 34: 6, 22 f. in der Bergpredigt. Lucas selbst hat in der Parallele zu Mc. 4, 21 bereits 8, 16 den ersten Spruch aufgenommen. Daraus geht hervor, daß diese Sprüche öfter wiederholt wurden, denn hätte sie Matthäus in der Parallele zu unserer Stelle ausgelassen, weil er sie in der Bergpredigt anticipirt hatte (Mey., Weiß), so hätte Lucas ebenso entweder 8, 16 oder hier den Spruch umgehen können, da er ohnhin als sparsam gilt. Der Zusammenhang ist bei Matthäus besser, hier durch die Zeichenforderung herzustellen. Hier ist mehr als Salomon und Jonas. Es bedarf keines besonderen Zeichens, denn das Licht leuchtet so hell, daß jeder, welcher guten Willen hat, es sehen muß. Wer es nicht sieht und andere Zeichen verlangt, ist schon verurtheilt. Die Leuchte ist die göttliche Offenbarung in Christo (Schegg, Weiß) oder Christus selbst (Bed., Jans., Fr. Luc., God. u. A.), welcher seine Wahrheit nicht unter den Scheffel stellte, aber von den Juden mißkannt wurde, weil ihr geistiges Auge voreingenommen war. Die Beziehung der Leuchte auf die Wohlthat der Gotteserkenntniß, welche die Juden verbergen, so daß sie vor Neid verfinstert, die Wohlthaten und Wunder nicht sehen, obwohl der Verstand dazu gegeben ist, ihn auf den Leuchter zu stellen, damit auch andere das Licht sehen (Theophyl.) [1], entspricht dem Zusammenhange nicht. Aber wenn auch die lucerna nur von der Erkenntniß, wie Jesus mehr sei als Salomon und Jonas, gedeutet wird (Mey.), geht der Hauptgedanke verloren. Denn Jesus will nicht sagen, daß seine Gegner diese Erkenntniß haben, sondern daß sie dieselbe haben sollten, weil die göttliche Offenbarung so hell leuchte. Diese Schwierigkeit bleibt, wenn man auch bloß die im Folgenden bezeichnete Leuchte des Auges annimmt (Tol., Zimmer), da οἱ εἰσπορευόμενοι unerklärt bleibe. Die

---

*) Δέ fehlt ℵBCD. Statt κρυπτόν ist mit allen Mjsc. κρυπτήν zu lesen. τὸ φέγγος ist mit ALΔ Tisch. beizubehalten, τὸ φῶς (ℵBCD Tg., H.) ist aus 8, 16. Matthäi, Bretschneider, Bl., Mey., Weiß, Hofm., H. accentuiren κρύπτην, weil für κρυπτή als Substantiv der Gebrauch nicht nachgewiesen sei. Vgl. aber Athen. p. 205 A, Tisch. ed. VIII, 572. Jedenfalls kann man χώρα ergänzen, denn κρύπτη ist auch von κρυπτός abzuleiten (Pass. 1, 1836). Vgl. ἡ κρυπτή sc. ἀρχή Bekk. An. p. 273. Auch Euth.: κρυπτὴν δὲ νῦν λέγει τὴν ἀπόκρυφον οἰκίαν beweist nur, daß κρυπτήν für κρυπτὴν οἰκίαν steht. Win. 34, 3, A. 1, 223 hält es für einen Hebraismus, Femininum für Neutrum, Born. p. 75 εἰς κρυπτήν für ein Adverbium.

1) Ambr.: lucerna est fides .. lucerna autem lucere non potest, nisi aliunde lumen acceperit .. nemo ergo fidem sub lege constituat; lex enim intra mensuram est, ultra mensuram gratia, lex obumbrat, gratia clarificat.

Härte, dasselbe Bild im folgenden Verse auf andere Personen zu beziehen (Tol.), ist doch nicht so stark. κρυπτή = verdeckter Gang, verborgener Ort [1]). — V. 34. Nach der letzteren Erklärung hätten wir hier nur eine Ausführung des V. 33 gebrauchten Bildes (Tol.), nach der ersten geht Jesus unter demselben Bilde von der objectiven, in ihm erschienenen Wahrheit zu der subjectiven Bedingung ihrer Erkenntniß über. Im Zusammenhange des Lucas kann die Lampe des Leibes nur auf die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung gehen. Wie das leibliche Auge für die Aufnahme des natürlichen Lichtes nothwendig ist, damit der Mensch sehe, so muß auch das geistige Auge, d. h. die natürliche Anlage für die geistige Erkenntniß, für das göttliche Licht geöffnet sein, damit der Glaube zu Stande komme. Von der geistig-sittlichen Beschaffenheit des Menschen hängt es ab, ob er für das übernatürliche Licht empfänglich ist oder nicht. Dadurch wird der Gedanke etwas allgemeiner als bei Matthäus, in dessen Zusammenhang die intentio gegenüber dem opus externum hervorgehoben ist. Beda gibt auch hier dieselbe Erklärung. — V. 35. μή c. Ind. steht in abhängigen Sätzen, wenn die Vermuthung (Besorgniß) ausgedrückt wird, daß etwas stattfinde: schau, ob nicht etwa [2]). Der befürchtete Zustand war bei den Juden bereits eingetreten. Das Licht steht statt des Auges oder der Lampe wie Mt. 6, 23, doch ist es hier allgemeiner das Licht der Vernunft [3]). Die Vernunft wird Finsterniß, verirrt sich in Irrthum und Unglaube, wenn sie sich der Offenbarung verschließt. — V. 36. οὖν ist eine Conclusio aus dem Gegentheil des V. 35 Gesagten mit Bezug auf V. 34. Lucas hat diesen Vers allein und die Erklärung desselben wurde von jeher wegen der scheinbaren Tautologie für schwierig gehalten. Die ältesten Erklärer haben totum corpus von den Werken des Menschen verstanden (Aug. [4]), Beda, Lyr.) mit offenbarer Beziehung auf Matthäus und stillschweigender Voraussetzung, daß oculus = intentio zu subintellegiren sei. Mald. nimmt gleichfalls oculus = intentio, erklärt aber totum corpus von den Fähigkeiten des Menschen und das zweite totum ohne corpus absolut von den daraus resultirenden Handlungen. Im ersten Theile folgen ihm Fr. Luc. und a Lap. Allein diese Erklärung ist schon deßhalb unhaltbar, weil nicht nur die ziemlich abweichende Lesart der Vulgata: et sicut lucerna fulgoris illuminabit te zu Grunde gelegt, sondern auch et = quia genommen ist. Gleich willkürlich ist die von Mald. erwähnte, von Tolet und a Lap. befürwortete Vertauschung des σῶμα in ὄμμα. Mehr berechtigt ist die von Mald. verworfene, von Erasmus und Jans. nach dem griechischen Texte versuchte Erklärung des et sicut durch ut cum, so daß im zweiten Theile die Art der Erleuchtung durch eine Vergleichung gegeben wird. Denn es ist damit der richtige Gedanke ausgesprochen, daß im ersten Theile der Nachdruck auf ὅλον, im zweiten auf φωτεινόν liegt (Mey., Schegg, God., Weiß) [5]). Damit stimmt auch Euth. überein, nur daß er ohne

1) Athen. p. 205 A: κρυπτή = κρυπτὸς περίπατος und die Lateiner crypta (Suet. Cal. 58. Juv. 5, 106. Vitr. 6, 8).

2) Buttm. 209 f. Win. 56, 2, 468. Kühn. 394, A. 5, 189.

3) Euth.: μὴ ὁ νοῦς ὁ φωταγωγὸς τῆς ψυχῆς σου σκοτισθῇ ὑπὸ τῶν παθῶν. Fr. Luc., God. = Herz.

4) De serm. in monte 2, 12, 45: quae omnia opera totum corpus appellavit; quia et apostolus membra nostra dicit quaedam opera (Col. 3, 5). Quaest. ev. 2, 15: tenebras autem ipsa opera appellat, sive quia ignoratur ab aliis quo animo illa faciamus, sive quia eorum exitum ipsi nescimus.

5) Dies macht freilich Hofmann lächerlich, aber was soll seine Erklärung heißen, wenn er εἰ οὖν .. φωτεινόν mit dem Vorhergehenden verbindet und übersetzt: „habe

hinreichenden Grund σῶμα ὅλον auf die Seele bezieht. Man hat vielmehr Leib = Wesen des Menschen, der ganze Mensch zu nehmen. ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ = die Lampe (das Licht) mit ihrem Strahle, aber nicht das „Leuchten des Blitzes" (Reischl). Auch die Vulgata liest fulgoris, nicht fulguris.

§ 46.

Die Weherufe über die Pharisäer.

11, 37—54 (Mt. 23, 25—36).

Die einfache historische Einleitung des Lucas entscheidet über Ort und Zeit nicht. Denn das allgemeine ἐν τῷ λαλῆσαι kann für die Verbindung mit dem Vorhergehenden nur geltend gemacht werden, wenn man eigenmächtig τὰ ἤδη ῥηθέντα ergänzt (Euth., Mald.) oder ἔτι einschiebt (= ἔτι λαλοῦντα Buttm. 227). Dagegen hat schon Beda protestirt [1]) und die meisten Exegeten vermissen mit ihm den Zusammenhang (Aug., Jans., Tol., Hofm. u. A.) und geben der Rede bei Matthäus nach Form und Zeit den Vorzug (Köstlin, Weizs., Weiß u. A.). Zum Theil kommt es daher, daß sie an der vermeintlichen Unschicklichkeit der Rede bei einem Gastmahle im Hause eines Pharisäers Anstoß nehmen (Schleierm., de W., Strauß, Gfrörer, Ritschl, Holtzm., Eichthal, Scholt.). Dies ist, wie schon 7, 39 ff. zeigte, ein falscher Maßstab, denn Jesus wahrte auch als Gast sein höheres Recht und die Etiquette war bei den Orientalen in diesem Punkte nicht so streng. Daher ist der Takt des Lucas, diese Rede an eine Mahlzeit zu knüpfen (Fr. Luc. [2]), Mey., Weiß u. A.), jedenfalls nicht unrichtig. Ist aber auch zuzugeben, daß Lucas zum Theil aus derselben Quelle schöpfte wie Mt. c. 23 (Weizs., Weiß u. A.), oder vielmehr die Darstellung des Matthäus kannte, und die Ursprünglichkeit nicht bei ihm (Schleierm., Bl., God.), sondern bei Matthäus zu suchen, so darf doch nicht eine bloße Combination aus Mt. 15, 2. Mc. 7, 2 mit Mt. 23 angenommen werden. Die wiederholten Mahlzeiten bei Pharisäern, welche Lucas erwähnt, können nicht erfundene historische Einrahmungen sein und deßhalb müssen auch die Reden, wenn sie auch vom Evangelisten mit anderen combinirt worden sind, im Wesentlichen bei diesen Gelegenheiten gesprochen worden sein. Dafür spricht schon der Umstand, daß die Wehe von dem bei den Gastmählern zu Tage tretenden heuchlerischen und ehrgeizigen Streben ausgehen. Erst der zweite an die Schriftgelehrten gerichtete Theil ist allgemeineren Charakters, aber auch von dem διδάσκαλος provocirt worden. Es muß also bei dieser Gelegenheit so oder ähnlich gesprochen worden sein. Lucas hat aber damit zugleich Späteres verbunden, weil er die prinzipiellen antipharisäischen und antijüdischen Reden des Matthäusevangeliums aus den letzten Tagen in Jerusalem für seinen Zweck und seine Leser nicht brauchen konnte. Die Vertheilung der Wehe an Pharisäer und Schriftgelehrte hat für Lucas die weitere Folge, daß nicht bloß die Hauptpartei des Judenthums, sondern das äußerliche Gesetzesleben überhaupt getadelt wurde. Das Gesetz in seiner jüdischen Form und Bedeutung ist überwunden. Dies ist auch damit angedeutet, daß Jesus selbst die Waschungen unter-

---

Acht, ob nicht das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, ob also dein Leib ganz licht ist?" Als ob dann nicht im zweiten Theil gleichfalls die Negation sein müßte!

1) Consulto Lucas non ait, Et cum haec loqueretur, sed cum loqueretur, ut ostendat eum non statim finitis quae praeposuerat verbis, sed aliquot interpositis, apud Pharisaeum prandere rogatum (Matth. 12, 46—50).

2) Nach Aug. de verb. Dom. 30: quomodo pepercit ei a quo fuerat invitatus? magis obiurgando pepercit, ut correcto in iudicio parceret.

läßt, während dies bei Mt. und Mc. nur den Jüngern zum Vorwurfe gemacht wird.

Damit ist auch erklärt, warum Lucas die Erzählung in den Reisebericht stellte. Ein historischer Vorgang hatte Veranlassung zu einer solchen Rede gegeben, die Verlegung in die letzten Tage in Jerusalem gieng nicht an, also blieb der Reisebericht übrig, in welchem die Unterweisungen über das wahre christliche Leben im Gegensatz zu den jüdischen Irrthümern und Verirrungen dargestellt werden. Die vorhergehenden Erzählungen handelten von Pharisäern, ohne daß diese genannt werden. Jetzt aber muß Lucas die Hauptrepräsentanten des gesetzlichen Judenthums nennen, um die Gegensätze bezeichnen zu können, vor denen sich seine Jünger in Acht nehmen müssen, und die Gefahren zu offenbaren, welche ihnen von dieser Seite drohen. Die Höhe des Kampfes ähnlich dem in Judäa Joh. c. 8—10 (God.) kann man V. 53. 54 angezeigt finden. Aber es ist nicht zu vergessen, daß für Galiläa eine solche Situation schon 6, 11 angedeutet ist. Die Pharisäer waren bald zum Aeußersten entschlossen und die Unmöglichkeit, den Entschluß durchzuführen, beweist nur die Ueberlegenheit Christi. Den Pharisäern wird ihre falsche Gerechtigkeit (V. 39—42), ihre Ehrsucht (S. 43) und verderbliche Heuchelei (V. 44) vorgehalten.

V. 37 *). Ἀριστεῖν bezieht sich bei den Griechen auf das erste Frühstück (ientaculum) vgl. Joh. 21, 12. 15, bei den Späteren auf das zweite, eigentliche Frühstück (prandium) Gen. 43, 35. Ael. v. h. 9, 19, im N. T. nur hier, aber ἄριστον in derselben Bedeutung 14, 12 und Mt. 22, 4 [1]). Jesus folgte der Einladung des Pharisäers wie 7, 36 ff. nicht trotz der Schlechtigkeit der Pharisäer (Cyr., Theophyl. [2]), Lyr., God., Weiß), sondern weil der Einladende einer der besseren Pharisäer war (Euth., Jans., Mald., Tol.). Sonst wäre der Zweck einer Einwirkung von vornherein verfehlt gewesen. — V. 38. βαπτίζω = durch Eintauchen oder Untertauchen abwaschen, durch Wasser reinigen wird gewöhnlich von einem Bade erklärt (Mc. 7, 4 S. 245). Die Bäder waren bei den Juden aus sanitären und religiösen Rücksichten sehr zahlreich (Win. RW. 1, 130. 2, 313), aber das Baden vor dem Essen wird nur von den Essenern berichtet (Jos. B. J. 2, 8, 5) [3]). Der Pharisäer konnte sich schon daran stoßen, daß die größere Waschung (nicht bloß der Hände) nicht vorgenommen worden war, da Jesus kurz zuvor einen Teufel ausgetrieben und eben mitten aus einer großen Volksmasse herkam. Eine Aeußerung des Pharisäers ist nicht angedeutet [4]), aber als Herzenskenner schaute Jesus die Gedanken.

---

*) Lies ἐρωτᾷ (אAB) für ἠρώτα (CLΔ). τις nach Φαρισαῖος ist mit אBL zu streichen.

1) Die alten Griechen nahmen δεῖπνον = prandium, die späteren ἄριστον oder δεῖπνον μεσημβρινόν (Athen. 1, 9, 10. Jos. Antt. 5, 4, 2: ὥρα δ' ἦν θέρους, καὶ τῆς ἡμέρας ἤδη μεσούσης, ἀνεῖντο αἱ φυλακαί, ὑπό τε τοῦ καύματος, καὶ πρὸς ἄριστον τετραμμένων). Vgl. W. Grimm p. 49. Win. R.W. 2, 47 = Frühstück am Vormittag, die Hauptmahlzeit Mittags. Anders Roskoff in Schenkels Bibel-Lex. 4, 86 ff. Nach einem leichten Imbiß oder Mittagsmahl sei wie noch heute im Morgenland die Hauptmahlzeit am Abend gefolgt. Isenberg, Zeitschr. f. luth. Theol. 1868. S. 454 f. Riehm S. 941.

2) Ἤδει τὴν τῶν Φαρισαίων σκαιότητα ὁ κύριος, ἀλλ' ὅμως συνεστιᾶται αὐτοῖς δι' αὐτὸ τοῦτο, ὅτι πονηροὶ ἦσαν καὶ διορθώσεως ἔχρῃζον.

3) Auch hier heißt es: ἔπειτα πάλιν εἰς ἓν ἀθροίζονται χωρίον, ζωσάμενοί τε σκεπάσμασι λινοῖς, οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἁγνείαν εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν. Denn Josephus erzählt auch von dem Asceten Banus: ψυχρῷ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν.

4) D, It., Vulg.: ἤρξατο διακρεινόμενος ἐν ἑαυτῷ· λέγειν διατί, coepit intra se reputans dicere quare. Syr^cur coepit dicere in semetipso, quare. Tert. Marc. 4, 27:

V. 39. Νῦν wird gewöhnlich als eine Folgerungspartikel wie καὶ νῦν aufgefaßt: nun denn, nun ja (Jans., Fr. Luc., de W., God., Hofm. vgl. Kühn. 498, 674. W. Grimm [1]), ist aber Zeitpartikel im Gegensatz zu πάλαι (Grot., Bl., Mey., Schegg, Weiß). Früher stand es mit den Pharisäern besser. οἱ Φαρισαῖοι könnte für den Vocativ stehen, ist aber wahrscheinlich Apposition zu ὑμεῖς (Buttm. 123. Vgl. 6, 25. Win. 59, 7, 492). Die Apposition weist auf den ganzen Stand hin, welcher sich im Widerspruch mit seiner Bestimmung befindet. ὑμῶν kann nur auf die Pharisäer gehen, denn auf ἁρπαγῆς und πονηρίας bezogen (Beza, Bl., Hofm.) müßte es hinter γέμει stehen, was man nicht einfach durch eine „traiectio" (einige bei Fr. Luc.) bewerkstelligen kann. Euer Inneres = das in der Schüssel Befindliche (Fr. Luc.) ist noch gewaltsamer. Es würde Mt. 23, 25 entsprechen, aber die Umbiegung vom Bilde zur Sache, die Uebertragung auf das geistige Gebiet harmonirt mit den anderweitigen Wahrnehmungen im Lucasevangelium. Der gute sittliche Zustand ist die Grundbedingung alles christlichen Lebens. — V. 40. Zum Beweise wie thöricht und widerspruchsvoll ein solches Benehmen ist, verweist Jesus auf das Motiv der äußerlichen Reinigungen. Dieses ist ein religiöses, auf Gott abzielendes. Nun ist aber Gott der Schöpfer aller Dinge, der äußeren und inneren, sichtbaren und unsichtbaren. Die letzteren sind in seinen Augen von unendlich höherem Werthe als die ersteren, folglich ist das Gebahren der Pharisäer, welche die äußere Reinigkeit hochhalten, die innere vernachläßigen, ein sündhaftes, gottwidriges. ποιεῖν von der Schöpfung Gen. 1, 1. Mt. 19, 4. Mc. 10, 6. τὸ ἔξωθεν allgemein = res externae, τὸ ἔσωθεν = res internae. Letztere sind das Geistige, weßhalb die alten Exegeten mit Unrecht die anderen auf den Leib beschränken (Cyr., Bed. [2]), Euth., Theophyl., Erasm., Jans., God.), dem τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου ebenso widerspricht als der Beziehung des τὸ ἔσωθεν auf den Inhalt der Gefäße im Unterschied zu diesen selbst (Bl., Hofm.: τὸ ἔσωθεν ὑμῶν Mey., Weiß). Die Erklärung von der Reinigung der Gefäße und Speisen (Klypke, Kuinöl) ist sachlich unhaltbar und philologisch verwerflich (ποιεῖν = purgare!). Auch in der milderen Form = gereinigt wissen wollen (Reischl, vgl. Mt. 23, 26) geht sie nicht an, weil Jesus über den Werth der pharisäischen Reinigungen sich hier nicht ausspricht, sondern nur vom religiösen Motiv derselben ausgeht, um die Nothwendigkeit wahrer, innerer Religiosität zu beweisen. Er hat die Waschung selbst unterlassen, nicht um einen Anlaß zu haben (Cyr.), sondern weil er sie für überflüssig hielt [3]). — V. 41. Zu πλήν vgl. 6, 24. 35. 10, 11. 14. 20. Es hat hier weniger die adversative (Vulg., Mey. u. A.) als die steigernde, berichtigende Bedeutung (imo, potius), denn es folgt weder ein Gegensatz noch ein Einwand mit Bezug auf V. 39 (Schegg), sondern Jesus fügt der indirecten Aufforderung in V. 40, nach der inneren Reinigung zu

---

Pharisaeus qui illum vocarat ad prandium retractabat penes se cur non prius tinctus esset quam recubuisset sind Correcturen.

1) Quum observandis praeceptis intenti sitis. Mald. ist weder mit der contemptiven noch mit der zeitlichen Erklärung einverstanden, sondern nimmt nunc adversativ (νῦν δέ). Wenn der äußeren Reinheit die innere entspräche, so wollte er über ihre Gewohnheiten nichts sagen, nun aber sei dies nicht der Fall.

2) Er zieht daraus eine Folgerung gegen die Manichäer, welche nur die Seele auf Gott, den Leib auf den Teufel zurückführten, und wendet den Ausspruch zugleich auf die Unterscheidung zwischen Fleisches- und Geistessünden an.

3) Ambr.: totus igitur pulcherrimus ab hinc dirigitur locus, ut quoniam nos ad studium simplicitatis invitat, superflua Judaeorum et terrena condemnet.

streben, die directe Belehrung hinzu, auf welche Weise sie dieselbe erreichen können (Theophyl., Jans., Weiß). Deßhalb gebraucht er nicht ἔσωθεν, sondern das deutliche ἐνόντα. Es ist also nicht Ironie und Ernst (Schegg), indem Jesus durch einen allgemeinen Kanon allen Bedenken begegnen will, sondern es ist voller Ernst, da Jesus der pharisäischen Gerechtigkeit die wahre Gerechtigkeit entgegenstellt. Das Mittel ist nicht bloß gegen die pharisäischen Waschungen oder äußeren Reinigungen gerichtet, sondern macht diese von selbst überflüssig. Lucas empfiehlt wie oft (3, 11. 6, 27. 30. 38) das Almosen als Universalmittel zur Reinigung von Leib und Seele [1]). Man darf aber ἐλεημ. nicht von geistigem und leiblichem Almosen, speciell auch von dem sich selbst Erweisen durch Erwerbung der Gnade der Sündennachlassung (Aug. [2]), Bed.), deuten, denn solche Voraussetzungen sind selbstverständlich, kommen aber hier nicht in Betracht, wo die Habsucht und Ungerechtigkeit der Pharisäer gegeißelt und im Gegensatz zu ihrer Aengstlichkeit hinsichtlich der äußerlichen Reinigkeit das den Grund des Uebels aufdeckende Mittel der sittlichen Reinigkeit angegeben wird. Dies ist nicht das einzige Mittel, aber für die Gebrechen der Pharisäer das beste Gegengift [3]). καθαρὰ ὑμῖν kann also nur bedenklich erscheinen (de W., Mey., Weiß u. A.), wenn man die Bedeutung der guten Werke für die Gerechtigkeit und das ewige Heil gering anschlägt. Man entgeht der Tragweite desselben nicht, wenn man vor allem den Nachdruck auf die Gesinnung legt (Mey., God. [4]). Darum haben andere nur die Compensation des ungerechten Gutes ausgedrückt wissen wollen (Lyr., Erasm., Tol., Bl.) oder gar δότε = δίδοτε (Erasm., Cajet.), wodurch Jesus den Standpunkt der Pharisäer charakterisire, oder δότε ironisch genommen (bei Jans., Lightf., Schleierm., Neand. u. A.). Aber wenn auch die Pharisäer theoretisch das Almosen festhielten und zur Ostentation übten, so erscheinen sie im N. T. doch mehr als habsüchtig, denn als mildthätig. Jenes war ihr Wesen, dieses ihr Vorgeben. τὰ ἐνόντα ist dem Zusammenhange nach das in den Gefäßen Befindliche, nicht der Besitz = τὰ ὑπάρχοντα (Euth., Theophyl., Luth., Jans. u. A.) oder = so viel als möglich: κατὰ τὰ ἐνόντα (τὸν ἐνόντα τρόπον Grot., Schöttg.). Letzteres scheint auch der Vulg.: quod superest (Aug., Bed.) zu Grunde zu liegen, könnte aber höchstens von den Ueberbleibseln in den Platten nach dem Mahl (God.) verstanden werden, wenn man es nicht auf das einzige Rettungsmittel, das ihnen bleibt (λοιπόν), beziehen will (Bed.). Jesus will hier keine Belehrung über die Pflicht des Almosengebens geben, welche an der Pflicht der Selbsterhaltung eine Schranke hat. Zu πάντα καθαρὰ ὑμῖν citirt schon

---

1) Ambr. nach Tob. 12, 9. Eccl. 29, 15. Aug., Bas., Beda, Euth., Theophyl., Jans., Mald., Tol., Grot., de Wette, Bl., Mey., Bisp., God., Weiß u. A.

2) Enchir. 75: eleemosyna sceleratos et infideles non mundat, nisi mutentur .. et tamen verum: date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis. 76. Prima eleem. animae suae misereri et recte vivere. 77. Iniquitas deserenda, ut prosint eleemosynae. Grot.: ex his συνεκδοχικῶς tota paenitentia solet describi.

3) Euth.: οἰκονομικώτατα δὲ τοῦτο εἶπεν, ἀπαλλάξαι τούτους τοῦ ἐπιπολάζοντος τέως πάθους βουλόμενος. Εἰώθασι γὰρ οἱ εὐμήχανοι διδάσκαλοι ἐξαίρειν τὴν ἀρετήν, ἐφ' ἣν προτρέπονται τοὺς ἀκροωμένους, ἄλλως τε καὶ τοῖς παντελῶς ἐσκοτισμένοις μέγα καὶ τὸ μικρὰ φωτισθῆναι.

4) Es ist doch nicht weiter als eine Behauptung, wenn God. sagt: cette parole ne renferme aucunement l'idée du mérite des oeuvres. Jésus serait-il retombé dans le pharisaïsme au moment même où il le pulvérisait? L'amour, qui fait le prix du don, exclut, par sa nature même, la recherche du mérite, qui est l'essence du pharisaïsme. „Wovon doch nur nichts dasteht" bemerkt Weiß dazu. Godet selbst scheint auch anderer Ansicht geworden zu sein (S. 30).

Grotius Tit. 1, 15, wo freilich der Gedankengang umgekehrt vom Inneren zum Aeußeren geht.

V. 42 *). Ἀλλά = aber weist auf das in dem folgenden Wehe ausgesprochene entgegengesetzte Verhalten der Pharisäer hin. Sie sind so weit entfernt, die vom Herrn verlangte innere Reinigung anzustreben, daß sie vielmehr durch scrupulose Befolgung kleinlicher Vorschriften die Gerechtigkeit erfüllen zu können glauben. Zur Sache s. Mt. 23, 23 S. 469 f. Statt τὸ ἄνηθον = Dill schreibt Lucas τὸ πήγανον = die Raute, ruta graveolens = Garten- oder Weinraute. Sie gehört zu den Terebenthinae (Balsamgewächse), ist eine Gartengewürzpflanze, die reich an ätherischen Oelen ist. Das Kraut ist officinell und war schon bei den Römern geschätzt [1]). Nach Mischna Schebeith 9, 1 war die Raute steuerfrei, aber als Gartengewächs mußte sie verzehntet werden (Win. RW. 2, 306). Es ist also zwischen wilder und cultivirter Raute zu unterscheiden (Furrer, Schenk. B. L. 5, 45). Daß Lucas sie als Gartengewächs auffaßt beweist das allgemeine λάχανον an der Stelle des τὸ κύμινον bei Mt. παρέρχομαι = vernachläßigen, außer Acht lassen (15, 29. Krüg. 68, 46, 15). κρίσις nicht gleich Recht, Gerechtigkeit oder Verhalten gegen den Nächsten (Hofm.), sondern gleich Gericht, bei welchem Rechenschaft nach dem strengen Maßstab der Gerechtigkeit verlangt wird [2]). Würden sie an dieses denken, so würden sie die wahre Gerechtigkeit gegen den Nächsten üben, welche ihr höchstes Motiv in der Liebe zu Gott hat. Damit bezeichnet Christus die beiden Hauptfactoren des christlichen Lebens, während Matthäus sich enger an die jüdischen Vorstellungen anschließt. ἔδει ποιῆσαι = sollte man thun, thut es aber nicht, auch ohne ἄν, entsprechend dem Lateinischen (Buttm. 187. Win. 41, 2, 265). Jesus verwirft jenes nicht als an sich sündhaft, sondern nur im Verhältniß zur Vernachläßigung des Wichtigsten. Der Zusammenhang zwischen Glauben und Werk (Ambr.) will nicht betont werden, denn V. 41 hat Jesus die Nothwendigkeit des guten Werkes hinlänglich gezeigt. An die eleemosynae fructuum terrenorum (Bed.) ist aber nicht zu denken, um von der Entscheidung über die göttliche Einsetzung des Zehntens oder einer Verpflichtung zu demselben nichts zu sagen. — V. 43. Dieser Vorwurf kehrt öfter wieder (14, 7 ff. 20, 46). Da Lucas auf die jüdischen Eigenthümlichkeiten (Mt. 23, 5—7) keine Rücksicht nehmen konnte und das Benehmen bei Tische in einer eigenen Erzählung rügt (14, 7 ff.), so hat er hier nur zwei Fehler genannt, das Streben nach den ersten Sitzen in den Synagogen und nach Begrüßung auf den öffentlichen Plätzen. Matthäus hat dieses Wehe weiter vorgestellt, weil er den Widerspruch zwischen Lehre und Handeln der Pharisäer aufdecken will und die Werke aus der Heuchelei und Popularitätssucht ableitet. Lucas dagegen geht von einer speciellen Veranlassung aus und hat mehr die Betonung der guten Werke als die Verurtheilung der Pharisäer zum Zwecke. ἀγαπάω = gern haben, eine Freude haben, einen Werth darauf legen (20, 46; Mt. 23, 6 φιλεῖν). Der Singular πρωτοκαθεδρίαν gegenüber dem Plural Mt. 23, 6 und Mc. 12, 39 ist mit Bezug auf die ganze Partei gebraucht,

---

*) ℵ*BCL Vulg. Tg., H. ergänzen δέ nach ταῦτα. Statt ἀφιέναι (B³CΔ aus Mt.) lies (ℵcB*L) παρεῖναι.

1) Peganum Plin. 21, 18. Er nennt sie 19, 37 neben anethum und Varr. l. l. 5, 103 neben menta.

2) Ambr.: praetereunt enim iudicium et charitatem Dei: iudicium ideo, quia non omnia quae agunt in iudicium referunt: charitatem ideo, quia non ex affectu Deum diligunt.

die Lucas auch mit οἱ Φαρ., τοῖς Φαρ. als eine besondere Corporation bezeichnet. — V. 44 *). Lucas übergeht das Uebertünchen der Gräber, weil es seinen Lesern unbekannt war, und setzt dafür ἄδηλα = unkenntlich, wobei er absieht von der Kenntlichmachung auch solcher Gräber (Mt. S. 471 A. 2) bei den Juden und nur die Gefahr, daß man ohne Wissen auf Gräbern wandelt und sich verunreinigt, hervorhebt. Auch das ὡραῖοι des Mt. hat er übergangen. Der Vergleichungspunkt kann also nur darin liegen, daß die Pharisäer in Folge ihrer Heuchelei ihren inneren Moder verbergen [1]) und dadurch diejenigen, welche nichts Schlimmes ahnend mit ihnen verkehren, anstecken und verderben. Die einfache Nebenstellung mit καί statt eines Nebensatzes gibt dem Satze einen größeren Nachdruck.

V. 45. Die Pharisäer suchten das Gesetz in allen Verhältnissen des Lebens zur unumschränkten Geltung zu bringen und begünstigten deßhalb auch die Schriftgelehrsamkeit in hohem Grade. Die meisten Schriftgelehrten gehörten ihrer Partei an. Einer von diesen hatte nun wohl die allgemeinen Vorwürfe hingehen lassen, glaubte sich aber wehren zu müssen, da Jesus auch die mit den Pharisäern Verbündeten als dem Verderben geweiht bezeichnete. Die Unterscheidung zwischen Pharisäern und Schriftgelehrten ist wohl nicht bloß eine Aenderung des Lucas, welcher V. 45 hinzufügte (Weiß), sondern ist auch durch καὶ ἡμᾶς und καὶ ὑμῖν und den Inhalt der Rede geboten (Cyr., Euth., Theophyl., Tol., Fr. Luc. u. A. God.), ohne daß die Nichtzugehörigkeit zur Partei durchaus gefordert ist. Ihnen wird Rigorismus in den Anforderungen an den Nächsten und Fanatismus und Verfolgungswuth gegen die wahren Gotteslehrer vorgeworfen. διδάσκαλε ist die gewöhnliche Anrede (9, 38. 10, 25. 12, 13 u. A.). ὑβρίζω = beschimpfen. — V. 46. φορτίζειν mit doppeltem Accusativ ist dem N. T. eigenthümlich (Buttm. 130 f.). δυσβάστακτος = schwer zu tragen, unerträglich (Spr. 27, 3. Philo, Plut.). Petrus nennt Apg. 15, 10 das Cerimonialgesetz ein Joch, das weder die Väter noch die Jünger tragen konnten und Paulus spricht Gal. 5, 1 von einem Joch der Knechtschaft. Im Gegensatze hiezu ist das Joch Jesu süß und seine Last leicht (Mt. 11, 30). Aber an unserer Stelle ist nicht das Gesetz der Gnade der Vergleichungspunkt, sondern das Verhältniß der Schriftgelehrten zum A. T. In diesem, besonders in den Psalmen wird das Gesetz Gottes als das Höchste und Angenehmste gepriesen. Deßhalb kann Jesus nicht das alte Gesetz für sich, sondern nach der Auslegung der Schriftgelehrten (Beda, Euth., Theophyl., Grot., Schegg, God.) oder die pharisäischen Satzungen (Tert. c. Marc. 4, 27. Lyr., Erasm., Mald., Tol., Reischl, Bisp. und die meisten Prot.) oder beides (Jans., Fr. Luc.) meinen. Da die Schriftgelehrten ihre eigenen Satzungen nur als Folgerungen aus dem Gesetze oder der Ueberlieferung darstellten, so ist das von ihnen interpretirte Gesetz, welches durch die strenge Erklärung in severius und die Umzäunung zu einer unerträglichen Last wurde, damit gemeint. Der Zusatz: und ihr selbst berühret nicht einmal mit einem eurer Finger die Lasten ist eine rhetorische Uebertreibung, wie man die Lasten auch erklären will. Denn ob Gesetz oder eigene Tradition haben sie dieselben äußerlich zu beobachten gesucht, aber durch Sophistereien vielfach zu umgehen gewußt. In dieser Beziehung ist zwischen ihnen und den Pharisäern kein

*) Γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί (ADΔ) ist aus Mt.; οἱ nach ἄνθρωποι ist mit ℵBCL beizubehalten.

1) Ambr.: ut cum foris speciosa promittant, intus ossa plena fetoris includant. Quod faciunt plerique doctores, qui ab aliis exigunt, quae ipsi non queant aemulari.

Unterschied nachzuweisen (Fr. Luc.). Ueber Werth oder Unwerth menschlicher Anordnungen ist damit nichts entschieden. Derselbe hängt von der rechten Autorität und dem richtigen Gebrauch ab. Etwas Unvollkommenes wird jeder menschlichen Einrichtung anhaften. Insofern der Buchstabe tödtet, kann allerdings unter Umständen summum ius zur summa iniuria werden und dieser Vorwurf gegen das starre Festhalten am Buchstaben des Gesetzes gerichtet sein. — V. 47 *). Bei Matthäus schließt sich dieses Wehe gut an jenes über die übertünchten Gräber an. In beiden Fällen zeigt sich die gleiche Heuchelei, derselbe Widerspruch zwischen äußerem Thun und innerer Gesinnung. Auch illustrirt Matthäus die Heuchelei besser, indem er die Pharisäer gegen das Thun ihrer Väter protestiren läßt. Lucas will nur zeigen, daß sie vieles nicht thun, was sie von andern verlangen, und bei dem, was sie thun, nicht in guter Absicht handeln. Nicht die Pietät oder die Absicht, die Frevel ihrer Väter an den Propheten zu sühnen, sondern ererbte Bosheit ist das objective Motiv des Bauens. Sie begraben gleichsam die von ihren Vätern gemordeten Propheten und vollenden deren Schuld (Mald., Grot., Schegg, God., Weiß u. A.), denn sie verherrlichen den Frevel ihrer Väter (Jans.). δέ steht ohne vorausgehendes μέν (Buttm. 312. Fritzsche ad Rom. 2, 423). — V. 48 **). Also seid ihr Zeugen und stimmet bei den Werken euerer Väter. Ihr Thun an sich läßt bei der bekannten bösen Gesinnung darauf schließen, daß sie gleichsam instinctiv beim Bauen von gleicher Absicht geleitet sind, wie ihre Väter bei der Mißhandlung der Propheten. Jesus kannte als Herzenskenner ihr innerstes Geistesleben besser als sie selbst. Sicher haben sie diesen Vorwurf nicht zugegeben und sind der Thatsache auch selbst nicht oder doch nicht recht bewußt gewesen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß sie die Monumente wieder hergestellt haben, um den Ruhm der Prophetenmörder nicht in Vergessenheit kommen zu lassen (Chrys., Euth.) [1]. ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε = ihr aber bauet, führet Bauten auf! ist etwas abgerissen, aber eben dadurch bezeichnender. Die Glosse αὐτῶν τὰ μνημεῖα gibt die Ergänzung, aber nicht in dem Sinne, daß sie den von den Vätern Getödteten auch noch das Gedächtniß rauben (sepelitis eos vel ut sepeliantur cooperamini Mald., Fr. Luc., Olsh. u. A.), sondern vielmehr wach halten. — V. 49. διὰ τοῦτο = deßhalb, d. h. weil sie diese gleichbleibende böse Gesinnung vorausgesehen hat, wird an ihnen die Strafe vollführt werden, welche regelmäßig eintritt, wenn das Maß der Bosheit voll ist. Dies geschieht aber durch die Verfolgung der Propheten und Apostel, deren Aussendung zum Heile der Menschheit veranstaltet wird, den Juden aber zum Unheile dient. ἡ σοφία = die Weisheit wird wegen Mt. 23, 34: διὰ τοῦτο, ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ. auf Christus bezogen [2], der sich selbst

---

*) Οἱ δέ ist mit ℵ^c ABDL It. Vulg. Tg., H. beizubehalten. T. nach ℵ*C Marcion καὶ οἱ.

**) Μαρτυρεῖτε (ACDΔ It. Vulg.) ist aus Mt., lies μάρτυρές ἐστε (ℵBL). αὐτῶν τὰ μνημεῖα am Schlusse (ACΔ Verss.) ist Ergänzung, fehlt ℵBDL.

1) Ambr.: Judaei aedificando sepulcra prophetarum patrum suorum facta damnabant; aemulando autem paterna scelera, in se ipsos sententiam retorquebant. Vgl. Tert. c. Marc. 4, 27. Tolet wendet dieses in der Weise, daß die Schriftgelehrten sich durch die Erinnerung an die Mißhandlungen der Propheten durch die Väter gegen die Vorwürfe über ihre Feindseligkeit gegen die Jünger Jesu decken wollten.

2) Ambr., Cyr., Beda, Euth., Jans., Fr. Luc., a Lap. u. A. Olsh., J. Grimm. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878. S. 48 findet hier und 7, 35 einen Wink über die Hypostase der alttestamentlichen Weisheit.

so bezeichne oder von Lucas so genannt werde (Jans. j., Fr. Luc.). Lucas entlehne die Formel dem kirchlichen Sprachgebrauche und führe sie durch ein ὕστερον πρότερον auf Jesus selbst zurück (Neand., Mey., Anon., Geß). Daß umgekehrt Matthäus diese Selbstbezeichnung Christi aus Schonung für die Juden (vgl. Joh. 14, 9) nicht aufgenommen habe (Olsh.) oder Jesus sich im Hause eines Pharisäers nicht so unumwunden als Gott bezeichnen konnte, wie er es bei Matthäus thut (J. Grimm), sind zwei Behauptungen, die sich gegenseitig aufheben. Gegen die Einführung durch Lucas spricht der Zusammenhang der Rede, welcher durch Weglassung der Formel gestört würde, gegen die Identificirung der Weisheit mit Christus die Unverständlichkeit der Rede für die Zuhörer und der Aorist εἶπεν, obwohl dieser durch Berufung auf die Präexistenz der in Jesus erschienenen σοφία und das andere durch ναὶ λέγω V. 51 erklärt werden könnte. Da aber die Stelle auch kein Citat sein kann, weil weder im A. T. (2 Chron. 24, 19 Olsh.; Spr. 1, 20—31 God.) noch in den Apokryphen (Caj., Bl., Ew., Cruſ., Weizſ. [1])), so weit sie bekannt sind, der Titel oder die Stelle nachweisbar ist, und ein Citat aus dem Matthäusevangelium (Baur, Anon.) [2]) unannehmbar ist, so bleibt nur zu erklären übrig, daß Jesus überhaupt die Weisheit Gottes nenne, von welcher alle Rathschlüsse von Ewigkeit her gefaßt sind (Bonav., Schegg, Weiß, Hofm.). Höchstens könnte man noch an die Weisheit denken, welche in der Gesammtschrift an verschiedenen Stellen spricht (Alb. M.). Doch ist der Inhalt (ἀπόστολος) auch dafür nicht recht passend. Die Hebräer sagen hiefür in prophetischer Sprache: der Herr hat gesprochen (Grot., Schegg). Aus dieser von Matthäus abweichenden Form erklärt sich auch das εἰς αὐτούς statt πρὸς ὑμᾶς bei Mt. und die Wahl der dritten Person statt der zweiten, ohne daß man προφήτας auf die alttestamentlichen Propheten (Bed. [3]), Jans., Köstl., Weiß) zu beziehen hat. Die Voranstellung des Wortes zwingt nicht dazu, denn auch Matthäus beginnt mit προφήτας. Die Wortbedeutung und Gewohnheit boten diese Aufeinanderfolge von selbst. In den Briefen ist es allerdings umgekehrt. προφήτης ist der allgemeine Ausdruck für die neutestamentlichen Gottesmänner, welche die christliche Lehre verstanden und förderten (Mt. 10, 41. Apg. 15, 32. 1 Kor. 14, 29. 37. 12, 28. Ephes. 2, 20. 3, 5. 4, 11) und Zukünftiges voraussagten (Apg. 11, 27. 21, 10. 1 Kor. 14, 32). Der Ausdruck wurde durch die Aehnlichkeit mit den alttestamentlichen Propheten dargeboten (vgl. Mt. S. 472). Lucas verbindet damit den engeren Ausdruck ἀπόστολος für die Zwölfe, weil er das apostolische Leben mehr als Matthäus berücksichtigt und das Wort in den Kreisen seiner Leser gangbarer war. An den Aposteln hatten die Juden diese Voraussage auch bereits verwirklicht, denn Jacobus der Aeltere war von Herodes Agrippa hingerichtet, Jacobus der Jüngere dem Fanatismus des Hohenpriesters Ananias und der aufgewiegelten Menge

1) Der überhaupt eine Benützung jüdischer Schriften bei Jesus voraussetzt (S. 126) und so auch die „jüdische" eschatologische Rede erklärt (S. 176 A. 1).

2) Lyranus glaubt Jesus citire sich nach dem Ausspruche bei Mt. selbst, wogegen Tolet die frühere Stellung unseres Abschnitts geltend macht, aber seinerseits einen uns nicht aufbewahrten früheren Ausspruch Jesu zu Grunde legt.

3) Si autem eadem sapientia Dei prophetas quae apostolos misit, cessent haeretici Christo ex virgine principium dare, omittant alium legis et prophetarum, alium Novi Testamenti Deum praedicare, quamvis saepe etiam apostolica Scriptura prophetas non eos solum qui futuram Christi incarnationem, sed et eos qui ventura caelestis regni gaudia praedicent appellat. Sed nequaquam hos crediderim apostolis in catalogi ordine praeferendos.

zum Opfer gefallen. Petrus ward nur durch göttliches Eingreifen den Händen des Herodes entrissen und Paulus durch die Appellation an den Kaiser den Nachstellungen der Juden entzogen. So hatten die Juden also bereits das Maß von Ungerechtigkeit voll gemacht; schon hatte sich das Verhängniß an dem Volke zu vollziehen begonnen. Wie der Einzelne, so hat auch das ganze Volk eine Grenze für die göttliche Langmuth. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß nicht zwischen Schuldigen und Unschuldigen getrennt werden kann. Das Volk wird als ein zusammengehöriges Ganze seiner Strafe überantwortet (vgl. 2, 1. Röm. 1, 28. 2, 3—5. 9, 1 ff. 1 Theff. 2, 15. 16). ἐκδιώκω = hinaustreiben aus dem Lande (1 Chron. 8, 13. Joel 8, 20. Thuk. 1, 24), = verfolgen steht es 1 Theff. 2, 15. — V. 50. ἵνα drückt die göttliche Absicht der Bestrafung aus. Die Apostel sind in der Hand Gottes das Mittel, um die Strafe herbeizuführen, aber die Juden, welche sich vergreifen, handeln freiwillig und sind nicht zu entschuldigen. Das Blut wird von ihnen gefordert werden und zwar das Blut aller Propheten, welches seit Gründung der Welt an vergossen worden ist. Diesen allgemeinen Satz erklärt Lucas im folgenden Verse näher. ἐκζητεῖν τὸ αἷμα = דָּרַשׁ (Gen. 9, 5. 42, 22) oder בִּקֵּשׁ דָּם (2 Sam. 4, 11. Ez. 3, 18. 20) = das Blut herausfordern, rächen. Bei den Griechen ist das Verbum nur Arist. or. 8. I p. 488 nachgewiesen. — V. 51 *). Vgl. Mt. 23, 35 S. 473 f., der vorher πᾶν αἷμα δίκαιον schrieb und nun zu Abel τοῦ δικαίου beisetzt. Lucas reiht ihn unter die Propheten im weiteren Sinne ein. Er gebraucht wie 19, 46. Apg. 7, 47. 49 das allgemeine, von ihm auch sonst bevorzugte οἶκος für ναός Mt. 23, 35. Es ist durch θυσιαστήριον hinlänglich bestimmt. ναὶ λέγω ταύτης ist nachdrückliche Wiederholung der Worte der Weisheit, welche zugleich Worte Jesu sind, wie ἀμήν .. ταύτην Mt. 23, 36. Zur Tradition über Zacharias, den Vater des Täufers vgl. Cyr., Sever., Greg. Nyss. und noch Tolet.

V. 52. S. Mt. 23, 13, wo aber das Bild durch τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν weiter ausgeführt ist. Indem Lucas dafür τῆς γνώσεως setzt, bezeichnet er die Sache selbst. Dieses ist gen. obj., denn nicht die Erkenntniß ist der Schlüssel, sondern der Schlüssel öffnet zur Erkenntniß. Zwischen Schlüssel und Erkenntniß ist also zu unterscheiden, nicht κλεῖς = γνῶσις, γνώσεως gen. appos. (Hofm.). Da die Schriftgelehrten jenen weggenommen haben, aber nur über das A. T. verfügen konnten, so ist ihr Schlüssel nicht das A. T. selbst (God.), sondern die Erklärung des A. T. [1]), welche zu Christus führen sollte (Joh. 5, 39. 46), aber weder sie noch ihre Zuhörer zu ihm führte, weil ihre äußerliche Casuistik den Geist des Gesetzes verkannte und entstellte. Dem Lucasevangelium entspricht es mehr, die γνῶσις auf die Erkenntniß Christi in Wort und Erscheinung zu beschränken (Jans., Mey., Reischl, Bisp., Oosterzee, Weiß). Dagegen entscheidet nicht, daß sich die ganze Rede um das Gesetz und die Gesetzesverdrehung der Pharisäer bewegt, Jesus nur auf Grund des Gesetzes Glauben verlangt und den Pharisäern der Schlüssel zur christlichen Erkenntniß fehlte (Schegg), denn der erste Punkt ist auch mit der anderen Erklärung vereinbar. Die Gesetzesverdrehung war aber die Wegnahme des Schlüssels, der zweite Punkt stimmt mit ihr ganz überein. Eine besondere christliche Erkenntniß

---

*) Der Artikel vor beiden αἵματος ist aus Mt., fehlt אBDL.

1) Tert. c. Marc. 4, 27: quam vero clavem habebant legis doctores nisi interpretationem legis? Aug. contr. adv. leg. et proph. 2, 5, 19. Cyr., Beda, Theophyl.

meint Christus nicht, aber eine Erkenntniß seiner als des im A. T. verheißenen Christus. Den Schlüssel zur christlichen Erkenntniß hatten die Pharisäer doch, insofern als ihnen die Erklärung des A. T. zustand, welche zu Christus führen und von ihm abhalten konnte. Eine Uebereinstimmung mit Matthäus wird aber dadurch noch weniger bewerkstelligt. Denn das Himmelreich ist bei ihm das messianische Reich (S. 467). ἤρατε = tulistis Vulg. = ihr habt ihn weggenommen, d. h. verborgen, verhüllt [1]), so daß man ihn nicht mehr sehen kann. Die Erklärung: ihr habt ihn euch angemaßt und hindert sowohl andere als euch selbst an der Erkenntniß (Ambr. [2]), Erasm., Jans., Mald., a Lap.) entspricht nicht nur dem Lucasevangelium weniger, sondern paßt auch zu dem Wehe nicht. οὐκ εἰσήλθατε = ihr seid nicht eingegangen, d. h. in die Erkenntniß, zunächst des A. T., damit aber auch des Messias (Aug. [3]), Beda u. A.).

V. 53 *). Κἀκεῖθεν = von da sc. aus dem Hause des Pharisäers (V. 37). Die Bezeichnung οἱ γραμματεῖς für die im Vorhergehenden genannten νομικοί scheint durch die Zusammenstellung mit den Pharisäern veranlaßt worden zu sein (vgl. 19, 47. 20, 1. 22, 2). Ueber den Unterschied vgl. 5, 17 S. 202. Zu ἐνέχειν ohne Object s. Mc. 6, 19 S. 228. Es bezeichnet mehr als zürnen = aufsässig sein [4]). ἀποστοματίζω = auswendig hersagen (Themist. or. 20), einem etwas vorsagen, bis er dasselbe auswendig kann (Plat. Euthyd. p. 216), dann ausfragen, abfragen (Pollux 2, 102). So hier. Sie wollen Jesus durch Fragen ins Gedränge bringen [5]). περὶ πλειόνων = über Mehreres. Euth.: ἐν πολλοῖς προβλήμασιν ἐπιβουλεύοντες αὐτῷ. — V. 54 **). ἐνεδρεύω = nachstellen, einen Hinterhalt stellen (Apg. 23, 21). θηρεύω = erjagen, erwischen, in übertragenem Sinne nur hier im N. T. (Pass. 1, 1412). Euth.: ᾤοντο γὰρ τῷ αἰφνιδίῳ καὶ ἀπροόπτῳ περιτρέψαι πάντων αὐτόν.

§ 47.

Ermahnung der Jünger zur Standhaftigkeit im Kampfe gegen die Feinde.

12, 1—12 (Mt. 10, 26—33).

Der Ausgang der Strafreden Jesu wider die Pharisäer und Schriftgelehrten hat gezeigt, daß diese dem Herrn wenig zu ihrer Vertheidigung entgegnen können, aber desto mehr auf Jesus erbost sind, weil sie des prinzipiellen Gegensatzes zwischen seiner und ihrer Lehre bewußt geworden sind. Davon nimmt Jesus

---

1) D ἐκρύψατε, absconditis, das H. auf den Rand setzte.

2) Quia cum doctrinam sibi divinae cognitionis usurpent, et alios impediunt, nec ipsi quod profitentur agnoscunt.

3) l. c. nam si haberent in se et ipsis (litteras) et ipsi intrarent, et alios intrare permitterent. Non intrare autem est non intellegere. Ecce quare nec ipsum noverant, nec eius patrem . . . Hoc est ergo intrare, non esse contentum superficie litterae, sed ad interiora intellegentiae pervenire.

*) Statt λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτούς (ADΔ It. Vulg. Syr.) lies κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ (ℵBCL).

4) Cyr.: τὸ δὲ ἐνέχειν ἀντὶ τοῦ ἐγκεῖσθαι καὶ ἐγκοτεῖν ἤτοι δυσμεαίνειν ἐστίν.

5) Cyr.: τί πάλιν τὸ ἀποστοματίζειν ἐστίν; Ἀπῄτουν ἐκ τοῦ παραχρῆμα καὶ οἱονεὶ ἀσκεπτὶ πρὸς τὰς πανούργους αὐτῶν ἀποκρίνεσθαι πεύσεις, οἰηθέντες ὅτι διαπεσεῖται πάντως, καὶ λαλήσει τι τῶν ὅσα ἐστὶν οὐκ ἔξω διαβολῆς. Die Uebersetzung der Vulg. os eius opprimere folgt der Lesart ἐπιστομίζειν einiger Mss. und Versionen.

**) Αὐτόν nach ἐνεδρ. fehlt ℵ T., ζητοῦντες vor θηρ. ℵBL T., H.; Tg. [ ]. Beides sind Ergänzungen.

Veranlassung, seine Jünger vor der Heuchelei der Pharisäer zu warnen. Er gibt aber dieser Warnung einen weiteren Gesichtskreis, indem er zugleich die Aufgabe der Jünger, die Wahrheit offen und ohne Furcht vor aller Welt zu verkünden, eindringlich ans Herz legt. Er hat selbst im Vorhergehenden ein Beispiel gegeben, aus dem sie abnehmen konnten, daß die Wahrheit über alles geht und ohne Rücksicht auf die conventionellen Gebräuche vertheidigt werden muß. Damit aber die Jünger Angesichts dieser Aufgabe nicht muthlos werden, fügt Jesus alsbald den Trost bei, daß alle Heuchelei ans Tageslicht gezogen werden wird (V. 3), eine höhere Macht, die über das zeitliche Leben hinausreicht, ihnen schützend zur Seite stehen (V. 4—7) und sie reichlich belohnen wird (V. 8. 9). Ja die Lästerung gegen den h. Geist, welche sie bei ihren Gegnern hören werden, hat keine Hoffnung auf Verzeihung (V. 10), während ihnen der h. Geist in der Vertheidigung beistehen wird (V. 11. 12). Es gilt also den Kampf der Wahrheit gegen die Finsterniß, den Kampf Gottes gegen die Welt. Aeußerlich werden die Jünger oft als die Verfolgten, Leidenden, Besiegten erscheinen, aber die von ihnen vertretene Sache ist Gottes Sache, der Geist Gottes wird immer siegreich über den Geist der Welt triumphiren. Die Ansammlung der zahllosen Volksmenge, welche von Jesus in der Rede gar nicht berücksichtigt wird, könnte von den feindlichen Pharisäern veranlaßt und der Grund gewesen sein, aus dem Jesus es für nöthig fand, seinen Jüngern vor aller Augen Muth einzusprechen (God.). Da aber die Anwesenheit des Volkes häufig berichtet wird, so will der Evangelist wahrscheinlich nur sagen, daß Jesus während dieser Zeit stets von viel Volk umgeben war. Die feindliche Stellung der Pharisäer hatte vor der letzten Katastrophe nie eine völlige Isolirung Jesu zu Stande gebracht.

Die Parallelen bei Mt. finden sich hauptsächlich in der Instructionsrede an die Apostel (vgl. noch 16, 6. 12, 31. 32. 10, 19. 20), die dem Lucas bekannt gewesen ist, ob er sie im ersten Evangelium allein oder noch in einer besonderen Quelle vor sich hatte. Da Matthäus die Rede kunstvoll zusammengefügt hat, so ist bei ihm der Zusammenhang besser, aber doch die Rede nicht am ursprünglichen Platz. Aber auch Lucas scheint hier die Aussprüche Jesu erst unter den antipharisäischen Gesichtspunkt der Ermahnung zum Freimuth gestellt zu haben. Die historische Anknüpfung hat er allerdings wieder vor Matthäus voraus (Tol., Olsh., Krafft, Reischl, God.), doch ist der Zusammenhang sachlich enger als chronologisch (Schegg) und die secundäre Fassung sichtbar.

V. 1. Ἐν οἷς = dabei, während dessen (Apg. 26, 12) weist auf das Vorhergehende (V. 52. 54) zurück, weßhalb auch einzelne Exegeten (Lachm., Weizs.) beide Verse mit unserem Abschnitte verbinden. Lucas will dadurch jedenfalls die Vorstellung erwecken, daß die Ansammlung der Volksmenge während der Verhandlungen mit den Pharisäern vor sich gieng (Jans.) [1]. Ob ein Intervall von Tagen oder Wochen (Schegg) anzunehmen ist, läßt sich aus dem Texte nicht entscheiden. Die Ergänzung χρόνοις zu ἐν οἷς (vgl. 5, 34. Olsh.) ist willkürlich. ἐπισυνάγομαι = sich hinzuversammeln (Mc. 1, 33), sich versammeln an einem Ort (Ps. 102, 23. 106, 47). μυριάδες = Myriaden ist

---

1) Der aber aus diesem „continuus ordo" schließt, daß die Vae nicht im Hause des Pharisäers, sondern wie bei Matthäus offen vor dem Volke gesprochen worden seien. Lucas habe sie aber aus Opportunitätsgründen so berichtet als ob sie beim Mahle gesprochen worden wären. Solchen Erwägungen verdankt wohl auch die Glosse zu V. 53 ihre Entstehung.

Hyperbel (vgl. Apg. 21, 20) für eine unzählbare Menge. Der Artikel faßt die ganze versammelte Masse zusammen. Vulg.: multis turbis circumstantibus. ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους = so daß sie einander traten, weil jeder sich Jesus nähern wollte [1]). ἤρξατο ist feierliche Einleitung ohne Rücksicht auf eine Fortsetzung oder Unterbrechung. πρῶτον gehört zum Vorhergehenden *), weil es nach der Erwähnung der Volksmenge scheinen könnte, daß Jesus die Rede an sie gerichtet habe. Dem πρῶτον folgt kein ἔπειτα nach, doch wird V. 16 ff. eine an das Volk gerichtete Parabel erzählt. προσέχετε ἑαυτοῖς = cavete vobis, mit ἀπό verbunden hier und Tob. 4, 12 ohne Dativ mit ἀπό häufig. Mc. 8, 15 βλέπετε ἀπό. Abweichend von Matthäus, der noch die Sadducäer, und von Marcus, der noch den Herodes hinzufügt, beschränkt sich Lucas auf die Pharisäer allein, weil diese im Vorhergehenden die Angeredeten waren und Lucas die Sadducäer wie Marcus überhaupt wenig berücksichtigt. Ebenso wenig nennt er die Ἡρωδιανοί. ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις kann nur als Erklärung der ζύμη aufgefaßt werden, welche damit als Heuchelei bezeichnet wird. Weil Mt. 16, 12 die ζύμη der Pharisäer von ihrer διδαχή erklärt, so wollte man (Mey., Oost.) den Relativsatz nicht als Erklärung, sondern Begründung fassen und unter der ὑπόκρισις die „verderblichen Lehren und Grundsätze" verstehen. Das Fehlen des Artikels entscheidet aber hiebei nicht, denn selbst wenn ὑπόκρισις als Subject und ἥτις als Prädicat zu nehmen wäre (Schegg), was aber schon der Wortstellung und der Bedeutung von ἥτις = quippe quae widerspricht, so könnte der Artikel doch fehlen. Beim Prädicat ist aber dies selbstverständlich, wenn es ein unbestimmter, allgemeiner, vorher nicht genannter Begriff ist [2]). Es wird damit nicht die ζύμη = ὑπόκρισις gesetzt, sondern von ihr ausgesagt, daß sie eine Heuchelei sei. Lucas faßt sich also allgemeiner und bestimmter (vgl. Hug 2, 154 f.), allgemeiner, weil er das ganze Leben, Lehren und Thun unter dem Sauerteig zusammenfaßt [3]), bestimmter, weil er dasselbe nach seinem verderblichsten Fehler, der Heuchelei, charakterisirt. Diese wirkt ansteckend, weil der Schein besticht, aber trügt. Wäre die Warnung vor der Aufnahme der Heuchelei gemeint (Tert. c. Marc. 4, 28. Bed., Jans., Olsh.), so hätte Jesus consequenter Weise auch die Pharisäer weglassen können (Fr. Luc.). Dann wäre aber der ganze Text des Lucas verrückt. Die Warnung geht nicht allgemein gegen die Heuchelei, sondern gegen die Heuchelei der Pharisäer, unter deren Deckmantel die schädliche Lehre und Praxis eingeschleppt werden könnte (Euth., Theophyl., Tol. u. A.). Die Verbindung des πρῶτον mit προσέχετε könnte allerdings die andere Erklärung etwas begünstigen. — V. 2 weist zwar auf Mt. 10, 26 zurück, aber nach Lc. 8, 17 muß Jesus ähnliche Aussprüche oft wiederholt haben, denn daß Lucas hier der Quelle dort dem Marcus folge ist wie bei Lc. 20, 46 f. im Vergleich mit 11, 43 unwahrscheinlich, da er die Doubletten sonst nicht liebt. Die veränderte Anwendung des Spruches an unserer Stelle spricht auch für die selbständige Behandlung. Denn dem Zusammenhange nach kann er nur von der schließlichen Entlarvung

---

1) Theophyl.: οὕτως ἐφιέμενοι ἕκαστος πλησιάζειν αὐτῷ. Fr. Luc., Tol.

*) ℵACD al. Griesb., Scholz, L., T., Tg., H.; Euth., Fr. Luc., Tol., Schegg, Weiß. Die Rec. mit GLΔ Syr. Aeth. Cyr., Jans., Wetst., Olsh., Mey., Anger, Oosterzee, God., Hofm. verbindet es mit dem Folgenden Die Vulgata läßt es aus.

2) Win. 58, 5, 482. Bäuml. 331. Kühn. 461, 513.

3) Beda: ad hoc fermentum pertinent omnia quae recumbens apud Pharisaeum superius disputaverat. Euth., Theophyl.

der Heuchelei der Pharisäer verstanden werden [1]. Die Beziehung auf die Jünger, welche sich um so mehr vor der ζύμη der Pharisäer hüten müssen, weil ihre Lehrthätigkeit für die Oeffentlichkeit bestimmt ist (Mey., Bisp., Holtzm., J. Grimm) widerspricht V. 1 und ist durch V. 3 nicht gefordert. — V. 3. ἀνθ' ὧν = wofür, weßhalb, wofür wir in der Regel das Demonstrativ: darum, deßhalb wählen [2]. Weil alles an die Sonne kommen wird, so ist es auch vergeblich, wenn die Heuchler ihre bösen Absichten in das tiefste Dunkel hüllen und in ihrem Verkehr die größte Heimlichkeit anwenden. Der Spruch ist also noch gegen die Heuchelei gerichtet (Euth. [3]), Theophyl., Jans., Fr. Luc., Tol., Weiß). Die einst allgemein offenbar werdenden Leiden der Apostel (Beda) oder die Predigt der Apostel, welche zuerst aus Furcht vor den Verfolgungen im Geheimen geschieht, später aber öffentlich gehalten werden wird (Mey., Bisp., Hofm.), sind zu wenig im Text begründet, als daß V. 4 dafür genügen könnte. Aber auch die Erklärung nach Mt. 10, 27, wo die Apostel zur öffentlichen Verkündigung dessen, was sie im Vertrauen gehört hatten, aufgefordert wurden [4]), paßt nicht. εἴπατε kommt bei den Attikern selten [5]) vor. Der Aorist ist nicht als Futurum exactum zu erklären, weil sonst das Relativ mit ἄν und Conjunctiv stehen müßte (Win. 42, 288). Also übersetzt die Vulgata richtig: dixistis, nicht dixeritis (a, Fr. Luc.). Zum Uebrigen vgl. Mt. S. 300. ταμεῖον (אA T., Tg., H.) = Kammer, geheimes Gemach (Mt. 6, 6 S. 209).

V. 4 *). Jesus wendet sich nun in vertraulicher Rede zu besonderer Ermahnung an seine Jünger. Sind sie vorher vor den unter heuchlischer Maske sich einschleichenden Feinden gewarnt worden, so gilt es jetzt, sie gegen die offene Gewalt zu ermuthigen (Ambr., Bed., Theophyl.). ὑμῖν τοῖς φίλοις ist nicht bloß eine Ansprache voll Zärtlichkeit [6]), sondern analog ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν 6, 27. φίλοις ist durch den Gegensatz zu den Feinden veranlaßt. Der Trost, den Jesus den Seinigen bietet, besteht nicht darin, daß die Feinde ihnen überhaupt nichts anhaben können, sondern darin, daß sie erstens nur dem Leibe und zweitens auch

---

1) Ambr.: pulcherrimum locum tenendae simplicitatis et aemulandae fidei Salvator intexuit, ne Judaicae perfidiae more alia premamus affectu, alia voce simulemus; cum ultimo tempore occulta cogitationum accusantium, aut etiam defendentium secretum nostrae mentis aperitur, ut videantur. Quae enim maior est simplicitatis illecebra, quam ut unusquisque cognoscat latebram fraudis esse non posse? Chr., Bed., Euth., Theophyl., Jans., Fr. Luc., Tol., Schegg, God., Weiß. Die Entlarvung wird aber nicht auf das Gericht beschränkt.

2) Eph. 5, 31. Win. 47, 342. Krüg. 51, 10, 4. Kühn. 429, 394. Euth.: ἀνθ' ὧν, ἀντὶ τοῦ, διὰ τοῦτο, διότι οὐδὲν κρυβήσεται. Also nicht = en retour, umgekehrt, womit der Uebergang von dem gegen die Pharisäer gerichteten V. 2 zu der Anrede an die Jünger V. 3 gemacht würde (God.).

3) Ἐσχημάτισται μὲν πρὸς τοὺς μαθητὰς ὁ λόγος, εἴρηται δὲ καὶ οὗτος περὶ ἐκείνων, ὅτι ὅσα καθ' ἑαυτοὺς ἐνθυμηθῶσιν, ἢ καὶ πρὸς ἀλλήλους λάθρα κοινολογήσωνται, πάντα τότε δημοσιευθήσονται παρὰ τοῦ πάντα γινώσκοντος θεοῦ. Theophyl.

4) Jans. an 2. Stelle, nachdem er zuvor den sensum longe diversum geltend gemacht hat. Seine Berufung auf Chrysost. bei Thomas ist ohne Werth, weil der erhaltene Commentar dagegen ist. a Lap. verweist einfach auf Matthäus. Schegg findet nur eine unwesentliche formelle Abweichung. Bei Matthäus gibt Jesus einen Auftrag, hier eine Verheißung. God.

5) Buttm. 34. 49. Win. 15, 81. Kühn. 1, 343, 817.

*) Die spätere, äolische, Nebenform ἀποκτεννόντων, die L., T., Tg., Mt. 10, 28. Mc. 12, 5. Apok. 6, 11 aufgenommen haben, ist hier durch אALD bezeugt und gegen ἀποκτεινόνων (B H.) aufzunehmen. Zur Form vgl. Win. 15, 79. Kühn. 1, 343, 854. Fritzsche Mc. 507. περισσότερον ist gegen περισσόν (AD) beizubehalten.

6) Euth.: ὢ ἀπείρου ταπεινώσεως καὶ ἀγάπης! φίλους καλεῖ τοὺς δούλους.

diesem nicht ohne Zulassung Gottes schaden können. Während Matthäus die beiden Bestandtheile des Menschen, Leib und Seele auseinander hält, unterscheidet Lucas zugleich zwischen beiden Zuständen des Menschen, dem diesseitigen und jenseitigen Leben (Jans.). Die Feinde können dem Leibe in diesem Leben schaden, Gott aber kann in diesem und jenem Leben an Leib und Seele strafen. μετὰ ταῦτα kann dem Zusammenhange nach nur = μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι V. 5 sein: post mortem, occisis corporibus (Beda). Dadurch sind die verschiedenen Todesarten (θάνατοι, mortes Kühn. 348, 16) oder der Vollzug an mehreren (Krüg. 44, 3, 3) angedeutet, wenn man nicht lieber, wie öfter bei den Pronominaladjectiven den Plural statt des Singulars nehmen will (Win. 23, 5, 153. Krüg. 44, 4, 3). Die Dinge, welche mit dem Tödten verbunden sind, Verfolgungen, Qualen u. s. w. (Schegg), leiten vom Hauptgedanken ab. — V. 5. Wie mit ὑποδείξω, so macht Lucas auch durch ἐξουσίαν ἔχοντα (Mt. δυνάμενον) und ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτο φοβήθητε die Rede umständlicher und feierlicher. Aus ἐξουσία kann natürlich nicht gefolgert werden, daß auch schwere Sünder nach dem Tode noch Hoffnung haben und durch die Fürbitte der Gläubigen gerettet werden können (Theophyl.), denn Jesus weist ja auf die Gewalt hin, um die Furcht zu begründen. γέεννα bei Lucas nur hier vgl. Mt. 5, 22 S. 185. — V. 6 *). Warum Lucas 5 um 2 As, Matthäus 2 um ein As nimmt, ist nur durch eine verschiedene sprichwörtliche Redensart zu erklären. Der Werth zu verschiedener Zeit (Euth.) oder bei größerer Anzahl (Tol., Schegg, God.) ist ebenso spitzfindig als wenn einer der Evangelisten an einer so kindischen Aenderung der Quelle sich amüsirt hätte. Damit wird nur die Absurdität der sklavischen Abhängigkeit negirt, aber nicht die Traditionshypothese bestätigt, wie Godet meint. καὶ ἓν . . ἐπιλελησμένον = und keines von ihnen ist vergessen lautet allgemeiner als ἓν . . οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν Mt. 10, 29 und leitet den folgenden Vers ein. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ = vor Gott dient zur Umschreibung des Dativs; in seinen Augen, vor ihm (Buttm. 163). — V. 7 **). Der Imperativ des Präsens nach μή bezeichnet das Dauernde (s. 6, 30).

V. 8. Λέγω δὲ ὑμῖν kündigt wieder einen neuen Abschnitt an. Ein weiterer Grund zum muthigen Aushalten in der Gefahr ist die Belohnung, welche dem treuen Kämpfer in Aussicht gestellt ist (Fr. Luc., God., Weiß) und ihm nicht entgeht, wenn er auch im Kampfe stirbt. Indem Lucas hier auf das Bekenntniß eingeht, zeigt er, daß gerade durch diese im Interesse des göttlichen Reiches nothwendige Bedingung der Seligkeit die Gefahren hervorgerufen werden. Das offene Bekenntniß ist das Gegentheil der Heuchelei. Im Reiche Gottes herrscht die Wahrheit, in dem des Teufels die Lüge. Die Beziehung der Verse ist also wieder etwas anders als Mt. 10, 32. Statt κἀγώ setzt Lucas ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wodurch der Gegensatz zu τῶν ἀνθρώπων hervorgehoben (vgl. 9, 26) und V. 10 vorbereitet wird, und statt ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρ. setzt Lucas ἐμπρ. τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ, um die große Feierlichkeit der Erscheinung Jesu beim letzten Gericht anzudeuten. Denn daß Gott dabei ist versteht sich von selbst. Matthäus hat aber mehr den Gegensatz vor den Menschen im Auge und will an den den Juden bekannten Weltenrichter erinnern. — V. 10. Eine Steigerung der Verleugnung des Sohnes ist eine Rede gegen ihn, welche aber von einem Jünger nicht zu befürchten ist. Somit geht Jesus über den

*) Statt πωλεῖται (ADLΔ) lies πωλοῦνται (ℵB).
**) Οὖν vor φοβεῖσθε ist mit BL zu streichen, aus Mt. 10, 31.

Jüngerkreis hinaus, um zu dem schwersten Vergehen hinsichtlich des Bekenntnisses zu kommen, zur Lästerung des h. Geistes. Dieser machen sich die Feinde Jesu und der Jünger schuldig. Hierin liegt insofern ein Trost für die Jünger als die Unverzeihbarkeit eines solchen Frevels ausgesprochen wird. Dagegen ist denen, welche aus Schwachheit und Unwissenheit den Menschensohn verleugnen, die Möglichkeit der Rückkehr offen gelassen (Bed., Jans.). Die Gegner des Christenthums und der Apostel in ihrer Predigt zerfallen in 2 Klassen: solche, welche noch Anstoß am Kreuze nehmen, aber besserungsfähig sind, und solche, welche mit teuflischer Bosheit den in den Aposteln thätigen und erkennbaren göttlichen Geist lästern und unverbesserlich sind. Ein Unterschied zwischen der Verleugnung Christi und des Menschensohns, gegen welchen bei jener geredet würde (Schegg), ist schon wegen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. V. 8 nicht angezeigt. Auch hier hat Lucas bei anderer Gelegenheit von Jesus vorgetragene Redetheile zu seinem Zwecke verwendet, denn dieser Ausspruch ist Mt. 12, 31. 32 und Mc. 3, 28. 29 besser an seinem Platze, weil er gegen die eben ausgesprochene Lästerung der Pharisäer gerichtet ist (Jans., Mey., Schegg, God., Weiß u. A.) [1]). Lucas benützt ihn aber für den Erweis des h. Geistes, welcher aus den Jüngern spricht, hat also die späteren Verhältnisse im Auge. Der von Israel gelästerte Geist ist der Vertheidiger der Jünger.

V. 11 *). Lucas zeigt, bei welcher Gelegenheit sich der blaspheme Geist gegen die Apostel manifestiren wird. Aber bei derselben Gelegenheit dürfen sich die Jünger desto mehr auf die Eingebung des h. Geistes verlassen. Statt der Furcht wird die Sorge genannt, weil eine gute Vertheidigung Sorge verursacht. Die Warnung vor der Furcht des Ausgangs ist im Vorhergehenden enthalten. Die Auslassung von συνέδρια (Mt. 10, 17. Mc. 13, 9) weist auf die späteren Verhältnisse hin. Den Verfolgungen durch die Juden gehen die von den heidnischen Obrigkeiten zur Seite. Zwischen ἀρχή und ἐξουσία, welche in dieser Aufeinanderfolge oft nebeneinander stehen, ist kein wesentlicher Unterschied. Höchstens kann man unter ἀρχαί die ganze Obrigkeit, unter ἐξουσίαι alles, was eine Macht auszuüben hat, verstehen [2]). Die Parallelisirung mit ἡγεμόνες und βασιλεῖς (Grot.) ist durch die Seitenberichte veranlaßt. ἀπολογοῦμαί τι = etwas zu seiner Vertheidigung vorbringen (Apg. 26, 24. Pass. 1, 344). Lucas fügt noch τί εἴπητε hinzu: überhaupt was ihr redet, abgesehen von der speciellen Vertheidigung. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daß der Beistand des h. Geistes für die außerordentliche Verantwortung verheißen ist. Daraus darf also nicht gefolgert werden, daß sich der christliche Lehrer nicht seiner Geisteskräfte bedienen muß, um die nöthigen Kenntnisse für die Ausübung seines Berufes zu erwerben (Aug. de doctr. christ. 4, 5).

---

1) Ueber die Sünde gegen den h. Geist s. Mt. S. 328 ff. Sehr ausführlich handelt Tolet (p. 723—736) über diese vielleicht schwierigste Frage der Exegese (Aug.), ohne indeß zu einem befriedigenden Abschluß zu kommen. Denn er legt den Nachdruck auf die poena und den status praesens. Blasphemia in Spiritum s. semper punit (Deus) .. quae omnia intellegenda sunt secundum peccati statum praesentem: nec per haec tollitur, quin per paenitentiam omnia remittantur, etiam blasphemia, et in hoc et in futuro saeculo.

*) Lies εἰσφέρωσιν (ℵBL) statt προσφ. und μεριμνήσητε (ℵBL) statt μεριμνᾶτε.

2) Dion. Hal. sagt Antt. 8, 44: ταῦτα (sc. τοὺς πελέκεις ἀποθέσθαι καὶ τὰς ῥάβδους καταστεῖλαι) δὲ Ῥωμαίοις ἐστὶ ποιεῖν ἔθος, ὅταν ὑπαντῶσι ταῖς μείζοσιν ἀρχαῖς οἱ τὰς ἐλάττους ἀρχάς ἔχοντες .. ἣν δὴ τότε συνήθειαν φυλάττων ὁ Μάρκιος, ὡς ἐξουσίᾳ μείζονι μέλλων εἰς τοῦτο ἥξειν. 11, 32 gebraucht er ἐξουσία von der Gewalt der Decemvirn.

D. Lossagung vom Geiste der Welt und Vorbereitung auf die Parusie.

12, 13—53.

Nachdem Jesus die Pflichten der Jünger in ihrem Berufe als Christen und Boten des Heils sammt deren Negationen durch die Gegner geschildert und zu ihrer Erfüllung ermahnt hat, zeigt er das Ziel, welches auf diesem Wege erreicht wird. Das Ziel des Christen liegt im Jenseits. Er darf also nicht nur bei der Ausübung seines Berufes sich von den Mächten dieser Welt nicht einschüchtern lassen, sondern er muß sich auch von allem Irdischen losschälen. Der Fremdling und Pilgrim kann seine Freude nicht an den Schätzen der Erde haben, sondern es drängt ihn immer vorwärts der Heimat zu. Er ist stets bedacht zum Eintritt in dieselbe vorbereitet zu sein. Läßt er sich von dem h. Geiste leiten, welchen Jesus den Seinigen in Aussicht gestellt hat, so kann er sich nicht mehr mit dem Weltgeist verbinden, welcher ihn abwärts ziehen will. Das Streben nach Geld und Reichthum kann dem Christen noch gefährlicher werden, als die offene Gewalt. Denn unvermerkt umstrickt es Geist und Wille und setzt an die Stelle Gottes das irdische Idol (vgl. 1 Tim. 6). Die Erzählung vom Erbschaftsstreit und vom reichen Mann (13—21) ermahnt die Jünger, nicht um das Mein und Dein zu streiten und ihr Vertrauen nicht auf die Güter der Erde zu setzen. Daran schließt sich die eindringliche Warnung vor thörichter, ängstlicher Sorge um des Lebens Nothdurft (22—40), da der Vater im Himmel für seine kleine Herde sorgt, so daß sie vielmehr das Ihrige den Armen hingeben und mit gegürteten Lenden der Ankunft des Herrn entgegen sehen kann. Wohl dem getreuen Verwalter, welchen der Herr wachend trifft! Jeder aber bedenke wohl, daß strenge Rechenschaft verlangt werden wird. Um diese bestehen zu können, darf man auch, wenn es nothwendig ist, den Bruch mit der eigenen Verwandtschaft nicht scheuen (41—53).

§ 48.

Der Erbschaftsstreit und die Parabel vom reichen Mann.

12, 13—21.

Es wäre möglich, daß ἐκ τοῦ ὄχλου auf die V. 1 genannte Menge gienge und Einer die Pause, welche Jesus in seiner Rede machte, benützte, um Jesu sein Anliegen vorzutragen (Tol., Schegg, God.). Aber der Text bietet hiefür keinerlei Beweis. Vielmehr ist es wegen der Anreihung der Parabel vom reichen Mann wahrscheinlich, daß Lucas, welcher eben die Warnung vor der Heuchelei der Pharisäer und die Aufforderung der Jünger zur Furchtlosigkeit und zum Freimuth berichtet hat, eine Rede aufnimmt, welche gegen einen andern Hauptfehler der Pharisäer, die Habsucht und Streitsucht, gerichtet ist (vgl. 20, 47. Mc. 12, 40) [1]). Anders soll es bei den Jüngern sein. Bei ihnen sollen solche Streitigkeiten gar nicht vorkommen (1 Kor. 6, 1 ff.). Für sie, denen der Himmel bestimmt ist, muß die ängstliche Sorge um zeitlichen Gewinn Thorheit sein.

---

1) Ambr.: totus hic locus ad subeundam pro confessione Domini passionem, aut contemptu mortis, aut spe praemii, aut mansuri denuntiatione supplicii, cui numquam venia laxetur, instruitur. Et quoniam avaritia plerumque solet tentare virtutem, etiam huius abolendae rei praeceptum subicitur et exemplum. Jans.

V. 13. Die Rabbinen wurden häufig als Testamentsexecutoren oder als Richter in Erbschaftsangelegenheiten angerufen (Sepp, Leb. Jes. 3, 196 f.). διδάσκαλε ist die gewöhnliche Anrede (11, 46). Ein Schüler Jesu (Lightf. u. A.) muß er deßhalb so wenig als sein Bruder gewesen sein, wenn er auch ein besonderes Vertrauen zu Jesus hatte. Dagegen spricht ἐκ τοῦ ὄχλου und der Inhalt der Bitte. Eine besondere Rede, z. B. die über die Gleichstellung von Mutter, Brüder, Schwestern (Sepp), kann auch bei größtem Mißverständniß nicht als Motiv bezeichnet werden, denn es ist nicht anzunehmen, daß der klagende Bruder nicht nur sein Recht verlangte, sondern auf gleiche Theilung (Sepp, Ew.) antrug. Nach mosaischem Recht (Deuter. 21, 17) erhielt der Erstgeborene das Doppelte. Die Töchter hatten nur Anspruch auf den Unterhalt. Der Kläger ist also wohl der jüngere Bruder, welchem der ältere seinen Antheil nicht herausgeben wollte. μερίζομαί τι μετά τινος oder πρός τινα = sich mit jemanden in etwas theilen, so daß es sich nicht nur um Abfindung durch eine Geldsumme (God.), sondern um die wirkliche Theilung der ganzen Erbschaft handelt. Eine Gleichheit der Theile (Sepp) ist aber dadurch nicht gefordert. δέ ist metabatisch. — V. 14 *). Die Anrede ὦ ἄνθρωπε enthält nicht Verachtung oder Unwille (Röm. 2, 1. 9, 20), sondern einen leisen Vorwurf (22, 58—60). Aehnliche Anreden bei den Hebräern s. Ges. Lex. S. 13, 1. κριτής = Richter im forensischen Sinne, wofür sonst δικαστής steht. Der δικαστής (Mt. 5, 25) richtet nach Recht und Gesetz, der κριτής nach Billigkeit und Verstand. Die Richter in Streitsachen waren die Dreimänner an jedem Ort. Der μεριστής = Theiler (Erasm., Luth.: Erbschlichter), nur noch bei Pollux, war ein entweder von den Dreimännern oder den streitenden Parteien aufgestellter Schiedsrichter (Lightf., Grot., Schegg). Jesus weist beides von sich ab, weil er nicht Richter und nicht Theiler sein will. Er mischt sich nicht in die irdischen Verhältnisse, da er Höheres zu thun hat (Ambr.). Noch zweimal wurde Jesus zum Richter aufgerufen, gegen die Ehebrecherin und beim Zinsgroschen [1]). In diesen Fällen hat er eine, wenn auch ausweichende Entscheidung gegeben, weil sie einen religiösen oder religiös-politischen Charakter hatten. Jesus entschied damit die prinzipiellen Fragen seiner Gegner nicht, beschämte sie aber durch die Antwort.

V. 15 **). Jesus geht von dem Einzelfall auf die Wurzel des Uebels, den Geiz, zurück, welchem die meisten Erbschaftsstreitigkeiten entspringen. πρὸς αὐτούς sc. zum Volke, im Gegensatz zu den Jüngern V. 22. ὁρᾶτε ist nicht auf den ἄνθρωπος zu beziehen (God.), sondern wie oft (Mt. 9, 30. 24, 6. Mc. 8, 15) mit dem folgenden Imperativ zu verbinden. πλεονεξία = Habsucht (plura habendi cupiditas). φυλάσσομαι ἀπό = sich vor etwas hüten [2]). Der folgende Satz lautet wörtlich: denn, wenn auch Einer Ueberfluß hat, so hängt doch sein Leben nicht von seinem Vermögen ab. Das heißt: das Leben, so weit es durch den Besitz bedingt ist, hängt nicht vom Ueberfluß ab [3]) oder: die Größe des Besitzes macht nicht, daß Einem sein Besitz dazu hilft, am Leben zu bleiben (Tol.,

---

*) Statt δικαστήν lies κριτήν (ℵBDL It. Vulg.). Vgl. Apg. 7, 27. 35.

1) Joh. 2, 4 (Schegg) ist ganz anderer Natur, denn es betrifft die Bitte seiner Mutter um Abhilfe eines Nothstandes.

**) Lies πάσης (ℵABDL Verss.) statt τῆς.

2) Xen. Cyr. 2, 3, 9. Vgl. 1 Joh. 5, 21. 2 Thess. 3, 3: φυλάσσειν ἀπό.

3) Euth.: οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἀνθρώπῳ πλοῦτον ἡ ζωὴ αὐτῷ παραμένει ἐκ τῆς τοιαύτης περιουσίας αὐτοῦ. Theophyl., Jans., Mald. . . . Mey., Reischl, Schegg, God., Hofm. u. A.

Hofm.). Der Gegensatz ist also vivitur parvo bene. Verbindet man auch οὐκ mit ἐν τῷ περισσεύειν, um den Gegensatz der Abhängigkeit von Gott, welche sich dem im Ueberflusse lebenden Menschen so leicht verbirgt, herauszustellen (Weiß), so bleibt doch ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχ. übrig, das wieder den ersten Gegensatz einführt. Das Leben ist unabhängig vom Reichthum und wird durch diesen nicht immer glücklicher gestaltet. Zu ζωὴ αὐτοῦ kann aber ἐκ τῶν ὑπ. nicht als gen. part. gezogen werden (de W.), als ob das Leben so sicher wäre als die Habe, weil sonst ἐν τῷ περ. überflüssig würde. Die Deutung der ζωή vom geistigen Leben oder dem Zustand der Zufriedenheit (Born., Olsh., Ew. u. A.) ist gegen den Zusammenhang. Zu περισσεύειν τινί vgl. 21, 4. Tob. 4, 16. Dion. Hal. 3, 11.

V. 16. Die Parabel, welche einen allgemeinen Erfahrungssatz ausspricht (Ps. 49, 18. Sir. 11, 17 ff. Jes. 22, 13. 14) [1]), ist sehr geeignet, den eben ausgesprochenen Satz anschaulich zu machen. Aber nicht daß der Reichthum Unruhe verursache und das Leben abkürze (Euth., Theophyl., Jans. u. A.) ist die Pointe, sondern daß er zur Erhaltung oder Garantie des Lebens unvermögend ist (Mald.) und doch die Sorge für das Seelenheil nicht aufkommen läßt. Bei einem Ackerbau treibenden Volke besteht der Reichthum vorwiegend in liegenden Gütern. Die Sicherheit eines solchen Besitzes (Mald.) ist kaum berücksichtigt. εὐφορῶ = reife Frucht bringen, wohl tragen, ist selten [2]). χώρα = Feld, Land. Euth.: χώραν τὰ γήδια λέγει. — V. 17. Der Reiche denkt gar nicht daran, von dem Ueberflusse etwas den Armen zu geben (11, 41. Bed.). Vielmehr macht er sich Sorgen mit dem Unterbringen seines Reichthums. — V. 18. ἀποθήκη = Scheune (Mt. 3, 12 S. 129). Hier ist wohl ein Hochbau gemeint (Sepp). Die Absicht einen Neubau, statt einer Erweiterung, vorzunehmen, beweist den großen Reichthum der Ernte und die Zuversicht des Reichen auf die Zukunft. — V. 18 *). γένημα = Erzeugniß (Mt. 26, 29. Mc. 14, 25). καὶ τὰ ἀγαθά μου und meine Güter, d. h. überhaupt seine beweglichen Güter, welche in den alten Scheunen untergebracht waren (Tol.). — V. 19. Malerische Schilderung des nur auf Genuß bedachten Reichen. ψυχή = animus, insofern die Seele der Sitz der Begierden, der Genußsucht ist [3]). Die Anrede ist eine Prosopopöe. Er unterscheidet seine Seele als die Genießende von sich, der die Genußmittel vorbereitet hat. κείμενα = daliegend. Die Asyndeta versinnbilden das heftige Verlangen des Reichen nach dem Genusse. Zum Ausdruck vgl. Sir. 11, 19. — V. 20 **). εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός gehört zur Form der Parabel (Theophyl.: πλάττεται γὰρ ταῦτα ἡ παραβολή). Euth., Jans., God. u. A. denken an eine Inspiration, Mald. vertheidigt das wirkliche Sprechen, sei es durch Gott selbst (Aug. de serm. in M. 2, 9, 23) oder durch einen Engel oder einen Propheten. ἄφρον = נָבָל Thor ist besonders der, welcher nicht an Gott glaubt und gegen die gute Sitte bubenhaft ist. Jesus verurtheilt das thörichte Benehmen des Reichen (Koh. 2). Der Nominativ steht als Ausruf (Win. 29, 2, 172). ταύτῃ bezeichnet den sofortigen Eintritt der Drohung im Gegensatz zu ἔτη πολλά. Die Verlegung des Selbstgespräches in die Nachtzeit ist gut

---

1) Vgl. Taanith f. 11, 1 bei Lightf. 820. Sepp 3, 200, der beim Reichen die Sprache eines „jüdischen Epikuräers und Sadducäers" findet.

2) Jos. B. J. 2, 21, 2. Hipp. ep. 1274, 20.

*) Statt γενήματα (γεννήματα) א*ADΔ It. Vulg. Syr. T. lesen Tg., H. mit א^{ac}BL τὸν σῖτον. καὶ τὰ ἀγαθά μου fehlt א*D. — V. 19. κείμενα — πίε fehlt D Codd. It., H. [ ].

3) Vgl. Xen. Cyr. 6, 2, 28. Pass. 2, 2589, 2.

**) Für ἄφρον lies ἄφρων (אABDLΔ).

psychologisch, weil der Reichthum den Besitzer selbst im Schlafe stört. Doch kann die Nacht auch wegen der Verwandtschaft mit dem Tode gewählt sein, um von der allegorischen Deutung: wie ein Dieb in der Nacht = Thorheit abzusehen. ψυχή = Seele, Leben, das nach hebräischer Anschauung den Menschen nur als ein Darlehen, welches zu seiner Zeit wieder zurückgefordert wird, verliehen wurde (Weish. 15, 8. Jon. 4, 8). Der unsterbliche Theil der Seele (Theophyl., Jans., Mald. u. A.) kann nicht zurückgefordert werden, weil er die Persönlichkeit repräsentirt, das eigene Ich ist. ἀπαιτοῦσιν = man fordert (6, 38). Das Subject bleibt unbestimmt, weil die Entziehung des Lebens die Hauptsache ist. Da der Grundgedanke die Abhängigkeit des Lebens vom Willen Gottes ist, so ist Gott der Fordernde. Seine Organe sind aber eher die Engel (Theophyl., Jans., a Lap.) als die Raubmörder (Paul., Born.). Eine Beziehung auf den Gottlosen, von welchem das Leben eingefordert wird (Theophyl., a Lap.), hat ἀπαιτοῦσιν nicht. Das Präsens steht für die nahe Zukunft. τίνι ἔσται; = wessen wird es sein? d. h. jedenfalls eines anderen. Wer dies sei ist für die Parabel gleichgiltig, wenn auch an sich die Ungewißheit darüber den Reichen beunruhigen kann (Koh. 6, 2). — V. 21 *). Anwendung der Parabel. So geht es demjenigen, der nur auf seinen irdischen Reichthum bedacht ist. Er hat von ihm keinen Genuß, weil der Tod ihn unerwartet abruft. Vor dem Richterstuhl Gottes hat aber der Reichthum keinen Werth (Jans., Mald., Mey., Weiß u. A.). Die Beziehung auf die ganze Parabel, nicht bloß den Ausgang (Schegg), entspricht der Pointe weniger. Dieselbe liegt gerade darin, daß der Geizige mitten aus seinem irdischen Glück herausgerissen wird. Dies ist für ihn so schrecklich, weil er seine ganze Hoffnung auf den Reichthum gesetzt hat. Der, welcher bei Gott reich ist, fürchtet den Tod nicht. Ob es auch Reiche gebe, welche durch gute Verwendung des Reichthums für den Himmel sorgen (Ambr., Bed., Euth., Cajet., Mald. u. A.), berührt die Parabel gar nicht. θησαυρίζων und πλουτῶν können schon des Wechsels wegen nicht in gleichem Sinne von irdischem Reichthum genommen werden, sondern sind conträr. Das Schätzesammeln ist an sich verwerflich, sonst müßte es heißen καὶ μὴ τῷ θεῷ [1]). Aber auch ein πλουτεῖν εἰς θεόν kann nicht ein Reichsein an irdischen Gütern mit Beziehung auf Gott ausdrücken, weil vor Gott nur derjenige reich ist, welcher es durch gute Werke oder Tugenden geworden ist. Röm. 10, 12: πλουτεῖν εἰς πάντας von der Gnadenmittheilung Christi an alle, legt es freilich nahe, πλουτεῖν εἰς θεόν von der Mittheilung von Gütern zu deuten (Erasm., W. Grimm) [2]), aber man ist doch gezwungen, statt Gott die Armen einzusetzen. Daher empfiehlt es sich mehr, wenn nicht geradezu εἰς für ἐν zu nehmen und das Reichsein in Gott von dem Schatz bei Gott (Bl., Mey., God. nach V. 33. 34) oder den guten Werken und Tugenden (Jans., Tol.) zu erklären, so doch die laxere Anwendung des εἰς =

---

*) Der Vers fehlt D a b, H. [ ].

1) Mit Unrecht bemerkt Mald. über Ambr. und Beda, daß sie πλουτεῖν = propter Deum parare opes erklären. Ambr.: bonum itaque ac salutare praeceptum (Luc. 16, 9), et idoneum, quod vel avaros possit animare, quo studeant corruptilia perennibus, terrena mutare divinis. Beda: qui vult esse in Deum dives non sibi thesaurizet, sed pauperibus possessa distribuat. Uebrigens schließt sich Mald. an Theophyl. an, der πλ. εἰς θεόν vom Vertrauen des Besitzenden auf Gott allein erklärt. Euth.: κατὰ θεὸν δὲ πλοῦτος, ἡ κτῆσις τῶν ἀρετῶν.

2) Auch Win. 49, 371 übersetzt hier εἰς (Röm. 10, 12. 1 Kor. 16, 1) mit „für". Sepp: „Reichthum sammeln um Gottes willen" ist nicht klar.

in Beziehung auf [1]) vorzuziehen. Vor oder mit Bezug auf Gott reich sein heißt dann, mit jenen geistigen und sittlichen Vorzügen ausgestattet sein, welche den wahren Reichthum in den Augen Gottes ausmachen.

§ 49.

Warnung vor irdischen Sorgen. Vorbereitung auf die Parusie.

12, 22—40 (Mt. 6, 25—33. Vgl. 25, 1—13).

Jesus redet nun direct seine Jünger an, um sie des göttlichen Schutzes auch in zeitlichen Dingen zu versichern und die Nothwendigkeit, alle Kräfte und Mittel für die Erwerbung des ewigen Lebens anzuwenden, wiederholt einzuprägen (22—34). Er empfiehlt ihnen die äußerste Wachsamkeit, weil der Herr unerwartet kommen wird (35—40). Der Zusammenhang mit der vorhergehenden Parabel ist klar. Der Reiche sammelt ängstlich und hat keinen bleibenden Genuß, die Jünger dürfen unbesorgt um das Zeitliche sein und werden von Gott reichlich versehen und ewig belohnt. Der Reiche wird unvermuthet aus dem Leben abgerufen, die Jünger sollen stets auf den Tod vorbereitet und gefaßt sein. Matthäus hat V. 22—25. 27—31 c. 6, 25—33 und V. 33. 34 c. 6, 19—21, während V. 26. 32 fehlen. V. 35—40 haben Aehnlichkeit mit Mt. 24, 42 ff. 25, 1 ff. Ob Lucas sie aus der Quelle in diesem Zusammenhange entlehnt (Weiß, Simons u. A.) oder anderswoher hat, läßt sich nicht entscheiden. Die formellen Aehnlichkeiten der Sprüche mit denen in der Parabel, wie Säen, Ernten, Vorrathskammer, Scheune (Weiß, God.) beweisen wenig, weil sie in einer Rede gegen die irdischen Sorgen sich von selbst darboten. Jedenfalls passen sie aber hier gut in den Zusammenhang des Lucas, obwohl die Aufeinanderfolge des Matthäus wegen θησαυρίζων V. 21 natürlicher ist.

V. 22 *). Die Jünger sind nicht bloß deßhalb genannt, weil Jesus vorher zum Volke in bildlicher Rede sprach, denn V. 15. 21 sind auch nicht bildlich, sondern weil überhaupt die Jünger das Hauptobject der Unterweisung bildeten. Jesus ließ sich nur durch besondere Veranlassungen bewegen, sich an das Volk zu wenden. Godet nennt τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ den Schlüssel der Rede, weil daraus hervorgehe, daß sich die Rede an Gläubige wende. Aber gibt Jesus irgendwo Ungläubigen Vorschriften? Man kann nur sagen, daß Jesus sich seinen Jüngern gegenüber deutlicher ausspricht. διὰ τοῦτο. sc. V. 21. Doch hat auch Mt. 6, 25 διὰ τοῦτο, wo es sich auf die Unmöglichkeit des Zweiherrendienstes bezieht. Wie eine gemeinsame Quelle, so kann auch die Benützung oder selbständige Gliederung die Uebereinstimmung erklären. μεριμνάω = sorgen s. Mt. S. 227 [2]). Jesus geht dem Uebel an die Wurzel, indem er nicht nur das mit Sorgen verbundene Streben nach Reichthum, sondern alle Sorge für irdische Dinge verbietet. τῇ ψυχῇ ist Dativ der Beziehung oder des entfernteren Objects (Win. 31, 1, 196). Das nächste Object ist mit τί φάγ. ausgedrückt. Es ist daher nicht nothwendig μεριμνᾶν mit 3 Casus zu construiren (Buttm. 161).

---

1) Vgl. Win. l. c. Buttm. 287. Schegg, Reischl, Weiß, Hofm.

*) Ὑμῖν λέγω (AΔ Syr. T.) ist gegen λέγω ὑμῖν (ℵBDL Vulg. Tg., H.) beizubehalten. Letzteres ist aus Mt., der stets so schreibt. ὑμῶν hinter ψυχῇ fehlt ℵABDL, aus Mt.

2) Die Ableitung Curt. Grundzüge der Etym. 3. A. 1869. S. 308. Die Grundbedeutung ist erinnern.

— V. 23. Der Grund des Gebotes. Leib und Leben sind von Gott verliehen und dauern so lange fort als Gott will. Also wird Gott auch das Geringere, zu ihrem Unterhalt Nöthige geben [1]). Die Neutra πλεῖον, ἔλαττον werden fast wie Indeclinabilia behandelt (9, 13) [2]). — V. 24 *). Beispiel aus der Natur. Statt des allgemeinen πετεινά setzt Lucas das spezielle κόρακας, welches gut zu κρίνα paßt. Es sind nicht die jungen Raben, welche von ihren Eltern nach der Fabel verstoßen werden, gemeint (Jans., Grot., Schegg u. A. nach Job 38, 41. Ps. 147, 9), denn nicht nur ist von den Jungen nichts bemerkt, sondern der Zusammenhang verlangt auch bloß den Gedanken, daß die Thiere ihre Nahrung finden. Dafür boten aber die gewöhnlichen und zahlreichen Raben ein bekanntes Beispiel. κατανοέω = betrachten mit ὅτι auch bei den Klassikern. Hier ist die Accusativconstruction damit verbunden, statt κατ. ὅτι οἱ κορ.; οἷς bezieht sich auf κόρακας zurück. Mit καί — αὐτούς geht Lucas in einen Hauptsatz über (Buttm. 328). Die Darstellung des Mt. ist hier gleichförmiger. — V. 25 **). Das Sorgen ist aber auch unnöthig, denn der Mensch ist nicht im Stande, ohne den Willen Gottes sein Leben um eine Spanne zu verlängern. Hier ist ἡλικία sicher = Lebensdauer, weil schon die Parabel unter diesem Gesichtspunkte stand. Die Beziehung auf die Pflanzen, welche so rasch wachsen, entscheidet nicht für Leibeslänge (God., Hofm.), denn V. 25 und 26 entsprechen V. 24. — V. 26 ***) fehlt bei Mt. Eine Elle ist im Verhältniß zur ganzen Lebensdauer etwas Geringfügiges und doch kann sie der Mensch nicht hinzusetzen [3]). Die Sorge darum ist also thöricht. Aber ebenso thöricht ist die Sorge um Nahrung und Kleidung, welche nur Mittel zu außer der Macht des Menschen liegenden Zwecken sind. — V. 27 ****) f. Vgl. Mt. S. 228. ἐν ἀγρῷ gehört zu ἀμφιέζει. Das Wort kommt bei Plutarch vor, ἀμφιάζειν bei den LXX, Them., Plut. (Kühn. 1, 343, 772). — V. 29 *****). Die Anwendung. καὶ ὑμεῖς sc. wie die Raben und Lilien. ὑμεῖς weist zugleich auf den Gegensatz zu ἔθνη. Zu spät (Tol., Hofm.) kommt die Anwendung nicht, noch ist ein großer Unterschied zwischen μεριμνᾶν und ζητεῖν. Eine zweite Ermahnung, daß ihr Trachten nicht darauf gerichtet sein soll wie 6, 31 (Tol., Hofm.), wäre nur anzunehmen, wenn keine Vergleichung vorausgegangen wäre. Das τί hat kaum einen besonderen Nachdruck

1) Ambr.: nihil enim moralius ad faciendam fidem omnia credentibus a Deo posse conferri, quam quod aerius ille spiritus vitale collegium animae, corporisque contubernio foederatum, sine nostro labore perpetuat, nec salutaris deficit usus alimenti, nisi cum venerit dies suprema moriendi.

2) Aehnliche Aussprüche im Talmud s. bei Lightf. 306. Schöttg. 1, 70. Sepp 3, 203.

*) T. liest mit ℵDL οὔτε σπ. οὔτε θέρ., weil οὐ — οὐδέ aus Mt. sei.

**) Ἕνα fehlt ℵ*BD. Ergänzung.

***) Lies οὐδέ (ℵBL) statt οὔτε.

3) Beda, der wie alle Alten πῆχυς auf die statura bezieht, erklärt ἐλάχιστον von der Bildung des Leibes durch Gott: minimum enim est hoc, sed Deo, corpora operari (!).

****) Die Rec. πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει ist zwar durch Mt. verdächtig, aber durch ℵABLΔ Verss. Tg., H. zu gut bezeugt, als daß man mit D Italacodd. T. πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει lesen sollte. Diese Zeugen sind ohnehin zu Erweiterungen und Aenderungen geneigt. ὑφαίνει sieht einer Parallelisirung zu νήθει gleich. — V. 28. Statt τὸν χόρτον ἐν τῷ ἀγρῷ σήμερον ὄντα lies ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον (ℵBL T., H.). Die Rec. ist nach Mt. conformirt und σήμερον ἐν ἀγρῷ ὄντα (A It. Vulg. Tg.) corrigirt. Für ἀμφιέννυσι lies ἀμφιέζει (DL T., Tg.) oder ἀμφιάζει (B H.).

*****) Lies καὶ τί (ℵBL) statt ἢ τί.

gegen die Feinschmeckerei [1]). μετεωρίζω (von μετέωρος) heißt erheben, in die Höhe heben, im Passiv: sich erheben, emporsteigen, metaphorisch: die Seele durch Hoffnung, Erwartung, Stolz erheben, erigere in animum, aufregen (Pass. 2, 217 f. W. Grimm p. 282). Deßhalb hat die Vulgata übersetzt: et nolite in sublime tolli und wird vielfach erklärt: sich überheben, versteigen (zu hohen Ansprüchen) [2]). Jesus würde also seine Jünger vor dem anderen Extrem warnen. Weil Gott für sie sorgt könnten sie übermüthig werden und zu viel von Gott erwarten und verlangen. Da aber dieser Gegensatz dem Zusammenhang, welcher gegen die Sorge gerichtet ist, wenig zu entsprechen scheint, so haben die meisten Exegeten [3]) das Wort erklärt: schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, von Sorgen hin- und hergetrieben werden, in Spannung sein. Dadurch wird die Einheit des Gedankens gewahrt, wofür auch ταῦτα πάντα V. 30 spricht, das sich nur auf die irdischen Sorgen beziehen kann. Der Grund, warum sich andere doch nicht hiefür entscheiden, ist ein philologischer. Diese Bedeutung wird in den Wörterbüchern gar nicht verzeichnet und ihre Vertreter können sich nur auf wenige Stellen berufen [4]). Allein da μετεωρίζεσθαι = hin- und herschwanken vom Schiffe auf hoher See bei Thukydides vorkommt, die Bewegung des Meeres aber als Bild der Unbeständigkeit und des Zweifels gilt (Jac. 1, 6), so ist die Erklärung: in Sorgen, Unruhe, Spannung sein vorzuziehen. — V. 30 *). Lucas fügt zu ἔθνη den Genitiv τοῦ κόσμου hinzu. Dies ist der einzige Fall im N. T., kommt aber bei den Rabbinen häufig vor (ארמות עולם Lightf. 821). Die Völker der Welt sind bei den Juden die Heiden, hier aber alle, welche von dieser Welt sind, Christo nicht angehören. Die Christen haben Gott zum Vater, welcher für seine Kinder sorgt. — V. 31 **). πλήν = vielmehr (6, 24). Für „nur" (Schegg, God.) müßte ein Satz vorausgehen. Dem Verbote des Sorgens stellt Jesus den einzigen Gegenstand der Sorge des Christen gegenüber. τὴν δικαιοσύνην des Mt. hat Lucas nicht, weil er streng beim Gedanken bleibt. Mit προστεθήσεται = wird hinzugelegt werden wird nicht jede Mühe des Menschen, sondern nur jede Sorge ausgeschlossen. Wenn der Mensch bei allem was er thut das Reich Gottes im Auge hat, so wird ihm der Segen Gottes für das Nothwendige nie fehlen [5]).

V. 32. Die gewöhnliche Verbindung mit dem Vorhergehenden, wornach

---

1) Clem. Al. Paed. 2, 10 p. 231: ἐνταῦθα τὸ Τί μόριον· τὴν ποικιλίαν τῆς τροφῆς ἐκβέβληκε, σημαίνεται γὰρ ἐκ τῆς γραφῆς τοῦτο· μὴ μεριμνᾶτε, ποῖα φάγητε ἢ ποῖα πίητε· πλεονεξία γὰρ καὶ τρυφὴ μεριμνᾶν ταῦτα· τὸ δὲ φαγεῖν μόνον ψιλῶς νοούμενον, ἀνάγκης ἐστὶ τεκμήριον, τὸ πλήρωμα . . τῆς ἐνδείας. Beda.

2) Clem. Al.: μετεώρους δὲ ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἀλαζονεία καὶ τρυφὴ ποιεῖ. καὶ ἡ εἰς τὰ περιττὰ ἀπασχολοῦσα ἡδυπάθεια ἀπάγει τῆς ἀληθείας. Basil., Aug. Quaest. evv. 2, 29. Bed., Cajet., Mey., Sepp, Schegg, Weiß.

3) Euth., Theophyl., Jans., Mald., Grot., Beng., Bl., Ew., Weizs., God., W. Grimm, Hofm.: μετεωρισμὸν δὲ νόει μοι νῦν τὸν περισπασμόν, τὸν ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐπὶ τὰ γήϊνα (Euth.). Theophyl. betont mehr die Unzufriedenheit, welche immer mehr und anderes wolle. Ambrosius geht darüber hinweg.

4) Demosth. 169, 23. Pol. 5, 70, 10. Schol. ad Soph. Oed. Tyr. 914. Eur. Or. 1537. Phil. de mon. 6 (2, 218).

*) Ζητεῖ (AΔ) ist Correctur, lies ἐπιζητοῦσιν (אBL It. Vulg.).

**) Statt τοῦ θεοῦ (AD²Δ It. Vulg. Syr.) lies αὐτοῦ (אBD*L) und statt ταῦτα πάντα (אªAD) ταῦτα (א*BLΔ). Vgl. Mt. 6, 33. Die Vulg. und äth. Uebersetzung ergänzen τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.

5) Aug. de serm. in M. 2, 19, 58: ad hanc ergo regulam hoc totum praeceptum redigitur, ut etiam in istorum provisione regnum Dei cogitemus, in militia vero regni Dei ista non cogitemus.

Jesus vor der Furcht warne, weil Gott, welcher das Größere, nemlich das Himmelreich gegeben hat, auch das Kleinere, die Nahrung geben wird (Cyr., Euth., Theophyl., Jans., Mald., de W., God.), würde zu einer Tautologie mit V. 31 führen. Es kann aber auch nicht ein ganz neuer Gedanke (Schegg) angenommen werden, denn das Nachfolgende lenkt wieder auf die irdischen Güter zurück und βασιλεία muß im Sinne von V. 31 aufgefaßt werden. Das Streben nach dem Reiche Gottes konnte immer noch mit der Befürchtung verbunden sein, dasselbe nicht erreichen zu können (Mey., Weiß). Diese lag um so näher als die Jünger rings um sich Leute sahen, welche auf anderem Wege das messianische Reich erlangen zu können glaubten. Daher gibt Jesus den Jüngern die tröstliche Versicherung, daß es dem Vater wohlgefallen habe, ihnen, der kleinen, aus der Menge ausgewählten Herde, das Reich Gottes, d. h. den Segen des in Christo erschienenen messianischen Reiches, zu verleihen. Dieses ist als ewige Seligkeit den Jüngern von Gott vorherbestimmt (Bed., Jans., Mald.), hat aber seinen Anfang bereits genommen (δοῦναι). Die objective Fassung der βασιλεία = Kirche, Himmelreich, welches den Jüngern zur Verwaltung anvertraut worden ist (Schegg), paßt nicht in den Zusammenhang. Das Fehlen eines Genitivs berechtigt nicht zu dieser Annahme, denn derselbe versteht sich nach V. 31 von selbst. μικρόν = klein im Gegensatz zu der großen Menge V. 1. ποίμνιον contrahirt aus ποιμένιον, eine Herde, besonders von Schafen (Apg. 20, 28 f. 1 Petr. 5, 3). Jesus ist der gute Hirte (Joh. 10, 11), die Jünger sind seine Schafe (Mt. 26, 31), welche auf die beste Weide geführt werden und deßhalb nichts zu fürchten haben. — V. 33. Dem Bisherigen zufolge ist auch diese Rede an die Jünger gerichtet, aber auf die Gläubigen überhaupt auszudehnen (Tol.). Von dem Verbote der Sorge um zeitliche Güter geht Jesus über zu dem Gebote der Entäußerung dessen, was man besitzt, worin sich eine noch größere Zuversicht auf Gottes Beistand ausspricht (Tol.). Dies ist aber nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der Bequemlichkeit und Unabhängigkeit im apostolischen Dienste (Schegg, God. u. A.) nothwendig, sondern schon zur Erwerbung des Reiches Gottes erforderlich. Letzteres ist so bestimmt ausgesprochen, daß der meritorische Charakter bestehen bleibt, auch wenn man nicht mit de Wette (und Hofmann), welcher deßhalb bös auf Lucas zu sprechen ist, die Rede auf alle Gläubige ausdehnt [1]). Aber dies liegt allerdings im Geiste des 3. Evangeliums, da die Jünger die Repräsentanten der Gläubigen sind. Lucas kann auch nicht bloß die Entäußerung des Besitzes als eines Hindernisses zur Erreichung des Heiles verlangen (Weiß) [2]), sondern bezeichnet den positiven Zweck ganz unzweideutig. Dagegen ist zuzugeben, daß er nach seiner Ansicht von der Pflicht der Wohlthätigkeit (3, 11. 6, 27. 30. 38) dies zur allgemeinen Forderung erhebt (Weiß). Eine Lehre von dem consilium evangelicum (Jans., Bisp.) ist hier allerdings nicht zu suchen. Doch ist es selbstverständlich, daß der allgemeine

1) Godet verwahrt sich vergebens dagegen, wenn er doch sagen muß: tout don fait par l'amour humain constitue auprès de Dieu, l'amour personnifié, une dette acquittable dans le ciel. L'amour aime l'amour et saura le lui témoigner.

2) „Indem der Reichthum nicht verschleudert, sondern seiner höchsten Bestimmung gemäß verwandt wird." Damit ist aber bereits ein positiver Zweck gegeben. Dasselbe ist in den Worten der Fall: „indem ihr für Andere den irdischen Schatz hingebt, schaffet ihr Euch selbst den himmlischen Schatz," wenn sie mehr als eine Phrase sein sollen. Denn wer sich selbst etwas schafft verdient es. Hofmann verlangt gar gegen Keim (2, 400) die nochmalige Erwähnung des Almosens in den folgenden Sätzen.

Ausdruck nicht in dieser Allgemeinheit streng verpflichten kann (Beda [1]), Mald. u. A.). Zu διδόναι ἐλεημοσύνην vgl. 11, 41. Aber es ist nicht τὰ ὑπάρχοντα zu ergänzen (Schegg), denn, da Apg. 3, 2 ἐλ. αἰτεῖν und 3, 3 ἐλ. λαβεῖν gesagt ist, so kann auch ἐλ. διδόναι = Almosen geben nicht beanstandet werden. βαλλάντια μὴ παλ. = nicht alternde Beutel ist Voraussetzung für den nicht ausgehenden Schatz. Er ist durch den unvergänglichen Behälter gesichert (Hagg. 1, 6). Beide Begriffe sind also nicht identisch (Euth. [2]), Mald., Grot., Mey.). — V. 34. Dieser mit Mt. 6, 21 fast ganz übereinstimmende Vers zeigt deutlich, daß es sich nicht um die Ausübung eines Amtes, sondern um den persönlichen Charakter handelt. Daß auch hier Himmel (Schatz im Himmel) gleichbedeutend mit Kirche sei (Schegg), ist sehr unwahrscheinlich.

V. 35. Die Hingabe des Vermögens an die Armen genügt noch nicht, weil nur derjenige, welcher ausharrt bis ans Ende, selig wird. Der, welcher eine große Reise vor hat, muß sich nicht nur von Allem losreißen, sondern auch auf die Reise wohl vorsehen (Tol.). Deßhalb ist die fortwährende Bereitschaft auf die Ankunft des Herrn nothwendig. Wie dieselbe herzustellen ist versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst, so daß man nicht eine Parabelrede in der Quelle vorauszusetzen hat (Weiß). Die rechte Art des Strebens nach dem Himmelreich und des Sammelns himmlischer Schätze ist allerdings bei Lucas nur angedeutet, aber in Betreff der Verwendung der irdischen Schätze, um welche es sich hauptsächlich handelt, doch wohl zu verstehen. Eine Annäherung an die Parabel von den 10 Jungfrauen (Mt. 25, 1 ff.) ist V. 35—38 nicht zu verkennen, aber die Bearbeitung ist jedenfalls eine sehr freie. Die Jünger, welche ihren Schatz im Himmel haben, sollen bereit sein auf die Ankunft des Herrn, welcher sie zur Empfangnahme ihres Schatzes in den Himmel mitnehmen wird. ὀσφύας περιζώννυμι = die Lenden gürten bezeichnet das Hinaufgürten des Oberkleides, um leichter gehen und bedienen zu können (1 Petr. 1, 13. Ex. 12, 11. 1 Kön. 18, 46. 2 Kön. 4, 29. Tob. 5, 5). Dies war besonders für die Krieger nothwendig. Daher denn auch gegürtet sein = gerüstet, männlich sein hieß. Doch trugen beide Geschlechter Gürtel (vgl. Palästina, Ebers und Guthe S. 146). Die Knechte mußten gegürtet sein, um den Herrn sogleich empfangen zu können. λύχνοι καιόμενοι = brennende Lampen waren zum Empfange des bei Nacht heimkehrenden Herrn nothwendig. Auch diese sollten nicht erst hergerichtet werden, sondern schon angezündet sein. Die Vulgata fügt sogar noch hinzu: in manibus vestris. In der Anwendung bedeuten die gegürteten Lenden die durch die rastlose Thätigkeit erworbenen Tugenden, die brennenden Lampen das Licht des Glaubens und der Gnade (Jans.). Andere denken an die Freiheit von der Liebe zu irdischen Dingen und die gute Meinung (Aug., Beda) oder an die Bezähmung der Wollust und das Beispiel durch gute Werke (Ambr., Hier., Aug., Greg., Bed.) oder an das praktische und contemplative Leben (Greg., Euth., Theophyl.). „Bonae quidem et utiles sunt interpretationes, sed morales

1) Ubi non hoc praeceptum esse putandum est, ut nil pecuniae reservetur a sanctis, vel suis scilicet, vel pauperum usibus suggerendae: cum et ipse Dominus cui ministrabant angeli, et tamen ad informandam ecclesiam suam loculos habuisse legatur, et a fidelibus oblata conservans et suorum necessitatibus aliisque indigentibus tribuens: sed ne Deo propter ista serviatur, et ob inopiae timorem iustitia deseratur.

2) Βαλάντιον μέν ἐστιν ὁ θησαυρός· μὴ παλαιούμενον δέ, τὸ ἀνέκλειπτον· διὸ καὶ ἐφερμηνευτικός ἐστιν ὁ δεύτερος λόγος.

tamen, non litterales" (Mald.). Allgemein könnte man das Gürten von der Bekämpfung aller Leidenschaften, die Lampen von der positiven Vorbereitung durch gute Werke erklären (Tol.), wenn nicht schon das Gürten mehr als eine negative Bereitsetzung ausdrückte. — V. 36 *). καὶ ὑμεῖς im Unterschiede von ὑμῶν αἱ ὀσφ. Wenn V. 35 erfüllt ist, so gleichen die Jünger solchen Leuten. Wir haben also eine Fortsetzung der Parabel in V. 35 (Erasm.), wogegen die kleine Incongruenz, daß die Knechte den Herrn nicht stehend mit gegürteten Lenden erwarten (Jans.), nicht aufkommt. ἄνθρωποι = Leute, d. h. Sklaven (Mc. 14, 13), oft bei den Griechen (Pass. 1, 237). πότε steht für ὁπότε (Buttm. 215 f. Win. 57, 2, 475). ἀναλύω = zurückkehren (2 Macc. 8, 25), im N. T. nur noch Phil. 1, 23 = weggehen (aus dem Leben). γάμοι = Hochzeitsfest. Der Plural deutet die einzelnen Acte (Mt. 22, 2), der Artikel eine bekannte Hochzeit an. Da bei den Juden die Hochzeit im Hause des Bräutigams gefeiert wurde, so kann es nicht die eigene Hochzeit des Herrn sein. Der Ausdruck steht also bloß, um anzudeuten, daß sich der Herr bei einer Festivität befindet und seine Rückkehr nicht genau bestimmt ist. Uebertragen kann also auch nicht die Hochzeit Jesu mit den Engeln (Beda) oder mit den h. Seelen im Himmel (Theophyl., Jans. j.) gemeint sein. Der Messias feiert die Hochzeit nicht ohne die Freunde des Bräutigams, die Jünger. Deßhalb kommt er von seiner Herrlichkeit im Himmel [1]) bei der Parusie auf die Erde, um die Seinigen heimzuholen und für immer mit seiner Kirche die Freudenhochzeit zu feiern. In der Sendung des h. Geistes, welchen Jesus seinen Jüngern versprochen hat, und der Stiftung der Kirche legte Jesus den Grund zum einstigen Reiche der Seligkeit. Der Tod aber ist für den Einzelnen eine Anticipation der Parusie. Der Herr kommt zu ihm, um den treuen Knecht heimzuholen in die ewigen Wohnungen. Der gen. abs. neben αὐτῷ kommt häufig vor (Buttm. 270. Win. 30, 11 A., 195), doch ist die Setzung des Particips allein, wenn das Subject aus dem Hauptsatz bekannt ist, im N. T. seltener (vgl. 8, 20). — V. 37. Vgl. Mt. 24, 46. 25, 13. Mc. 13, 35. Zu dem Schlußspruch der Parabel von den Jungfrauen paßt diese Seligpreisung gut (Weiß). Aber es ist wahrscheinlich, daß Jesus gegen das Ende seiner Wirksamkeit die Jünger wiederholt zur Wachsamkeit nach seinem Tode aufgefordert hat. Der Lohn besteht darin, daß ihnen der Herr seinerseits das alles erweist, was sie ihm gethan haben. Er geht also weit über das hinaus, was irdische Herren ihren Knechten vergelten. Volle Wiedervergeltung ist der Gedanke der Parabel, das Andere gehört zur Form. περιζώσεται und παρελθών = hinzutretend, Vulg. transiens dienen zur Veranschaulichung. Weder Joh. 13, 4 ff. (de W.), noch die Saturnalien (Grot., Olsh.), noch Deut. 12, 17 f. 16, 11 f. (Kuinöl, de W.) sind berücksichtigt. Ein Widerspruch mit 17, 7—9 liegt nicht vor, da an letzterer Stelle der Gegensatz ein ganz anderer ist. — V. 38 **). Zu den Nachtwachen s. Mc. 6, 48 S. 239 und 13, 35 S. 375. Während der ersten Nachtwache ist der Herr bei der zur Nachtzeit gefeierten Hochzeit (Jans., Weiß). Die zweite und dritte werden genannt, um die Nothwendigkeit der Wachsamkeit hervorzuheben, auch wenn die

---

*) Statt ἀναλύσει lies ἀναλύσῃ (ℵABDΔ).

1) Euth.: γάμους δέ, τὴν ἄνω εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίασιν ὠνόμασεν. Mey. Doch ist vor zu weiter Ausdeutung der Parabel zu warnen (Euth., Jans. u. A.).

**) Für καὶ ἐὰν ἔλθῃ lies κἂν (ℵBL), das auch vor ἐν τῇ τρ. für καί zu setzen ist. δοῦλοι fehlt ℵBDL. ἐκεῖνοι fehlt ℵ* Codd. It. T.

Ankunft des Herrn — die Parusie — sich verziehen sollte. Die vierte ist wahrscheinlich deßhalb nicht erwähnt, weil sich Lucas der bei den Juden früher gebräuchlichen Dreitheilung anschloß. Denn der Anstoß an einer so späten Rückkehr von der Hochzeit (Jans., Mey.) wäre für die Parabel nicht zu befürchten. Die Deutung von den 3 Lebensaltern (Greg., Bed. u. A.) ist allegorisch. Wer früher die Vorbereitung versäumt habe, soll sie nachholen. — V. 39 f.*). Die stete Wachsamkeit ist auch deßhalb nothwendig, weil nicht nur die Zeit der Ankunft ungewiß ist, sondern der Herr auch unvermuthet kommt. Die Hoffnung der Jugend auf Bekehrung im Mannesalter und des Mannes auf die im Greisenalter, welche im Vorhergehenden noch nicht ganz ausgeschlossen ist, wird bei dieser Unsicherheit und der Größe des zu befürchtenden Verlustes gänzlich zerstört. Der den Orientalen geläufige Wechsel des Bildes schärft die Aufmerksamkeit.

§ 50.

Die Parabel vom treuen und klugen Knecht. Nothwendigkeit des Kampfes.

12, 41—53 (Mt. 24, 43—51. 10, 34. 36).

Jesus versinnbildet die vorhergehenden Ermahnungen, welche zum Theil schon das Verhältniß des Herrn zu seinen Knechten berührten, an einem Gleichniß aus dem gewöhnlichen Leben. Die Sklaverei brachte es mit sich, daß treue Diener seltener und auch höher geschätzt, treulose Diener häufiger und auch strengerer Ahndung ausgesetzt waren. Die Treue besteht aber darin, daß das Amt nach dem Willen des Herrn auch in dessen Abwesenheit verwaltet wird, während der Treulose Augendiener ist. Er wird durch die plötzliche Ankunft des Herrn entlarvt. Hierin liegt das stärkste Motiv für die fortwährende Wachsamkeit. Auch Jesus wird unverhofft kommen, auch seine Ankunft wird sich verzögern, länger auf sich warten lassen als die Apostel lange Zeit geglaubt haben. Da gilt es den Muth nicht sinken zu lassen und jenen nicht zu glauben, welche sagen, der Herr kommt gar nicht mehr (2 Petr. 3, 4). An die Strafe des untreuen Knechtes knüpft sich aber leicht die Lehre von der Rechenschaft, die ein jeder nach seinen Gaben abzulegen haben wird (V. 47. 48). Diese Gaben müssen angewendet werden, wenn auch ein schwerer Kampf, ein Kampf selbst gegen die theuersten Angehörigen nothwendig sein sollte. Das Christenthum hat eine Scheidung hervorgerufen. Die Welt spaltet sich in zwei feindliche Lager. Es gilt, allen menschlichen Rücksichten zu entsagen (V. 49—53).

Durch Einschiebung der Frage des Petrus gibt Lucas dem, was Mt. 24, 45 ff. unmittelbar ans Vorhergehende angeschlossen ist, eine specielle Adresse. Die Parabel wird dadurch verständlicher. Doch möchte ich dies nicht auf Rechnung der Quelle schreiben (Mey., God.). Ich bin vielmehr geneigt dem Matthäus die Ursprünglichkeit zuzuschreiben (Bl., Holtzm., Weizs., Weiß). Eine antithetische Rücksicht auf Mt. 16, 18. 19 anzunehmen (Simons) liegt im Text kein Grund vor. Petrus ist so oft der Fragende im Namen der Apostel, daß er die Antwort, „Du Petrus" gar nicht erwarten konnte, und die Stellung des Knechtes über das ganze Vermögen ist doch eine ansehnliche Ehrenstellung.

---

*) Ἐγρηγόρησεν ἂν καί fehlt ℵ*D T., das 2. ἄν ℵaBL. Es könnte aus Mt. sein (24, 43). Ebenso lesen T., H. διορυχθῆναι (ℵBL) gegen διορυγῆναι (AΔ Tg.). — V. 40. οὖν fehlt ℵBL.

V. 41. Τὴν παραβολὴν ταύτην kann nicht bloß auf V. 39. 40 gehen (Janſ.), ſondern muß auf V. 35—40 bezogen werden (Euth., God., Weiß). Weiter zurück (Bed.) kann man nicht greifen, weil das Vorausgehende keine Parabel iſt. Demgemäß kann ſich die Frage des Petrus nur auf die Wachſamkeit beziehen, welcher die Belohnung des Herrn verheißen iſt. Petrus iſt im Zweifel, ob die Jünger allein oder alle Gläubigen — von andern kann keine Rede ſein — von dem wiederkommenden Herrn ſo ehrenvoll aufgenommen werden. Man braucht ihn wegen dieſes Mißverſtändniſſes der ſchwer verſtändlichen Sache weder einen Vorwurf (Ooſterz. u. A.) zu machen, noch ſeine Befangenheit in den meſſianiſchen Erwartungen für die Jünger zu entſchuldigen (Schegg). Die Hingabe des ganzen Vermögens und die ſtete Begleitung des Herrn ſchien die Jünger zu beſonderen Ehrenſtellen zu berechtigen (Mt. 19, 27 ff. 20, 22 ff.). πρός = mit Bezug auf (18, 19. 19, 9. 20, 19). — V. 42 *). Zu τίς ἄρα ſ. 1, 66. 8, 25. Jeſus antwortet nicht direct, wie es ſeine Art war, nicht weil Petrus eine Vorfrage geſtellt hatte (Schegg). Dagegen gibt er in der folgenden Parabel leicht zu verſtehen, daß die vorhergehende Parabel den Jüngern (Euth., J. Grimm) oder doch vor Allem ihnen und dann allen Gläubigen gelte (Theophyl., Janſ., Mey., Schegg, God., Weiß u. A.). Das Folgende iſt jedenfalls an die Jünger gerichtet (Bed., Grot., God.). Weil Lucas οἰκονόμος = Verwalter ſtatt des nachher aufgenommenen δοῦλος des Mt. ſetzt, ſo beziehen manche Exegeten das Wort auf Petrus (Mey., Reiſchl, Weiß), während Godet in der Frageform die Aufforderung an Petrus erkennt, den Namen ſelbſt im Apoſtelcollegium zu ſuchen, und die Beibehaltung der Frage bei Mt. ohne die motivirende Frage des Petrus als einen Beweis für die hiſtoriſche Treue des Lucas betrachtet. Aber die Frage iſt doch bloß rhetoriſch und οἰκονόμος berechtigt nicht zu der weitgehenden Vermuthung, ſondern weist nur deutlicher auf die Apoſtel hin. Bei θεραπείας lag dieſes Wort dem Pauliner Lucas näher (16, 1. 3. 8. 1 Kor. 4, 2. Gal. 4, 2. Röm. 16, 23). Vgl. Mt. 20, 8 S. 423. Auch das Futurum καταστήσει nöthigt nicht an den dem Petrus nach Mt. 16, 18 zugedachten Poſten (Mey., Weiß, Simons u. A.) zu denken. Lucas hat nur den Gedanken an die künftige Stellung der Apoſtel beſſer feſtgehalten. Sie alle werden über ſeine Dienerſchaft geſetzt werden. ἐν καιρῷ = zur günſtigen Zeit. σιτομέτριον = Getreidetheil, Koſttheil, Portion, nur hier. Dagegen σιτομετρεῖν Gen. 47, 12. Pol. 4, 63, 10. Diod. 19, 50. Joſ. c. Ap. 1, 14. Der gewöhnlich aus den Sklaven entnommene Verwalter hatte dem Geſinde die zum Unterhalt nöthigen Portionen zu vertheilen [1]). — V. 44. Die Uebereinſtimmung von καταστήσει mit V. 42 zeigt eine beſondere Relation zwiſchen dem treuen Dienſt der Apoſtel und ihrer Belohnung (Bed., God.) und verlangt die Fortdauer des Apoſtolats bis zur Wiederkunft des Herrn. Wie aber Godet daraus deduciren kann, daß die Apoſtel nur einen Theil ihres Amtes, das ministerium verbi [2]) auf ihre Stellvertreter übertragen haben, damit ſie die tägliche oder wöchentliche Nahrung vertheilen, iſt Angeſichts des unzweideutigen Ausdrucks οἰκονόμος . . ὃν κατ. . . ἐπὶ τῆς θεραπείας ſchwer begreiflich. Denn dieſe Herrſchaft über das Geſinde

---

*) Εἶπεν δέ iſt Correctur, lies καὶ εἶπεν (ℵBDL) und ὁ φρόνιμος (BDΔ) ſtatt καὶ φρ.

1) Donatus zu Ter. Phormio 1, 1, 9: servi quaternos modios accipiebant frumenti in mensem, et id demensum dicebatur σιτομέτριον.

2) Beda: tritici mensuram, h. e. vel sermonis Domini, vel exempli sui regulam.

ist doch nicht bloß ein Predigtamt. Die göttliche Einsetzung des „pastorat" oder sagen wir des Episcopats und Presbyterats folgt daraus leicht.

V. 45. Δοῦλος ἐκεῖνος geht nicht auf οἰκονόμος V. 42 zurück, sondern steht parallel zu ὁ δοῦλος ἐκ. V. 43. Die Frage in V. 42 erhält in V. 43. 44 die positive in V. 45. 46 die negative Antwort. Mt. 24, 48 fügt noch κακός hinzu. Die successiv hervortretenden Fehler sind: Ueberhebung und Ueberschreitung der Gewalt, Genußsucht, Unmäßigkeit als Gegensatz zu der gewissenhaften Sorge für die Dienerschaft. — V. 46. τὸ μέρος τιθέναι μετά τινος = seinen Theil mit einem bestellen (Mt. 24, 51 S. 491. Ps. 50, 18). Statt ὑποκριτῶν hat Lucas das leichter verständliche ἀπίστων. Jesus geht damit vom Bilde zur Sache über. Die Ungläubigen haben keinen Theil an Christus und seinem Reiche.

V. 47 *). Diese dem Lucas eigenthümliche neue Parabel ist nicht als eine Erklärung zu der großen Strafe V. 46, sondern als eine weitere, genauere Antwort auf die Frage des Petrus unter Anlehnung an die Parabel V. 42—46 aufzufassen (Schegg, God., Weiß). Es geht noch deutlicher aus ihr hervor, daß die frühere Parabel vor Allem an die Bevorzugten (Apostel) und doch allgemein wieder an alle gerichtet ist (Jans.). Die Kenntniß des Willens des Herrn wird für die Gläubigen die Verantwortung erhöhen. δέ ist explicativ [1]). ἐκεῖνος ist nachdrücklich vor das Relativ gesetzt, um die ganze Klasse hervorzuheben (Kühn. 554, 908). ὁ γνοὺς τὸ θέλημα kann wegen des allgemeinen Satzes nicht speciell auf Petrus bezogen werden (Weiß), aber wohl auf die Apostel, welche den Willen des Herrn kannten (Theophyl., Grot., Reischl, God.). Ob aber dieser Wille speciell auf den Willen und die Absicht zum Weltgericht zu kommen, dessen Ungewißheit große Wachsamkeit verlangt, zu beziehen ist (Mald., Schegg) und damit nicht der Grundsatz größerer oder geringerer Verschuldung ausgesprochen wird, ist doch sehr fraglich. Denn 48ᵇ spricht geradezu letzteres Prinzip aus und durch δαρήσεται ist für beide Kategorien dieselbe Strafart angedroht. Der Unterschied ist nur ein gradueller, so daß von dem schwer oder gar nicht mehr Gutmachen der Apostel und dem leicht wieder Gutmachen des Volkes nicht die Rede sein kann. Jesus setzt ja überall das jüngste Gericht voraus, bei welchem nur Belohnung und Strafe zuerkannt wird. Die Predigt des Petrus an die Juden (Apg. 3, 17. 19) kann also nicht die „wenigen Streiche", die „leichte Verzeihung" sein. Zu ἑτοιμάσας ist nicht ἑαυτόν (Luth., Mald.), noch πρὸς τὸ ποιεῖν (Grot.) zu ergänzen, sondern das Wort ist allgemein von den auf die Ankunft des Herrn zu treffenden Vorbereitungen zu verstehen (V. 35. 36. 9, 52. Esr. 1, 4). Eine nähere Erklärung ist ἢ ποιήσας. Zu beiden Verben gehört πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ = nach seinem Willen, in Gemäßheit seines Willens (2 Kor. 5, 10. Gal. 2, 14). πολλάς sc. πληγάς [2]). Der Accusativ steht wie bei Substantivis conjugatis auch im Passiv. Das Bild erklärt sich aus der Strafart gegen Sklaven. — V. 48. μὴ γνούς sc. τὸ θέλημα ist nicht durch Nichtwissenwollen (Bed., Euth., Theophyl.) abzuschwächen, aber auch nicht so zu premiren, daß die unwissentliche Sünde als, wenn auch wenig, strafbar betrachtet wird (Weiß), sondern es erhält in ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν eine nähere Erklärung, die Mald. mit Unrecht nimis subtile nennt, denn sie ist noch weit

*) Statt ἑαυτοῦ lies αὐτοῦ (אBDL) und für μηδέ lies ἤ (אB T., H.).
1) Joh. 3, 19. 6, 39. Win. 53, 7, 412. Kühn. 518, 7, 782.
2) Buttm. 72. 164. Win. 64, 4, 548. Krüg. 43, 3, 3. Kühn. 411, 274 f. 280.

besser, als die Annahme eines verschiedenen Willens zu μὴ γνούς und ποιήσας [1]). Die Ungläubigen kennen den geoffenbarten Willen Gottes nicht, aber haben doch in sich selbst das natürliche Gesetz, welches ihnen die Strafwürdigkeit der groben Vergehen gegen die eigene Natur und den Nächsten offenbart. Vollbringen sie diese doch, so erhalten sie Strafe, aber nicht in gleichem Grade, wie diejenigen, welche im Glauben eine höhere Einsicht und starke Willenskraft erhielten (Röm. 2, 12. Or., Jans., Grot., Bl., Mey., God. u. A.). Der Unterschied zwischen der lehrenden (ὁ γνούς) und hörenden (μὴ γνούς) Kirche (Reischl) kann nicht gemeint sein, denn von Gläubigen kann nicht gesagt werden, daß sie den Willen des Herrn nicht kennen. παντὶ κτλ. enthält den allgemeinen Grundsatz mit Bezug auf die Apostel. Wäre aber dieses die ursprüngliche Deutung des Gleichnisses V. 42—46 in der Quelle gewesen (Weiß), so müßte ἐδόθη πολύ auf die amtlichen Pflichten bezogen werden. Dies ist aber dem Wortlaut und Zusammenhang entgegen, denn ἐδόθη verlangt die Verleihung irgend einer Gabe und der Zusammenhang fordert als diese die Erkenntniß, Einsicht oder allgemeiner die Gnadengaben Gottes. διδόναι und παρατίθεσθαι sind zwar nicht wesentlich verschieden, aber doch kann ersteres mehr von der Verleihung der Erkenntniß, letzteres von der Verwaltung anvertrauter Güter verstanden werden (Bl., God., Weiß). Daraus erklärt sich auch der Wechsel zwischen πολύ und περισσότερον. Von dem, welcher viele Erkenntniß hat, wird einst auch viel gefordert werden, von dem aber, welchem große Gaben anvertraut werden, werden nicht bloß diese, sondern auch die Zinsen, also mehr zurückverlangt werden (Mt. 25, 15 ff. Euth., Theophyl., Jans., Mey., God., Hofm. u. A.). Die Erklärung durch eine comparative Brachyologie: plus quam aliis quibus non tam multa concredita sunt (Beza, Grot., Bl., Schegg) läßt den Wechsel unerklärt. Dazu genügt auch die Unterscheidung zwischen beiden Ständen der Gläubigen (Bed.) nicht. Es handelt sich in beiden Fällen um diejenigen, welche viel erhalten haben, in erster Linie um die Apostel. παρέθεντο und αἰτοῦσιν sind impersonell gebraucht (V. 20), doch ist das Subject κύριος aus dem Zusammenhange leicht zu erkennen. αἰτεῖν τινά τι 11, 11. Zur Construction des Satzes s. 1, 73.

V. 49 *). Man kann weder auf das zurückgehen, was vor der Frage des Petrus (V. 41) verhandelt worden ist (God.) [2]), noch das Bekenntniß Petri Mt. 16, 16—18 von V. 41 ff. an berücksichtigt finden, denn dieses ist eine unwahrscheinliche Vermuthung, jenes gibt den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden preis. Darin ist die Belohnung und Bestrafung beim Gericht der Hauptgedanke. Der Ernst dieser Ermahnung wird nun erhöht, indem die großen Schwierigkeiten bei der Erfüllung des göttlichen Willens aufgezeigt werden (Mey., Ew., J. Grimm). πῦρ ist in der h. Schrift ein Bild des Verzehrens, der Ver-

---

1) Faciendo non contra illam eamdem, de qua paulo ante dixerat: et non fecit secundum voluntatem eius (sc. voluntatem veniendi ad iudicium), sed contra aliam Domini voluntatem, qua peccata sciebat prohibuisse. Ebenso bezieht er zu V. 47 μὴ ἑτοιμ. auf die Gebote Gottes und μὴ ποιήσ. auf den Willen Gottes, zum Gericht zu kommen.

*) Lies ἐπί (ℵABL) statt εἰς. βάλλειν εἰς ist häufiger. Aus Mt. 10, 34 kann ἐπί nicht sein, weil sonst auch V. 51 die Construction beibehalten sein müßte.

2) Wahrscheinlich schon Ambr., der das frühere praeceptum vigilandi auf alle und dieses Gebot, sich nicht durch irdische Genüsse von der Leitung des Volkes abhalten zu lassen, auf die dispensatores i. e. sacerdotes bezieht. Aehnlich Jans. Umgekehrt Beda. Er betrachtet das Folgende als Antwort auf die Frage des Petrus des Inhalts, daß alle gemeint seien. Maldon. verzichtet auf den Zusammenhang.

nichtung (Deut. 4, 24. Jer. 4, 4. Zeph. 1, 18. 3, 8. Hebr. 10, 27. 12, 29), welche dem Bösen angedroht ist, oder ein Bild der Prüfung, wie die Metalle durch Feuer von den Schlaken gereinigt werden (1 Kor. 3, 12 f. 1 Petr. 1, 7. Apok. 3, 18). Endlich gilt es auch als Symbol des reinigenden h. Geistes (Mt. 3, 11. Apg. 2, 3). Deßhalb haben die alten Exegeten πῦρ hier gewöhnlich von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes verstanden, welcher zur Liebe entzündet, die goldenen Gefässe des Herrnhauses bessert, Heu und Stoppeln verzehrt [1]), oder dasselbe auf Glauben und Liebe (Aug., Euth.) oder die Predigt und den Eifer für die Tugend bezogen (Theophyl., Jans.). Diese Erklärung widerspricht aber dem Zusammenhang (Mald.), welcher von der Vorbereitung der Jünger auf die Zukunft handelt. Auch die Deutung des Feuers von den Trübsalen und Unglücksfällen (Tert. c. Marc. 4, 29., Mald., Fr. Luc., Maßl nach Ps. 66, 12. Jes. 43, 2. Sir. 51, 6) ist zu allgemein, denn im Folgenden wird die Bewegung besprochen, welche das Auftreten Jesu in der Gesellschaft hervorbringe. An dieses ist anzuknüpfen. Es ist aber nicht bloß die reinigende, läuternde Thätigkeit Jesu (Schegg), noch der V. 51 genannte διαμερισμός als ein verzehrendes Feuer (Weiß), sondern die Leidenschaft, welche demselben zu Grunde liegt und die Herzen aufflammen machte sei es für oder gegen Christus, zu verstehen (Mey., God.). ἦλθον weist in Verbindung mit βαλεῖν auf die Herkunft vom Himmel hin (Jans., God.), denn βαλεῖν kann doch nicht = ἐκβαλεῖν (10, 2) genommen werden (Weiß), da ἐπὶ τὴν γῆν dabei steht und das Object ein sachliches ist. καὶ τί θέλω . . ἀνήφθη übersetzen die Griechen: und was wünschte ich, wenn es schon angezündet ist? (Chrys., Cyr., Euth.) [2]). Die Lateiner lesen mit der Vulg. nisi ut accendatur: und was will ich anders als daß es angezündet werde. Dem entspricht auch der griechische Text, ohne daß man eine Frage anzunehmen hat. Denn τί = ὡς wie, wie sehr (Mt. 7, 14 S. 238. Kühn. 410, A. 5, 267) und εἰ für ὅτι nach θέλω (Mc. 15, 44 S. 412. Kühn. 887) sind grammatisch zulässig. Daher ist zu übersetzen: und wie sehr wünsche ich, daß es schon angezündet wäre [3]). Da der Kampf unvermeidlich ist, die Scheidung vor sich gehen muß, damit das Reich Gottes auf Erden gestiftet und ausgebreitet wird, so mag es bald geschehen.

V. 50 *) bildet einen Gegensatz (δέ) zu V. 49. Jesus wünscht, daß das Feuer bald entzündet werde, aber ehe dies möglich ist, muß er mit einer Taufe getauft werden. Der Gedanke an diese Taufe beschäftigt jetzt seinen Geist und beängstigt das menschliche Gefühl Jesu. Aber es ist weniger die menschliche Furcht vor dem qualvollen Tode als das Seelenleiden beim Anblick des durch die Sünden der Welt nothwendig gewordenen Erlösungswerkes, was Jesus so schmerzlich ergriffen hat. Es drängt ihn die Erlösung zu beschleunigen [4]). Da-

---

1) Or., Ambr., Hier., Aug., Chrys., Bed. u. A. a Lap., Beng., Reischl. Vgl. dazu die Oration in sabb. p. Pent.: illo nos igne . . Spiritus s. inflammet: quem Dominus noster Jesus Christus misit in terram et voluit vehementer accendi.

2) Chrys. liest wenigstens H. 6, 4 in Mt.: καὶ τί ἤθελον εἰ ἤδη ἀνήφθη; Euth.: καὶ τί πλεῖον θέλω, ἐὰν ἀνήφθη; Τί πλεῖον ἀναμένω ἐν τῷ κόσμῳ; Ταῦτα δὲ λέγων ἐδήλου, ὅτι ἤδη ἀνήφθη ἐν τοῖς μαθηταῖς καὶ ἀναφθὲν οὐκ ἔτι σβεσθήσεται. Auch Hil. in Ps. 119, 7. Born., Ew., Neand., God., aber von dem Feuer des Kampfes und Streites.

3) Hier., Erasm., Jans., Mald., Tol., Olsh., de W., Bl., Mey., Schegg, Weizs., Weiß.

*) Ὅπου statt οὗ ist überwiegend bezeugt (ℵABDL).

4) Ambr., Bed., Euth., Theophyl., Jans., Mald., a Lap., Maßl, Bisp., Reischl, de W., Bl., Weizs., W. Grimm. Dem Ambr. ist es allerdings nicht eingefallen,

gegen hebt Lyranus zuerst neben dem magnum desiderium die Erklärung von der Todesangst hervor, Jansen j. stimmt ihm bei, weil es der passendere Sinn und die wortgemäße Erklärung sei. Derselben Ansicht sind Mey., Schegg, Stier, Hofm. Aber der Zusammenhang scheint mir für die andere Erklärung zu sein, nur muß man dem συνέχομαι mit Ambr. dadurch gerecht werden, daß man einen wirklichen Schmerz annimmt, der durch die Erinnerung an den möglichst bald auszuführenden Tod hervorgerufen wurde. Der Wunsch recht bald darüber hinwegzukommen (God.) ist jedenfalls nicht herauszulesen, liegt aber auch nicht in dieser Erklärung (Weiß). Zu βάπτισμα βαπτ. vgl. Mc. 10, 38 S. 332. ἔχω ich habe = es ist mir nothwendig, auferlegt (7, 40. Apg. 23, 17. 19. 28, 19). Der Infinitiv steht wie bei ἔχω = können. συνέχομαι = bedrängt, bedrückt, gequält sein (4, 38. 8, 37. Mt. 4, 24. Apg. 28, 8). Metaphorisch von dem was die Seele bewegt 2 Kor. 5, 14. Phil. 1, 23, wo das „Drängen des Begehrens" vergebens negirt wird (Mey., Weiß, Hofm.). ἕως ὅτου ist nicht dagegen (Schegg), denn der Conjunctiv steht für das Futurum exactum. So lange wird Jesus geängstigt, bis es vollbracht sein wird. Vorher hat er keine Ruhe (Win. 41, 3, 279).

V. 51. Jesus gibt nun eine Erklärung zu V. 49, welche sich der Parallele Mt. 10, 34 gegenüber schon dadurch als weniger ursprünglich erweist, daß die anschaulichen Ausdrücke vermieden und für das Bild die Sache selbst gesetzt ist (Mey., Schegg, Weiß u. A.). εἰρήνη und διαμερισμός sind conträre Gegensätze und deßhalb an den Anfang und Schluß gestellt. ἀλλ' ἤ [1]) von ἀλλὰ ἤ nicht von ἄλλο ἤ, denn im N. T. wird ο nur in τοῦτ' ἔστι elidirt. ἀλλ' ἤ sicher nur noch 2 Kor. 1, 13. Nicht, sage ich euch, sondern Spaltung. Diese ist der Gegensatz vom Frieden. Was friedlich geeinigt scheint wird getrennt. Das verzehrende Feuer scheidet Zusammengehöriges. Das Bild vom Schwert bei Mt. weist mehr auf die äußere, gewaltsame, blutige Trennung hin. — V. 52. Begründung des διαμερισμός. ἀπὸ τοῦ νῦν (1, 48. 5, 10) kann, wenn man V. 49 ἀνήφθη auf die Zeit nach dem Tode bezieht, nur vom Tode Jesu an gerechnet werden. Denn das Kommen (Weiß) gehört der Vergangenheit an. Die Folgen desselben werden sich allerdings von jetzt ab mehr und mehr entwickeln, aber V. 49 und 50 geben als Ausgangspunkt doch den Tod an. Die Zahl 5 (vgl. V. 6) ist wohl als die erste Primzahl gewählt, welche sich nur in Primzahlen (2 und 3) zerlegen läßt [2]). ἐπί c. dat., das im folgenden Verse mit ἐπί c. acc. wechselt, ist nicht = bei (Scholt.), noch = mit Rücksicht auf

---

aus der Angst an unserer Stelle eine Sehnsucht zu machen, sondern er sucht die Quelle der Angst und Trauer in uns, nicht in der h. Menschheit Jesu (Schegg), aber doch sagt er: quam non ex metu mortis suae, sed ex mora nostrae redemptionis assumpserat und: maturandae pro nobis studium passionis sibi inesse testatur. Vgl. auch Ir. 1, 18, 2. Epiph. 34, 19. 42, 3.

1) Win. 53, 7, 412 A. 1. Krüg. 69, 4, 6. Kühn. 535, A. 3, 825. Er leitet ἀλλ' ἤ aus der Verschmelzung zweier der Bedeutung nach nahe verwandter Konstructionen her: οὐδὲν ἄλλο . . ἀλλά und οὐδὲν ἄλλο . . ἤ . ἀλλά und ἤ stimmen hier in der Bedeutung miteinander überein. Allmählich habe sich das Bewußtsein von der Entstehung verloren und so habe man beide Konstructionen verbunden und ἀλλ' ἤ gleichsam als Ein Wort aufgefaßt und da gebraucht, wo man entweder bloß ἤ oder ἀλλά erwarten sollte.

2) Auf die Deutung der Zahlangaben durch den sächsischen Anonymus (S. 117 ff.) können wir nicht eingehen. Er citirt zu unserer Stelle Gal. 2, 9, vergleicht die 5 στρουθία V. 6 mit den 5 thörichten Jungfrauen als der einen judenchristlichen Hälfte der Gesammtapostelschaft. Dasselbe treffe 16, 28. 17, 12. 19, 13 zu.

(Buttm. 290), sondern gleich gegen im feindlichen Sinne zu nehmen (Pass. 1, 1036, 1. Kühn. 438, 436). — V. 53 *). Erklärung von V. 52. Die 5 Personen sind: Vater, Sohn, Mutter, Tochter, Schwiegertochter, denn die Schwiegermutter ist in demselben Hause mit der Mutter identisch. Die Trennung ist natürlich nur da auszuführen, wo das religiöse Interesse es nothwendig erfordert. Die natürlichen Bande des Blutes und der Freundschaft müssen gelöst werden, wenn sie ein unüberwindliches Hinderniß zur Seligkeit bilden (1 Kor. 7, 13—16). Sonst ist Nächstenliebe und Frieden befohlen (10, 27. Joh. 14, 27. Eph. 2, 14). Ambr. will, um keinen Anstoß zu geben, gerade hier zur mystischen Erklärung seine Zuflucht nehmen [1]). Er setzt das Haus gleich dem Menschen, der aus Leib und Seele besteht (2) und 3 Affectionen hat: λογιστικόν, ὀρεκτικόν, ὀργιστικόν. Auch die 5 Sinne könne man darunter verstehen.

E. Strafe der Unbußfertigkeit.

12, 54—13, 35.

Es ist schwer einen strengen Zusammenhang nachzuweisen, aber doch läßt sich ein Grundgedanke in der ganzen Reihe der Erzählungen erkennen. Jesus hat im Vorhergehenden von seiner Wiederkunft und von seiner Taufe in Jerusalem gesprochen. Beide Dinge sind geeignet, einen Blick auf den Zustand des jüdischen Volkes zu veranlassen. Dabei zeigt es sich, daß im Gegensatze zu den Jüngern gerade das auserwählte Volk weit entfernt ist, die Ermahnungen zu Herzen zu nehmen, welche vor dem Untergang warnen. Das Volk kennt die Zeichen der Witterung, aber nicht die der Zeit und der Heimsuchung und wird dafür schwer büßen (12, 54—59). Das Unglück der Galiläer und anderer ist ein Vorbild für die Strafe der Juden, welche dem Feigenbaume gleichen, der keine Früchte bringt (13, 1—9). Sie können nur in kleinlicher Gesetzeskasuistik das Wirken Jesu bemängeln (13, 10—17), während das Reich Gottes extensiv und intensiv die ganze Menschheit ergreifen wird (18—21). Es ist Zeit für die Juden, der Aufforderung zur Buße Folge zu leisten, denn leicht könnte es zu spät werden und sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden (22—35) und an ihre Stelle die Heiden treten.

§ 51.

Die Zeichen der Zeit.

12, 54—59 (Mt. 16, 2. 3. 5, 25. 26).

Die Ankunft Jesu ist nicht der Grund, sondern nur die Veranlassung der Scheidung. Der Grund liegt vielmehr in der geistig-sittlichen Verfassung des

*) Διαμερισθήσ. ist eng mit dem Vorhergehenden zu verbinden und der Plural —ήσονται (אBDL) zu lesen. Der Sing. ist dem Folgenden conformirt. Statt ἐφ' υἱῷ lies ἐπὶ υ. (אBΔ) und statt θυγατρί und μητρί lies θυγατέρα und μητέρα (אABDL). αὐτῆς am Schlusse fehlt א*BDL.

1) Cum in omnibus fere evangelicis locis spiritualis intellectus operetur; tamen in praesenti maxime ne quem duritia nudae expositionis offendat, spiritali altitudine sensus series temperanda est; praesertim cum sacrosancta religio moralibus disciplinis, et mitibus pietatis exemplis etiam fidei exsules ad reverentiam tamen sui clementer invitet, ut praevia fidei disciplina mansuetudine sui superstitionum dura dissolvat, et obnoxias erroribus mentes cogat etiam fide credere, quas potuit pietate mulcere. Doch gebe es für die „pie intellegentibus“ auch eine wörtliche Erklärung.

Volkes. Dieses ist zwar in der Prognose des Wetters wohl erfahren, vermag aber den geistigen Horizont nicht zu beurtheilen, weil es sich gegen die Zeichen der Zeit verschließt. Die politische Lage, die religiösen Zustände, das Auftreten des Täufers, die Predigt und Wunder Jesu hätten bei einigem guten Willen zum Bewußtsein bringen sollen, welche Stunde geschlagen habe. Eine besondere Veranlassung durch das Murren der Masse, an ihrer Spitze die Pharisäer (Euth.), in Folge der vorangehenden Rede (Schegg) oder durch eine Unruhe wegen des Nichtverstehens der Rede (Theophyl.) ist ebenso wenig zu supponiren, als eine allgemeine Beziehung auf die Parusie, von welcher vorhin die Rede war (Jans., Tol.). Dagegen ist es richtig, daß Mt. 16, 2. 3 formell und im Zusammenhang so abweicht, daß man keine freie Bearbeitung unserer Stelle annehmen kann (Weiß; dagegen Mey., Schegg, God.). V. 58. 59, die Mt. in der Bergpredigt hat, passen in unseren Zusammenhang nur insofern, als sie die Nothwendigkeit der Buße wegen des nahe bevorstehenden Gerichtes beweisen.

V. 54 *). Ἔλεγε δὲ καί ist bei Lucas feierliche Einleitung für einen wichtigen Schluß der Rede (6, 5). τοῖς ὄχλοις vgl. V. 22. νεφέλην = einen Nebel. Mit dem Artikel wäre der ihnen wohlbekannte Nebel jener Gegend bezeichnet. Die Wolke, die am Himmel erscheint (Win. 18, 110) ist zu allgemein. ἀνατέλλω = aufsteigen. ἐπὶ δυσμῶν = über dem Westen (vgl. Joh. 6, 19. 21, 1. Win. 47, 350), in der Gegend des Westens, also vom Meere her. ἀπό hieße vom Westen her. εὐθέως = sogleich, ohne langes Besinnen. ὄμβρος = Regenschauer, Platzregen. Das Präsens ἔρχεται steht, weil ein Erfahrungssatz ausgesprochen wird (Win. 40, 249), doch ist bei ἔρχεσθαι und γίγνεσθαι die Futuralbedeutung bekannt. In Palästina kommt der Regen durch den Westwind, welcher über das Meer streicht [1]). — V. 55. νότον sc. ἴδητε. Der Südwind bringt Gluthitze. Es ist der Scirocco oder Föhn. καύσων = Hitze, Glut (Mt. 20, 12. Jac. 1, 11). — V. 56. ὑποκριταί = Heuchler ist ein stehender Vorwurf gegen die Pharisäer (12, 1. Mt. 23, 13. 15 u. A.), weßhalb auch sie in erster Linie gemeint (Mt. 16, 1), aber wieder nicht genannt sind. Das Volk machte sich der Heuchelei mitschuldig, weil es blindlings folgte, obwohl es von den Wundern und Reden Jesu so sehr angezogen wurde. πρόσωπον = Aussehen (Jac. 1, 11. Mt. 16, 3. Ps. 104, 30). δοκιμάζω = prüfen, billigen, schätzen. Den Zeitlauf wußten sie nicht zu prüfen, weil sie sich keine Mühe nahmen. — V. 57. καί = auch setzt irgend einen Gegensatz voraus, auch wenn man es nicht zu ἀφ' ἑαυτ., sondern zu τί δέ bezieht (Hofm.), aber am besten geht er gegen ἀφ' ἑαυτ., auf welchem der Nachdruck liegt. ἀφ' ἑαυτῶν = aus sich selbst, nach seinem eigenen Urtheil, aus eigenem Antrieb mit Ausschluß fremder Hilfe (21, 30) [2]). Es steht also nicht im Unterschied zu εὐθέως λέγετε V. 54 (God.). κρίνω δίκαιον = ein gerechtes Urtheil fällen, recht richten [3]).

---

*) Der Artikel vor νεφέλην ist zu streichen (ℵABLΔ). Statt ἀπὸ δυσμῶν lies ἐπὶ δ. (ℵBL T., H.). ἀπό ist Correctur. Ergänze ὅτι vor ὄμβρος (ℵABL).

1) 1 Kön. 18, 43 f. Robins. Pal. 2, 305. Phys. Geogr. 301 f.

2) Win. 47, 348. Krüg. 68, 16, 7. Kühn. 430, 397.

3) Isokr. p. 298 D. Job 37, 23. Hofmann nach Xen. Hell. 1, 7, 34 (Pass. 1, 1827, 2): sich für das entscheiden, was recht ist. Die Alten nehmen δίκαιον = καλόν = das Gute oder Pflichtmäßige. Tert. c. Marc. 4, 29: qui ergo docuerat, ut facerent ex praecepto (Zach. 8. Hier. 22. Jes. 1, 5), is exigebat, ut facerent et ex arbitrio. Or. H. 35: id quod iustum est iudicare. Euth., Erasm., Jans., Mey., God. u. A.

Warum richtet ihr nicht auch von selbst gerecht, d. h., da von einem Privaturtheil die Rede ist: warum urtheilt ihr nicht auch von selbst recht, was recht ist. Der Gegensatz kann aber nicht die Schrift (Bed.) oder das Achten auf die Dinge außer ihnen im Unterschied von dem was innen ist (Erasm., Tol.) oder das Achten auf die Zeichen der Zeit (Grot., Beng., Mey., Schegg [1]) sein, sondern ἀφ' ἑαυτῶν verlangt Personen als Gegensatz. Sie sollten niemanden brauchen, der sie noch extra, wie Jesus und die Apostel, auf das Richtige hinweisen muß (Bl., God.). Der Gegensatz zu den Pharisäern, welche sie nur an der richtigen Erkenntniß hindern (J. Grimm, Weiß), gäbe allerdings einen guten Gedanken, aber die Pharisäer sind selbst unter den Angeredeten. Der Gegensatz muß irgendwie aus V. 56 abgeleitet werden und ist nicht aus sonstiger Kenntniß oder aus V. 58 (de W.: der Richter) zu entlehnen. — V. 58. Würden sie recht urtheilen, so müßten sie erkennen, daß für sie das Gericht immer näher rückt, so daß sie hohe Zeit haben, sich mit ihrem Gegner, mit Gott, zu vergleichen, so lange die Zeit der Barmherzigkeit noch währt (Ambr. [2]), Bed., Jans., Mey., Schegg, Weiß). Dies sollten sie ohne besondere Mahnung erkennen. Wie wenig entschuldbar sind sie also, wenn sie trotz der angelegentlichen Aufforderung des Herrn und der Apostel keine Buße thun! In weltlichen Angelegenheiten würden sie ganz anders verfahren. Bei Mt. 5, 25 ff. ist der Sinn ein durchaus anderer. Dort ist der Vergleichungspunkt die schnelle Versöhnung zur Vermeidung des Zornes und Hasses (Mt. S. 188), hier ist der Spruch metaphorisch und, wie die Geschichte der Exegese zeigt, auch schwer dem Zusammenhange anzupassen [3]), weßhalb ich diese Stellung auch nicht für ursprünglich halten kann (Bl., Mey., Holtzm., God., Weiß, Sim.). ὡς = quum = wenn oder während. ἀντίδικος = Gegner, Processirender (Mt. S. 187). ἄρχων steht überhaupt von den Magistratspersonen, der Behörde (Röm. 13, 3. Apg. 23, 5. Jos. Vit. 57) [4]), besonders von den Richtern (Apg. 7, 27. 35. 16, 19). An die griechischen (athenienſischen) Archonten ist wohl nicht zu denken. Das Fehlen des Artikels zeigt, daß es an den einzelnen Orten mehr als einen gab. ἐν τῇ ὁδῷ = auf dem Wege, d. h. so lange man noch nicht vor dem Richterstuhle Gottes ist [5]). δὸς ἐργασίαν = da operam der Vulg. = gib dir Mühe, ein Latinismus (Hermog. de inv. 3, 5, 7) [6]). Als Gegner oder Ankläger bezeichnen viele Exegeten nach 1 Petr. 5, 8 (1 Sam. 2, 10.

---

1) Er unterscheidet sich zwar von Mey., kommt aber wesentlich auf dasselbe hinaus. Nur läßt er das καί = auch aus und stellt daher einen anderen Zusammenhang zwischen V. 56 und 57 her. Denn V. 57 kann schon wegen καί nicht die Wahrheit des vorhergehenden Verses mit andern Worten wiederholen. Gar keinen Zusammenhang haben Euth. (ἐφ' ἕτερον μετέβη λόγον), Jans., während andere (Mald., Fr. Luc., a Lap., Maßl, Tholuck u. A.) einfach auf Mt. verweisen.

2) Hoc etiam Matthaeus posuit: sed ille specialiter, iste generaliter: ille enim de reconcilianda pace dissidentium fratrum dictum putavit, hic de paenitentia et omnis emendatione delicti.

3) Oosterzee: „Fragt man, in welchem Zusammenhange diese Ermahnung V. 57 bis 59 zu den vorigen Versen 54—56 steht, so bekennen wir, auch nicht bei einem der Interpreten eine uns vollkommen befriedigende Antwort gefunden zu haben".

4) Vulg.: ad principem, Ambr.: ad magistratum.

5) Ambr.: in hoc curriculo vitae. Euth., Jans. u. A.

6) Cyr., Euth.: ἤγουν, εἰσάγαγε ἔργον, σπουδήν, ἀγῶνα, ἀνταλλαγῆναι ἀπ' αὐτοῦ. Theophyl.; an zweiter Stelle erklärt er es von Erwerbung eines Gewinnes oder Zinses zum Zweck der Befreiung, aber der Wortlaut ist dagegen. Das Zinsenverbot stände weniger im Wege, weil der Erwerb ähnlich wie bei den Talenten aufgefaßt werden könnte. Hofm.: biete Arbeit, die Schuld abzudienen.

Jes. 41, 11 u. A.) den Teufel (Ambr., Cyr., Euth., Theophyl., Jans., Tol., Reischl), der aber nirgends in der h. Schrift beim Gericht als Ankläger erscheint. Auch spricht die Vergleichung dagegen, denn er ist ein Gläubiger, was Jesus ihm bei aller Herrschaft über die Welt doch nicht zugestehen konnte. Ein böser Engel (Or.) ist es auch nicht. Gott kann es wegen ἀπηλ. nicht sein. Eher könnte es das Wort Gottes sein, welches in diesem Leben ein Gegner unserer Begierden ist (Bed.), oder unsere Sünden, welche vor dem allwissenden Richter gegen uns zeugen (Röm. 2, 15. Ambr.). Die Zeichen der Zeit (Schegg) liegen zwar im Zusammenhang, können aber doch nicht als Gläubiger angesehen werden. Dagegen ist dies anders bei Moses und den Propheten (Schegg), weil Jesus selbst den Moses als Ankläger der Juden bezeichnet (Joh. 5, 45). In Christo ist das von Moses und den Propheten verkündigte Heil erschienen. Die Juden verfehlen sich also gegen diese selbst, wenn sie Jesu nicht glauben wollen. Sollen diese nicht ihre Ankläger werden, so müssen sie ihre Schuld schnell durch Buße und Glauben abtragen. ἀπαλλάσσω mit ἀπό und bloßem Genitiv = von einem loskommen. Vom Gläubiger wird man los, wenn man ihn durch Vereinigung seiner Forderung zufrieden stellt. κατασύρω = vor Gericht schleppen, wie es nach römischem Recht erlaubt war. κριτής ist wahrscheinlich mit ἄρχων identisch, obwohl letzteres neben δικαστής vorkommt, also der aburtheilende Richter im Unterschied vom allgemeinen Magistrat sein könnte (vgl. V. 14). Die höhere Instanz (Lightf., Olsh.) ist mit κριτής kaum gemeint. Gewöhnlich wird es auf Christus bezogen (Or., Ambr., Jans., Schegg), während ἄρχων = Gott ist (Ambr., Euth. u. A.). πράκτωρ ist der Geldeintreiber, Gerichtsvollzieher, hier etwa = Gerichtsdiener. Mt. 5, 25 ὑπηρέτης. Die einen deuten ihn von den Engeln (Ambr. nach Mt. 13, 49. 50. Euth., Jans. . . . Schegg), die anderen von den bösen Geistern (Cyr., Bed.). Godet identificirt Gegner, Richter und Vollstrecker: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allmacht. — V. 59. Zu λεπτόν vgl. Mt. 5, 26 S. 288 und Mc. 12, 42 S. 362. Indem Lucas die Hälfte des bei Mt. genannten Quadranten nimmt, steigert er noch die Strenge beim Eintreiben der schuldigen Summe.

§ 52.

Die Ermordung der Galiläer und das Gleichniß vom Feigenbaum.

13, 1—9.

Von nun an fehlen die Parallelen bei Matthäus fast ganz. Es sind nur noch einzelne Aussprüche oder kleine Erzählungen, welche von Zeit zu Zeit an ihn erinnern. Das 13. Kapitel hängt aber, so lose sein innerer Zusammenhang auch sein mag, mit dem Vorhergehenden durch den Grundgedanken von der dem Volke bevorstehenden Krisis zusammen. Dieser kommt mit unserem Kapitel zu einem relativen Abschluß, ohne daß damit die Thätigkeit Jesu als beendigt betrachet würde. Vielmehr beginnen nachher wieder Lehr- und Streitreden über die Grundlehren des paulinischen Christenthums. Die Systematik läßt dabei manches zu wünschen übrig, ob aber dadurch verschiedene Schichten der Redensammlung angedeutet werden (Weizs. S. 206 f.), läßt sich kaum vermuthen. Nur so viel ist sicher, daß die Quellen des Lucas auf die Anordnung in diesem Theile einen großen Einfluß ausgeübt haben.

Die Anreihung der Erzählung mit ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ verlangt wenigstens

annähernd einen historischen Zusammenhang. Denn der Ausdruck lautet zu bestimmt, als daß er durch „unter denselben Umständen" (God., Hofm.) verallgemeinert werden dürfte. Es ist wahrscheinlich, daß die Meldenden schon vorher unter den Zuhörern Jesu waren und nun am Schlusse der Rede die Gelegenheit ergriffen, ihm die Neuigkeit mitzutheilen, von der sie voraussetzen konnten, daß sie ihn interessire, weil sie Galiläer betraf und aus dem Tempel stammte. Eine Veranlassung der Mittheilung durch den Inhalt der vorigen Rede (Olsh., Oosterz., Reischl, Fillion) ist weniger wahrscheinlich. Dagegen stellt Jesus in seiner Antwort einen sachlichen Zusammenhang her, indem er die Gelegenheit benützt, an dem Schicksale der Galiläer und der durch das Unglück beim Thurm von Siloam Umgekommenen den Juden ihr eigenes künftiges Schicksal zu illustriren. Das Gleichniß vom Feigenbaum hat eine den Juden wohlbekannte Beziehung auf Israel. Was den Ort der Scene betrifft, so scheint aus V. 4 (παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους) und der einfachen Bezeichnung des Thurms von Siloam hervorzugehen, daß der Schauplatz nicht in Galiläa war (J. Grimm) [1]).

V. 1. Da die Meldenden eine Neuigkeit mittheilen wollten (Mald., Schegg) [2]), so mußte das Ereigniß erst in der letzten Zeit vorgefallen sein. Josephus berichtet hierüber wie über die folgende Geschichte nichts. Er führt überhaupt kein Tagebuch über die kleinen Ereignisse. Aus Antt. 17, 9, 3. 10, 2. Vit. 17 geht hervor, daß die Galiläer zu Aufständen sehr geneigt waren und bei Wallfahrten in Jerusalem öfter mit den Behörden in Conflict kommen konnten. ὧν τὸ αἷμα κτλ. = deren Blut Pilatus mit den Opfern mischte ist eine rhetorische Redeweise, welche nicht nothwendig eine Vermischung des Blutes (Jans., W. Grimm, Fillion), aber doch eine Gleichzeitigkeit der Bestrafung mit der Darbringung der Opfer ausdrückt [3]). Es müßte sonst μετὰ τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν heißen (Mey., Schegg, Weiß. Vgl. Win. 66, 2, 579); eine Breviloquenz ist nicht nothwendig anzunehmen. Einzelne (Lightf.) erklären hieraus die Feindschaft zwischen Pilatus und Herodes (23, 12). Eine persönliche Anordnung der Ermordung durch Pilatus ist nicht erforderlich, da er für seine Organe verantwortlich war. Doch ist eine solche auch nicht unwahrscheinlich, denn er pflegte nicht ängstlich zu verfahren. Dies beweist die Affaire mit den Samaritern (Jos. Antt. 18, 5), welche ohne Grund mit der unsrigen identificirt wird (vgl. Lightf., Mald., Beza). Einige glauben, daß die Galiläer in den wegen der von Pilatus erbauten Wasserleitung entstandenen Tumult (Antt. 18, 3, 2) verwickelt waren (Ew., Mey., Sepp, Weiß, Hofm.). Mit Judas Gaulonites (Cyr., Euth., Theophyl., Grot. nach Apg. 5, 37) können sie der Zeit wegen nicht in Zusammenhang gebracht werden. — V. 2 *). Weil Jesus die Nachricht zu einer Bußmahnung benützen

1) Nach Epiph. h. 42 c. 11 p. 314. 336 fehlte 13, 1—9 bei Marcion. Tert. geht c. Marc. 4, 30 von 12, 59 zu 13, 10 über. Ein dogmatischer Grund für die Auslassung liegt nicht vor, wenn man nicht die Parabel vom Feigenbaum wegen alttestamentlicher Reminiscenzen dafür gelten lassen will.

2) Euth., Theophyl., Jans. und viele andere glauben, die Meldenden haben erfahren wollen, ob diese Galiläer als ihre Volksgenossen übertreffende Sünder dies gelitten haben.

3) Euth., Jans., Lightf., Schöttg., Mey., Win., W. Grimm, Sepp, Weiß u. A. Die opfernden Laien brachten die Opferthiere in den Vorhof des Tempels, wo der Brandopferaltar stand, legten denselben daselbst die Hände auf und schlachteten sie sofort. Später übernahmen die Priester das Schlachten u. s. w., doch konnte es nach der Mischna jeder Israelit besorgen (Scholz, 2, 135 ff.).

*) Ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵBL. Statt τοιαῦτα lies ταῦτα (ℵBDL).

wollte, so gieng er auf sie nicht ein, sondern nahm nur Veranlassung, eine aus dem jüdischen Vergeltungsglauben nahe liegende Folgerung zurückzuweisen, ohne daß daraus zu schließen ist, daß die Meldenden hierüber Aufschluß verlangten. Aus dem Unglück, das sie gleich Strafe nehmen, folgern die Juden die Schuld. Die Hinmordung der Galiläer mußte diese als besonders schwere Sünder erscheinen lassen. παρά c. Acc. = mehr als [1]). ἐγένοντο gewöhnlich = sie waren, dagegen nach anderen (Fritzsche, Mey., Win., Weiß, W. Grimm) = sie wurden, entweder declarativ oder im eigentlichen Sinne (Fr., Weiß). γίνεσθαι = sein (Schegg) müßte doch näher bestimmt sein, wie es sonst der Fall ist (Mc. 4, 10. Apok. 1, 9), wo übrigens zur Erklärung γίνεσθαι mit Präpositionen des Orts (εἰς, ἐπί, κατά) dienen kann. Streng genommen wäre der Gedanke: aus der Strafe dürft ihr nicht auf die Schuld schließen. Denn deßhalb weil sie den Tod erlitten haben, sind sie nicht Sünder geworden, wenn sie es nicht vorher gewesen sind, geschweige denn, daß sie größere Sünder als andere geworden sind. Aber diese Erklärung ist gezwungen, weil sie bei den Zuhörern den Glauben voraussetzt, daß man durch eine Strafe Sünder werden könne, falls man nicht annehmen will, daß Jesus die Heuchler damit ad absurdum führen wollte. Deßhalb ist die declarative Deutung vorzuziehen. Darnach sagt Jesus, daß die Strafe nicht als göttliches Urtheil über sie aufzufassen sei, durch welches sie als die größten Sünder erklärt und hingestellt wären (vgl. Röm. 3, 4. 2 Kor. 7, 14). Das Perf. πεπόνθασιν folgt richtig auf den Aorist. Sie wurden es, weil sie gelitten haben und als solche in der geschichtlichen Erinnerung dastehen (Win. 40, 4, 254). — V. 3 *). Folgerung. Zu οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' s. 12, 51. Jesus verneint, daß sie größere Sünder gewesen sind, betrachtet also die Galiläer überhaupt als Sünder und ermahnt deßhalb seine Zuhörer zur Buße. Daraus folgt aber nicht, daß er die Hinschlachtung der Galiläer als Strafe nicht der persönlichen, sondern der Nationalschuld auffaßte (Schegg), vielmehr benützt er dieselbe nur, um auf Grund der Vorstellung des correlaten Verhältnisses zwischen Schuld und Strafe den Zuhörern für sich den Schluß auf ihr eigenes Schicksal, den Untergang des Volkes ans Herz zu legen. Die Ermordung der Galiläer ist das Vorspiel für die Vernichtung des ganzen Volkes durch die Römer. Denn auch hiebei waren die Galiläer ganz wesentlich betheiligt [2]). ὁμοίως geht also auf die gleiche Art — im Tempel (Euth. [3]), Jans.). Der ganze Opfercultus sammt dem Tempel geht nach einem gräßlichen Blutbade zur Strafe für die Frevel des Volkes zu Grunde.

V. 4 **). Der Artikel vor πύργος weist auf einen bekannten Thurm hin, der aber für uns, wie das ganze Ereigniß, historisch unbestimmbar ist. Das große Erdbeben im 7. Jahr des Herodes (Jos. Antt. 15, 5, 2. B. J. 1, 19, 3) liegt viel zu fern. Die oben genannte Stillung des durch die Wasserleitung veranlaßten Tumults (Mey., Weiß) ist auch unwahrscheinlich, weil die Soldaten

---

1) Buttm. 292. Win. 35, 2, 225 f. Kühn. 440. 445 f.

*) Statt ὡσαύτως (AΔ) lies ὁμοίως (אBDL).

2) Jos. Antt. 20, 5, 3. B. J. 2, 17, 9. 4, 3, 12. 5, 1. Vgl. Mt. S. 53.

3) Τουτέστι καὶ αὐτοὶ ἐν ταῖς θυσίαις ἀναιρεθήσεσθε, ἐφ' αἷς βρενθύεσθε καὶ σεμνύνεσθε. Καὶ γέγονεν οὕτως. Ἐν τῇ ἑορτῇ γὰρ τοῦ Πάσχα ἐκπολιορκηθέντες ἀνῃρέθησαν ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων.

**) Lies δέκα ὀκτώ (H.) oder δεκαοκτώ (T. nach א*BDL) statt δέκα καὶ ὀκτώ (Tg. [καί]). Ebenso αὐτοὶ ὀφ. (אABL It. Vulg.) statt οὗτοι. ἐν vor Ἱερ. ist mit אΛΔ Verss. T. beizubehalten.

in jüdischer Kleidung unter die Menge vertheilt waren, also nicht gegen oder von einem Thurm aus operirten. Σιλωάμ (Vulg. Siloe) war eine Quelle (שִׁלֹחַ Jes. 8, 6), welche in einem Teiche (שֶׁלַח Neh. 3, 15. Joh. 9, 7) gefaßt war. Die Quelle und der davon gespeiste Teich waren im Südosten des Zion, wo die Schlucht des Tyropäon am Abhange des Hügels Ophel in das südliche Thal Hinnom mündet. Der Teich existirt heute noch unter dem Namen ʿAin Selwân (Rob. P. 2, 142 ff. Phys. Geogr. S. 95 ff.). Er lag wahrscheinlich noch innerhalb der alten Stadtmauern. Zu letzteren gehörte vielleicht der Thurm [1]). ἐν = bei, nicht in, da es keine Gegend von Siloa gab (Mt. 6, 5. Joh. 8, 20. Hebr. 1, 3). ὀφειλέτης = Schuldner, Schuldiger (Mt. 6, 12), hier Gott gegenüber, also Sünder [2]). Zum Uebergang vom Relativ zum Demonstrativ αὐτοί s. 12, 8. αὐτοί steht im gleichen Sinne wie οὗτοι ohne Gegensatz (Buttm. 94 f., dagegen Win. 22, 4, 141 f.). — V. 5 *). ὡσαύτως betont die Gleichheit des Schicksals stärker. Die Juden werden ja auch von den zusammenstürzenden Häusern und Thürmen begraben (Bed., Euth., Grot., Hofm.).

Die moralische Anwendung ist von jeher einfach gemacht worden. Die Heimsuchung der Menschen ist auch für die Nichtbetroffenen ein warnendes Beispiel des göttlichen Zornes. Daher ist in allem Unglück nicht bloß eine Strafe der Sünden, sondern auch eine Offenbarung der göttlichen Gnade zu erkennen (Euth.). Aeußeres Unglück berechtigt nicht zu einem vorschnellen Urtheil über den Nächsten, weil oft schwerere Heimsuchungen die Besseren treffen und Gott diejenigen liebt, die er züchtigt (Hebr. 12, 5. 6). Wenn das Unglück die Sünder trifft, so soll es uns zur Warnung und Besserung dienen. Auch kann uns das Beispiel des Herrn die Lehre geben, daß wir alles, was uns andere erzählen nicht nach Grund und Ursache ängstlich untersuchen, sondern zu unserem und des Nächsten Erbauung anwenden (Jans.). Urtheilet recht (12, 57. God.)!

V. 6. Im Anschlusse an die vorhergehende Ermahnung weist Jesus unter dem bekannten Bild vom Feigenbaume auf die Probe hin, auf welche die jüdische Unbußfertigkeit die göttliche Langmuth gestellt hat. Auch diese geht schließlich zu Ende. ἔλεγεν δέ s. 12, 54. εἶχεν πεφυτευμένην ist nicht Umschreibung des Plusquamperfects, sondern = er besaß einen Feigenbaum, der in seinen Weinberg gepflanzt war. Die Anpflanzung von Bäumen in Weinbergen geschah und geschieht häufig (Plin. h. n. 17, 18) und verstößt nicht gegen Deut. 22, 9, weil dort nur das Ansäen der Weinberge verboten ist (Jos. Antt. 4, 8, 20). Der Weinstock, Feigen- und Oelbaum bildeten die Hauptproducte in Palästina (Win. 1, 366 ff. 2, 683 ff.). — V. 7 **). ἀμπελουργός = Weingärtner, nur hier im N. T. Zu τρία ἔτη ist ἐστίν zu ergänzen. Nach der richtigen Lesart ist keine Parenthese wie 9, 28 Mt. 15, 32. Mc. 8, 2 (Buttm. 122. Win. 62, 2, 523) anzunehmen (Schegg) und τρ. ἔτ. nicht auf das Pflanzen, sondern das

---

1) Jos. B. J. 5, 4, 2: καὶ ἔπειτα πρὸς νότον ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον (τὸ ἀρχαῖον τεῖχος) πηγήν, ἔνθεν τε πάλιν ἐκκλίνον πρὸς ἀνατολὴν ἐπὶ τὴν Σολομῶνος κολυμβήθραν.

2) Euth.: ὀφειλέτας γὰρ νῦν τοὺς ἁμαρτωλοὺς ὠνόμασεν. Chaldäisch = חייבא Targ. Jon. Num. 31, 8. Schöttg. 64. Vgl. חַיָּב = schuldig, straffällig sein Dan. 1, 10.

*) Lies μετανοήσητε (ℵADL), μετανοῆτε ist nach V. 3 conformirt, wo aber umgekehrt AD It. Vulg. μετανοήσητε lesen. Der gleichen Conformation ist ὁμοίως (ADΔ) verdächtig, lies ὡσαύτως (ℵBL).

**) Vor ἔρχομαι ergänze ἀφ' οὗ (ℵBDL Verss.).

Kommen zu beziehen [1]). ἀφ' οὗ sc. χρόνου: 3 Jahre sind es, seitdem ich komme. Philologisch ist hiegegen nichts einzuwenden. Ob aber der sachliche Einwand, daß der Feigenbaum erst im 3. Jahre Früchte trug (Mald., Wetst. u. A.), diese Uebersetzung unmöglich mache (Schegg), ist sehr unwahrscheinlich, denn wenn vor dem Ende des 3. Jahres keine Frucht zu erwarten war, so erscheint der Ausspruch des Herrn beim ersten Kommen hart. Man müßte denn nur die gänzliche Unfruchtbarkeit des Baumes annehmen (Mt. S. 440. Mc. 342), wodurch aber das weitere Zuwarten unverständlich würde. Es darf die Zahl 3 gar nicht so gepreßt werden [2]). Jedenfalls gilt diese Anwendung für die Sache nicht. Dreimal kommen heißt schon viel, ein viertes Mal geht an die Grenze der Langmuth. ἱνατί = wozu, warum? (Mt. 9, 4. Kühn. 587, 1020). καί = auch gehört entweder zu τὴν γῆν oder zum ganzen Satze, im ersten Falle ist der dem Boden zugefügte Schaden, im andern allgemein das Einnehmen des Platzes gemeint. Die Entscheidung hängt von καταργεῖν ab. Dasselbe heißt: unthätig, wirkungslos machen, das bloß vom Einnehmen des Platzes (Vulg.: ut quid etiam terram occupat. Born., Schegg) oder von dem Aussaugen des Bodens und dem Schaden durch den Schatten gedeutet werden kann. Letztere Erklärung entspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch besser, die andere ist darin eingeschlossen (Greg. [3]), Jans., Mald., Mey. u. A. God., Hofm.). Der Baum ist nicht nur selbst unfruchtbar, sondern macht auch den Boden noch unfruchtbar. So kann auch der Mensch nicht einfach unnütz sein, sondern er schadet durch Hindernisse und positive Einwirkung der ganzen Gesellschaft. — V. 8 *). καὶ τοῦτο τὸ ἔτος = auch noch dieses Jahr, zu den 3 verflossenen hin. ἕως ὅτου = bis dahin, daß ich, ohne ἄν (Win. 41, 3, 279). Daraus geht nicht hervor, daß der Gärtner vorher den Feigenbaum nicht gepflegt, sondern nur daß er ihn noch einmal pflegen will. Derselbe bedarf, wenn er guten Ertrag liefern soll, reichlicher Pflege (Spr. 27, 18. Win. 1, 367). Der Plural κόπρια = Dünger steht für das bei den LXX gewöhnliche κοπρία (14, 35. Job 2, 8. 1 Sam. 2, 8). — V. 9 **). Zu κἂν ποιήσῃ = und wenn er etwa Frucht gebracht haben wird, ist der Nachsatz zu ergänzen: so ist es gut (εὖ, καλῶς ἔχει), mag er stehen bleiben [4]). Der Wechsel zwischen ἐάν und εἰ setzt eine verschiedene Vorstellung voraus. Der Unterschied ist aber kein wesentlicher [5]). εἰς τὸ μέλλον bei ποιήσῃ = für das kommende Jahr. Eine Vermeidung der Ellipse haben aber die Alexandriner damit nicht angestrebt, denn εἰς τὸ μ. kann doch nicht die Antwort auf κἂν — ποιήσῃ sein = qu'à l'avenir (il vive God.). Nach der Stellung der Rec. nimmt man gewöhnlich εἰς τὸ μ. adverbial = in Zukunft (Vulg.: in futurum. Euth.: εἰς τὸν μέλλοντα καιρόν). ἐκκόψεις = so magst du ihn aushauen, beziehungsweise heraushauen lassen, denn der Gärtner muß dann einen neuen Befehl des Herrn haben. Daher nicht ἐκκόψω.

---

1) Thuk. 1, 18: ἔτη γάρ ἐστι μάλιστα τετρακόσια καὶ ὀλίγῳ πλείω ἐς τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ πολέμου, ἀφ' οὗ Λακεδαιμόνιοι τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ χρῶνται.

2) Auch Lev. 19, 23—25 hat keine Beziehung auf unsere Parabel, denn dort handelt es sich um das Abbrechen der Früchte der ersten 3 Jahre, hier sind aber noch gar keine Früchte da.

3) H. 31, 4: stat desuper arbor infructuosa et subtus terra sterilis iacet.

*) Statt κοπρίαν lies κόπρια (ℵABLΔ Vulg.).

**) Lies κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον (ℵBL) für κἂν . . καρπόν, εἰ δὲ μήγε εἰς τὸ μέλλον, obwohl es Correctur sein könnte.

4) Buttm. 339. Win. 64, 558. Krüg. 54, 12, 12. Kühn. 577, 986.

5) Win. 41, 2, 277 f. Kühn. 575, 978.

Die allegorische und moralische Erklärung ist im Wesentlichen einfach. Der Feigenbaum ist das jüdische Volk, dem Gott als Weinberg das gelobte Land angewiesen hat. Der Herr ist Gott, der Weingärtner ist Jesus. Die 3 Jahre sind die Zeit der Patriarchen, des Gesetzes, Jesu (Ambr. [1]), Aug., Greg., Theophyl.) oder des Gesetzes, der Propheten, des Evangeliums (Aug., Bed., Theophyl., Bisp.) oder der Richter, Könige, Hohenpriester (Euth., Jans.), womit die Beschränkung auf die Zeit vor Christus (Cyr., Grot., Mey.) übereinstimmt, oder die 3 Amtsjahre Jesu (Jans. j., Beng., Wiesel., Weizs.) [2]). Von all dem ist nur festzuhalten, daß Gott sein Volk wiederholt heimsuchte und zur Buße aufforderte, zuletzt aber seinen eigenen Sohn, der geistig schon im A. T. wirkte (1 Kor. 10, 4. 1 Petr. 1, 11), in die Welt sandte, auf daß er sein Leben für die Menschen dahin gebe. Daraus gieng unter der Leitung der Apostel die neue Synagoge hervor, aber die alte Synagoge blieb auch im 4. Jahre taub und mußte der Zerstörung preisgegeben werden. Moralisch zeigt uns die Parabel die große Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth Gottes mit den Menschen (in den 3 Lebensaltern Theophyl.), welche durch die Fürbitte unseres göttlichen Heilandes gleichsam gesteigert wird. Desto größer ist auch für den Christen die Strafe, wenn er all diese Wohlthaten mißbraucht hat. Jesus gibt aber zugleich den Hirten der Kirche ein Beispiel für die Ausübung ihres Amtes. Mit der Liebe und Langmuth des guten Hirten sollen sie auch dann, wenn menschliche Einsicht verzweifeln will, den Versuch machen, den bisher unfruchtbaren Baum zum Grünen und Gedeihen zu bringen.

§ 53.

Die Heilung der contracten Frau und die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig.

13, 10—21 (Mt. 13, 31—33. Mc. 4, 30—32).

Der Zusammenhang ist unklar, aber doch nicht geradezu zu negiren (Jans., Hofm.). Die 3 J. V. 7 und 18 J. V. 11 (Holtzm.) können ihn nicht herstellen. Der Versuch, durch Einschaltung aus der ihm eigenthümlichen Quelle eine Situation zu gewinnen, in der Jesus die in der Hauptquelle folgenden Parabeln gesprochen haben könnte (Weiß), würde den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufheben. Der Gegensatz zwischen Israel, welches dem Verderben zueilt, und der Kirche, welche sich schon vergrößert (God.), käme auf dasselbe hinaus. Aber ein Gegensatz ist allerdings anzunehmen, der in V. 17 ausgesprochene. Die unverbesserlichen Gegner und das Volk werden unterschieden; jene, welche das im Vorhergehenden angedrohte Nationalunglück verschulden, werden beschämt und das Volk frohlockt. Die Ermahnung zur Buße hat also wenigstens insoweit Erfolg gehabt, daß sich die Scharen von ihren blinden Führern etwas lossagten und an den Wunderthaten erfreuten. Daran können

---

1) Venit ad Abraham, venit ad Moysen, venit ad Mariam, h. e. venit culo, venit in lege, venit in corpore. Greg.: ante legem, sub lege, sub gratia.

2) Die Ansicht von einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu trat verhältnißmäßig spät auf (4, 19 S. 186. Mt. S. 53 A. 1). Erst Eusebius nahm $3^1/_2$ Jahre an. Wenn man unser Gleichniß nur auf Jerusalem bezieht (vgl. Ephräm, Commentar zu Tatians Diatessaron bei Zahn, Tat. Diat. 1881. S. 68), so kann man darin eine Bestätigung für den öfteren Besuch dieser Stadt finden. Die Ausdehnung auf das ganze Volk ist aber unabweisbar (Mt. 21, 19 ff. Mc. 11, 13 ff.).

sich die Parabeln reihen, welche die Früchte zeigen, die aus so kleinen Anfängen schnell gezeitigt worden sind. Darf man auch die vom Volke kundgegebenen Freudenbezeugungen nicht als Veranlassung zu weitgehenden Hoffnungen für das messianische Reich betrachten (Mey., vgl. Ew., God.), so zeigt doch die Heilung der Frau den einzig möglichen Weg zum Heil. Wie Jesus die Frau trotz des Widerspruches geheilt hat, so wird auch die Feindschaft der Juden und der Welt die Stiftung und Ausbreitung der Kirche nicht verhindern können. Die Deutung der gekrümmten Frau vom Siechthum Israels, von welchem Jesus hier „die Unabwendbarkeit des tödtlichen Verlaufs in ihrer centralsten Ursache faßt" (J. Grimm), trägt die Allegorie in die Geschichte ein und beachtet doch die Haltung des Volkes nicht. Wollte man einmal auf dieses Gebiet eingehen, so wäre es noch eher angezeigt, in der contracten Frau ein Bild der ersten Kirche zu erblicken, welche im Gegensatz zum Feigenbaum der alten Synagoge von Jesus zu neuem Leben erweckt worden ist (Ambr., Cyr., Bed.).

V. 10. Ἐν μιᾷ τῶν συν. ist eine unbestimmte Angabe wie 5, 12. 17. 8, 22. 20, 1 und allgemein = in synagoga (It.); das eorum der Vulg. soll eine nähere Bestimmung sein (Mc. 1, 23). ἦν διδάσκ. ἐν τοῖς σ. s. 4, 31, nicht = solebat docere in synagoga eorum singulis diebus sabbati (Mald.). — V. 11 *). πνεῦμα ἀσθενείας = ein Geist der Schwachheit (des Siechthums). Geist der Krankheit (Bl., Weizs.) ist zu eng, weil ἀσθένεια allgemeiner ist als νόσος. Die im Folgenden näher beschriebene Schwachheit war Folge einer Besessenheit (V. 16), welche den Gebrauch der Glieder verhinderte [1]). συγκύπτω = sich zusammenbücken, nur hier im N. T. (Sir. 12, 11. 19, 26. Philost. im. 2, 20). Ob dies wie beide Verba anzudeuten scheinen nur auf die Haltung des Kopfes (Greg., Naz., Grot., Schegg) oder zugleich des Rückens (Jahn, Wolf) zu beziehen ist, läßt sich aus dem Texte nicht entscheiden, doch spricht die Betonung der Größe des Uebels V. 16 mehr für das Letztere. εἰς τὸ παντελές = ganz und gar, vollständig (Hebr. 7, 25), ist zunächst mit ἀνακύψαι = aufrichten zu verbinden, aber der Sinn kann doch nicht sein: sich vollständig aufzurichten war ihr unmöglich (Mey., Bisp., Weiß, Hofm.), sondern: sie konnte sich durchaus nicht aufrichten. Vulg.: nec omnino poterat sursum respicere. Andernfalls würde ja das συγκ. zum Theil wieder verneint. — V. 12 **). Jesus wartet nicht, bis er von der Frau gebeten wird, sondern bietet ihr mit liebevoller Zuvorkommenheit die Heilung an. προσφωνέω = anreden (23, 20. Apg. 21, 40). Die Vulg. hat αὐτήν ergänzt und προσφ. = herbeirufen genommen. Das Perfect ἀπολέλυσαι = du bist erlöst (Mey., Reischl, Schegg, Weiß u. A.), nicht = sei los (Weizs., W. Grimm), drückt die vollendete, abgeschlossene Handlung aus, deren Ergebniß fortdauernd gedacht wird (5, 20. 23). Hier ist das schnell Eintretende als Geschehenes dargestellt. Eine Trennung zwischen der Befreiung

---

*) Ἦν nach γυνή fehlt ℵBL It. Vulg. Zu δέκα ὀκτώ (H.) oder δεκαοκτώ (ℵB T.) für δέκα καὶ ὀκτώ s. V. 4.

1) Ueber den Glauben der Juden an die Bewirkung von Krankheiten durch den Einfluß böser Geister vgl. Lightf. 826 ff. Eine bloße „Willensgebundenheit" (God., Hofm.) ist nicht ausreichend, denn sie hatte nicht nur den Willen, sondern auch die physische Kraft nicht, sich aufzurichten.

**) Tisch. ergänzt ἀπό vor ἀσθενείας (ℵAD). Vgl. 2, 37. Die Griechen haben bei den Verben der Trennung und Scheidung gewöhnlich den Genitiv (Kühn. 421, 339 ff.), im N. T. steht häufiger die Präposition, constant bei den Verben des Scheidens, Befreiens und Freiseins (Win. 30, 6, 185).

vom Dämon hier und der Verleihung der physischen Kraft im Folgenden (Schegg, God.) [1]) ist nicht anzunehmen, weil die Schwäche nur eine Folge der Besessenheit war. — V. 14 *). ἀποκριθεὶς ohne vorhergehende Frage = er ergriff das Wort (Mt. 11, 25 S. 314). ἀρχισυνάγωγος = Synagogenvorsteher s. 8, 41. τῷ ὄχλῳ = zu dem Volke, weil er Jesus nicht anzugreifen wagte (V. 17). Wenn aber das Volk getadelt wird, weil es seine Kranken am Sabbat heilen läßt, so trifft der Tadel denjenigen, welcher heilt, noch mehr. Denn bloß auf ihn paßt ἐργάζεσθαι, wenn man das Heilen einmal so auffaßt. Zu ἕξ ἡμ. s. Deut. 5, 13. — V. 15 **). ὑποκριταί = Heuchler ist Plural der Kategorie (Kühn. 371, 76 f.), alle welche dem Synagogenvorsteher gleichen. Die Heuchelei besteht in dem Gegensatz zwischen den Worten und der Absicht. Das vorangestellte ἕκαστος bezeichnet den allgemeinen Gebrauch. Nach dem Talmud ist es am Sabbat nicht bloß erlaubt, die Hausthiere zur Tränke zu führen, sondern auch für sie Wasser zu schöpfen, aber nicht dasselbe zum Thier zu tragen (Lightf. 828). ἀπαγαγών hebt neben λύειν das Führen hervor (Schöttg. 287). Man hätte das Vieh ja auch frei laufen lassen können. Ochs und Esel werden genannt, weil sie die gewöhnlichen Hausthiere waren. Die Pferde waren bei Privaten selten (vgl. Deut. 17, 16). Mt. 12, 11 nimmt das Schaf als Beispiel. — V. 16. Der Gegensatz deckt die ganze Heuchelei der Gegner auf. Dort die Thiere, hier eine Tochter Abrahams, dort ein Binden an die Krippe, hier ein Gebundensein durch den Satan, dort nur über den Sabbat, hier 18 J. lang, wer wollte bei dieser Gegenüberstellung nicht unwillig über die Bosheit der Feinde werden, welche das Gesetz zum leiblichen und geistigen Schaden der Kinder Abrahams verdrehen [2])! ἰδού d. s. Deut. 8, 4: ἰδοὺ τεσσαράκοντα ἔτη. ἔδει λυθῆναι nicht = gelöst werden dürfen (Bl.), sondern sollen (Stier, Hofm.). Es war nicht nur nichts Unerlaubtes, sondern etwas Pflichtmäßiges. Tochter Abrahams wird die Frau genannt, weil die Gegner Jesu auf die Abstammung von Abraham pochen. Sie wurde durch die Wohlthat Jesu zu einer geistigen Tochter Abrahams (19, 10. Röm. 4, 1. 12. 16). Die Argumentation ist so bündig, daß — V. 17 die Gegner beschämt schweigen. Was vom Volke ausgesagt ist wird aber nicht im Gegensatz zu den Gegnern als Folge der Disputation (Bisp., God.), sondern als Erfolg der wunderbaren Heilung dargestellt (Hofm.). ἀντικείμενοι = Gegner (21, 15. Gal. 5, 17. 1 Tim. 1, 10). Zu unserer Stelle vgl. Jes. 45, 16. τὰ ἔνδοξα = das Herrliche, die herrlichen Thaten (נִפְלָאוֹת Ex. 34, 10. Job 5, 9). Das Präs. γινομένοις bezeichnet die herrlichen Thaten als solche, welche immer fort gewirkt werden (vgl. Mc. 6, 2), so daß der Jubel über die Wunderthätigkeit durch diesen einzelnen Fall nur angeregt worden ist. Durch diese Stimmung ist der Uebergang zum Folgenden gegeben (Glosse, Fillion). Daraus folgt aber nicht, daß Jesus die Parabeln in diesem Zusammenhang repetirt hat (Fill.).

V. 18 ***). Ἔλεγεν οὖν ist wie ἐλ. δέ eine gewöhnliche Einleitungsformel

---

1) Euth.: ταχέως αὐτὴν ἐθεράπευσε, λόγῳ μὲν ὡς θεός, ἐπιθέσει δὲ χειρῶν ὡς ἄνθρωπος.

*) Vor ἕξ ist ὅτι zu ergänzen (אBL T., H.). ἐν ταύταις ist wie V. 4 Correctur, lies ἐν αὐταῖς (אABL).

**) Statt οὖν lies δέ (אBDL Verss.). Ἰησοῦς in D und einzelnen Verss. ist Correctur für κύριος. Ebenso die Rec. ὑποκριτά (D) für ὑποκριταί (אABLΔ).

2) Aug. in Ps. 68, 24: bene scandalizati sunt de illa erecta, ipsi curvi. Et dorsum illorum semper incurva.

***) Lies οὖν (אBL It. Vulg.) statt δέ (12, 54. 13, 6).

des Lucas. Eine ähnliche Doppelfrage hat auch Marcus 4, 31. Sie erregt die Aufmerksamkeit. Die erste Frage geht von dem Vorhandensein eines Gleichnisses aus, die zweite sucht nach demselben (God.). — V. 19 *). Lucas sagt εἰς κῆπον ἑαυτοῦ = in seinen Garten, um wie beim Feigenbaum im Weinberg (V. 6) die Sorge des Säenden für die Saat anzudeuten. Zum Fehlen des Artikels, der nach grammatischen Regeln gefordert würde s. Buttm. 104, wonach das Substantiv als nicht limitirtes den Artikel entbehren kann (15, 29. 1 Kor. 4, 14). Das Gleichniß scheint im Contrast mit dem zu stehen, was man nach V. 17 erwartet. Dies ist aber nur der Fall, wenn man die Hoffnung Jesu auf das Volk zu hoch taxirt. Geht man dagegen von dem Einzelfall der Heilung aus, so schließt sich die Entwicklung der Kirche aus kleinen Anfängen schön daran an, ob man nun hierin ein dem Bildungstriebe göttlicher Lebenskraft entsprechendes Gesetz erkennt (J. Grimm) oder eine Rücksicht auf die Beruhigung der aufgeregten Gemüther annimmt (Schegg). — V. 20 f. **). Vgl. Mt. 13, 33 S. 345.

§ 54.

Der Kampf um das Himmelreich und das Schicksal Jerusalems.

13, 22—35 (Mt. 7, 13. 22. 23. 8, 11. 12. 23, 37—39).

Lucas nimmt 9, 51 wieder auf, um an die Reise nach Jerusalem zu erinnern, weil Jesus seine Reden und Gleichnisse über die Krisis des Judenthums mit der Weissagung der Zerstörung Jerusalems beschließt. Die bisherige Darstellung hat zu diesem Abschlusse hingedrängt. Die alte Synagoge hatte sich als untauglich erwiesen, die neue konnte sich aber erst nach dem Tode des Meisters mit voller Kraft entfalten. Dadurch ist ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gegeben. Von den Juden werden das Reich, welches sich aus kleinen Anfängen entwickelt, nur wenige erreichen (Jans., Reischl, J. Grimm, Simons), der große Baum ist für die Heiden da. Auch die dem Lucas eigenthümlichen V. 31—33 passen in den Zusammenhang. Die Drohungen Jesu gegen Israel haben Volk und Fürst beunruhigt. Der schlaue König benützt die geriebenen Pharisäer, um den gemeinsamen Feind zu entfernen. Der Anhang, welchen Jesus immer noch unter dem Volke hatte, konnte den Herodes hindern, Hand an Jesus zu legen, aber doch bewegen, ihn je eher desto besser aus den Grenzen seines Gebiets zu entfernen und den Feinden Jesu in Judäa in das Netz zu treiben. Wahrscheinlich spielt die Scene nicht in Peräa, welches damals auch zum Gebiete des Herodes gehörte (9, 51. 13, 22. J. Grimm, Nesch, Hofm.), sondern in Galiläa (Jans., Mald., Schleierm., Schegg u. A.). Vgl. V. 26. 31.

V. 22. Διεπορ. κατὰ π. = er zog von Stadt zu Stadt (9, 6). καί vor πορ. ist epexegetisch = und zwar. Jedenfalls will Lucas nicht sagen, daß er aufs Neue, nach der Rückreise bis Kapharnaum (10, 1), wieder den Weg nach Jerusalem antrat (Schegg), sondern daß er auf dem Wege begriffen war, die Reise fortsetzte (Mey., Reischl, Weizs., Weiß, God. u. A.). Die Erinnerung an

*) Μέγα fehlt ℵBDL T., H.; Tg. [ ]. Nach den Parallelen kann es wegen der Unähnlichkeit des Ausdrucks nicht weggelassen worden sein. Es ist vielmehr zur Steigerung interpolirt.

**) Vor πάλιν lies mit ℵBL It. Vulg. καί. — V. 21. Statt ἐνέκρυψε (Mt. 13, 33) lies ἔκρυψε (BL).

dieses nahe bevorstehende Ziel paßt zu dem Inhalt der Rede, welcher den Juden nur noch eine kurze Frist gibt. — V. 23. Die Frage kann durch die vorangehenden Reden veranlaßt sein, aus welchen hervorgeht, daß viele Juden verloren gehen (Mey.). Das stolze Bewußtsein, dem auserwählten Volke anzugehören (Weiß), hätte nicht zur Frage, ob nur Wenige gerettet werden, führen können. Denn trotz mancher spitzfindiger Fragen der Rabbinen galt doch der Grundsatz, daß ganz Israel am messianischen Heil theilnehmen werde (Lightf. 828 f.) [1]. Eine freie Bildung der Frage durch Lucas nach dem Spruch Mt. 7, 14 (Weiß) würde alle historischen Einleitungen des Lucas in Frage stellen, wozu man durch Parallelen noch nicht berechtigt ist. Eher könnte bei Mt. eine Verarbeitung vorliegen. εἰ in directer Frage 22, 49. Apg. 1, 6. Mt. 12, 10 S. 322. Im Griechischen kam dieser Gebrauch erst durch die Alexandriner auf (Kühn. 587, 1033). — V. 24 *). ἀγωνίζομαι = einen Wettkampf führen (1 Kor. 9, 25), übertragen = einen Kampf durchmachen (1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7) und allgemein sich anstrengen, Mühe geben, c. Inf. Thuk. 4, 87. θύρα = die Thüre des Himmelreiches, das in den Parabeln genannt und hier als Haus vorgestellt ist. Das Kampfesmittel ist nicht angegeben, kann aber nach dem Vorhergehenden (V. 3. 5) nur die Buße sein, welche den Juden so sehr mangelte. Deßhalb können viele, wenn sie hineinwollen, nicht hineinkommen, weil sie die Zeit der Buße unbenützt vorübergehen ließen. Nach θύρας ist kein Kolon (Ang., Schegg u. A.), sondern ein Komma zu setzen. Dagegen spricht nicht, daß ἀγωνίζ. einen Erfolg, ζητήσ. keinen hätte und in ζητ. ein Nebenbegriff wie ein zu spätes Suchen, ein bloßes Wünschen gelegt werden müßte (Schegg). Denn ἀγ. ist ja Präsens und ζητήσ. Futurum, so daß das Suchen in eine spätere Zeit fällt. Das eine findet vor dem Weltgerichte, beziehungsweise Tode statt, das andere nachher (Jans.). Die Beschränkung beider auf das Diesseits müßte οὐκ ἰσχύσουσιν abschwächen: non poterunt itineris asperitate deterriti (Bed.). Der Glaube (God.) versteht sich dabei von selbst, weil ohne ihn die Buße nicht zu Stande kommt (Mc. 1, 15). Jesus gibt also keine directe Antwort (Euth., Jans.), läßt aber aus seiner Rede an das Volk entnehmen, daß viele Juden nicht zur Seligkeit gelangen werden. — V. 25 **). Erklärung für ζητήσ. κτλ. Eine Trennungspartikel (δέ, Vulg.: cum autem) ist nicht nothwendig (Schegg). Der Satz steht doch nicht bloß in einem äußerlichen oder gar zufälligen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Denn V. 24 ist der Ausschluß vieler Israeliten ausgesprochen und hier und in den folgenden Versen ist das vergebliche Bemühen, noch Einlaß zu erzwingen, dargestellt. Dieses spricht Jesus in einer Parabel von einem Hausvater aus, welcher, nachdem er die bestimmte Zeit auf den Empfang der geladenen Gäste gewartet hat, aufsteht und die Thüre schließt (Euth.). Zu ἀποκλείσῃ τὴν θύραν vgl. Mt. 25, 11.: καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα, wo die thörichten Jungfrauen gleichfalls vergeblich noch Einlaß verlangten.

1) Sanh. f. 90, 1: Alle Israeliten haben theil am ewigen Leben, wie (Jes. 40, 21) geschrieben steht: „und all dein Volk wird gerecht sein." Anders lautende Stellen Schöttg. 80. 647 ff. 4 Esdras 7, 44. 58. 61. 9, 51. Vgl. Langen, Jud. S. 139. Dieser Ernst hinsichtlich der kleinen Zahl der Geretteten gehört aber der späteren (christlichen) Zeit an.

*) Lies θύρας (ℵBDL) statt πύλης (Mt. 7, 13).

**) Mit ἀφ' οὗ beginnen ALΔ al. It. Vulg. Amm., Eus., T. und die meisten neueren Exegeten einen neuen Satz, während L., Tg., H., Beza, Schegg, Bisp. es mit dem Vorhergehenden verbinden. Aber dagegen spricht nicht nur die schleppende Construction, sondern schon die 2. Person ἄρξησθε. κύριε ist nur einmal zu lesen (ℵBL).

Hier ist die θύρα die Thüre des Hauses, unter welchem das Himmelreich, dessen Herr Jesus ist, dargestellt wird. Das Bild von der engen Pforte V. 24 ist nicht mehr festgehalten, weil die Pforte geschlossen ist. ἄρξησθε bezeichnet das, was sie zuerst thun. Sie stehen da, warten und klopfen. Da sie aber doch keinen Einlaß finden fangen sie an, Gründe für einen solchen vorzubringen. Will man ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι nicht für einen „offenbaren Pleonasmus" (Grot.) halten, so muß man ἄρξησθε ἔξω ἑστῶτες κρούειν erklären (Fritzsche) [1]), das mit den betreffenden Worten begleitet ist. καὶ ἀποκρ. ἐρεῖ ist mit ἀφ' οὗ zu verbinden und der Nachsatz weder mit καὶ ἀπ. — ὑμῖν (de W., Bl. u. A.) noch mit καὶ ἀρξ. (Ew., Hofm.) [2]), sondern mit τότε zu beginnen (Born., Mey., Tisch., Weiß, God. u. A.). Vgl. 5, 35. 21, 20. Eine Schwierigkeit macht nur der Wechsel der Structur in ἐρεῖ, doch ist der Indicativ des Futurums nach ἄν zuläßig [3]). Die Abwechslung macht die Rede anschaulicher. πόθεν ἐστέ = woher ihr seid, ist allgemein und nicht bloß von der Familie (Joh. 7, 27. Mey., Weiß) zu erklären. Der Herr sagt ihnen, daß er sie nicht zu den Seinigen gehörig erkennen könne. — V. 26 *). ἐνώπιόν σου weist anschaulich auf die Tischgenossenschaft hin. Der Herr sollte sie kennen, da sie vor seinen Augen mit ihm der täglichen Lebensgewohnheit pflegten. Ohne Tischgenossenschaft (Hofm.) wäre dieser Hinweis auffallend. Damit sind entweder Galiläer (Schleierm.) oder doch Juden gemeint, welche mit Jesus viel verkehrten. Tischgemeinschaft hatte Jesus nach unserem Evangelium auch mit Pharisäern. ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν = auf unseren Straßen könnte man zwar insofern noch zum Bilde rechnen, als der Hausvater auch lehrt (Schegg), aber es liegt doch näher, einen Uebergang vom Bild zur Sache anzunehmen (Mey., Weiß). Die Beziehung auf den in der Straßen der Juden lehrenden Jesus gibt sich von selbst [4]). — V. 27 **). λέγω ὑμῖν = ich sage euch, sc. noch einmal. Es hat sein Bewenden bei dem, was ich gesagt habe. Zu ἐργ. ἀδ. s. Mt. 7, 23 S. 244. Hier kann nur das unbußfertige Volk, welches das Böse vollbringt, gemeint sein. Gesetzliche Judenchristen (Hilgf.) oder Antinomisten (Weizs.) oder unsittliche Anhänger (Mey.) sind dem Zusammenhange zuwider, welcher von der Unbußfertigkeit des jüdischen Volkes handelt. ἀνομία bei Matthäus ist judenchristlich, aber nicht antipaulinisch (Röm. 4, 7. 6, 19. 2 Kor. 6, 14), ἀδικία paulinisch (Röm. 1, 18. 29. 2, 8. 6, 13. 2 Tim. 2, 19), aber nicht antijüdisch (Hebr. 8, 12. Jer. 31, 34. 2 Petr. 2, 15). Zu ἐργάτης vgl. 1 Macc. 3, 6: τῆς ἀνομίας und Xen. Mem. 2, 1, 27: τῶν καλῶν καὶ σεμνῶν.

V. 28 ***). Vgl. Mt. 8, 11. 12, wo diese Aussprüche auffallender sind und

1) Beda: nam foris stantes ostium pulsare est, a beatorum sorte secretos misericordiam, quam neglexerant a Deo frustra flagitare.

2) Auch die Vulg., die aber ἄρξησθε mit incipietis übersetzt. Sie las also ἄρξεσθε (Min. 69. 124), wenn sie nicht „claritatis causa mutavit" (Fr. Luc.), da später der Conjunctiv des Aorists für das Futurum gebraucht wurde (Kühn. 394, 184).

3) Buttm. 197. Win. 42, 4. 5, 290. Kühn. 392, 169 f.

*) Ἄρξεσθε (B) ist beizubehalten. ἄρξησθε ist (ℵADLΔ) nach V. 25 conformirt.

4) Die Erklärung des ἐφ. κ. ἐπ. vom Essen und Trinken bei den Opfern (Bed., Euth., Reischl) und des ἐν πλ. vom Lehren in den Synagogen (Euth.) ist gegen den Wortlaut und kann höchstens als mystische Auslegung gelten (Theophyl.). Dazu ist auch die Deutung derselben Autoren vom Genusse der h. Eucharistie zu rechnen.

**) Λέγω fehlt ℵ It. Vulg. Sah. Cop. Syrsch Arm. H. liest καὶ ἐρεῖ λέγων ὑμῖν. ὑμᾶς fehlt BL Tg., H., könnte aus V. 25 stammen. Der Artikel vor ἐργάται ist zu streichen (ℵBDLΔ), ebenso τῆς vor ἀδ. (ℵBL).

***) Ὄψησθε (AB²LΔ It. Vulg. H.) ist Correctur, lies ὄψεσθε (B*D).

deßhalb für nicht ursprünglich gelten (Mey., Weiß, God. u. A.). Sie passen aber wenigstens zur Erzählung vom Hauptmann in Kapharnaum und in die Composition des 1. Evangeliums. Hier sind sie ganz am Platze. Sie können, wie namentlich der erste Theil: Heulen und Zähneknirschen zeigt (Mt. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30) öfter gesprochen worden sein. Da an diesen Stellen, mit Ausnahme von 24, 51, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον vorausgeht, so hat ἐκεῖ eine locale Bedeutung. Darauf weist hier auch ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ = weichet von mir hin. Die zeitliche Fassung = ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (Euth., Jans. an 2. Stelle) könnte zwar durch den Zusammenhang begründet werden, weil den Juden beim letzten Gericht nicht nur die Hoffnung genommen, sondern auch der Anfang der Leiden verkündet wird, doch ist sie im N. T. nicht nachweisbar. Zum Uebrigen vgl. Mt. S. 253 f. [1]). Das Sehen ist in doppeltem Sinne gebraucht, denn sie werden wirklich die im messianischen Reiche befindlichen Propheten sehen, das Hinausgeworfenwerden aber an sich selbst erfahren. Die Scene spielt vor Gericht, so daß kein Eingetretensein in das Reich vorauszusetzen ist. Die Juden sind nur dazu berufen. πάντας τοὺς πρ. macht den Gegensatz noch stärker, alle die Propheten, von denen sie hätten über Christus die Wahrheit erfahren können. Marcion änderte dies in δικαίους ab und ließ V. 29—35 aus, weil er den Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. leugnete [2]). — V. 29 *). Im Gegensatz zu den Juden werden die Heiden zu Tische sitzen. καὶ ἥξουσιν ist nicht mehr von ὅταν abhängig (Mey., Weiß). — V. 30. Aehnliche Aussprüche finden sich Mt. 19, 30. 20, 16. Letzterer stimmt noch am besten mit unserer Stelle. Doch ist der Sinn dort ein anderer (S. 421. 424 f.), wie sich unmittelbar aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge ergibt. Hier kann der Gegensatz nur in dem entgegengesetzten Loose der Juden und Heiden beim Gericht gesucht werden, so daß nicht bloß eine Gradation, sondern ein absoluter Unterschied vorhanden ist. Die ἔσχατοι sitzen gar nicht mehr am Tische, sondern sind hinausgeworfen. Daß dies nicht im Wort, sondern im Zusammenhang liegt, ist evident. Der Zusammenhang verlangt, daß die Juden, welche zuerst berufen wurden, ausgeschlossen werden, während die Heiden eintreten. Der Glaubensunterschied der Zeit und Intensität nach zwischen Juden und Heiden (Bed., Euth.) ist die Voraussetzung, aber nicht die Pointe des Spruches. Denn V. 29 ist nicht vom Kommen zum Glauben, sondern in das Reich zu deuten (vgl. Mc. 10, 31 S. 328).

V. 31 **). Ob Herodes in Tiberias oder Machärus residirte ist nicht auszumachen. Für Peräa lag letzteres näher, aber der Einfluß des Herodes konnte

---

1) Ambr.: quicumque extra promissa sunt caelestium mandatorum, in tenebris exterioribus sunt; quia mandata Dei lumen sunt: et quicumque sine Christo est, in tenebris est; quia lumen in tenebris est Christus. Ergo neque est corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis ... Ignis est quem generat maestitia delictorum: vermis est, eo quod irrationabilis animae peccata mentem rei sensumque compungant, et quaedam excedant viscera conscientiae.

2) Ambr., der zu Luc. 16, 23 (lib. VIII, 18) richtig citirt, schreibt zu 5, 35 (V, 21): cum videritis iustos intrare in regnum caelorum, weil er gerade von der Belohnung der Gerechtigkeit handelt.

*) Ἀπό vor βορρᾶ fehlt ℵADΔ Vulg. T.; Tg. [ ].

**) Statt ἡμέρᾳ (B³Δ Verss. Tg.) lesen T., H. ὥρᾳ (ℵAB*DL), das bei Lucas gewöhnlich ist (2, 38. 10, 21. 20, 19. 24, 33). ὥρᾳ könnte hier zu bestimmt lauten. ἡμέρᾳ empfahl sich auch wegen V. 32.

sich auch von Tiberias aus geltend machen. Viele Exegeten [1]) halten den Rath der Pharisäer für eine Fiction, um Jesus aus der Mitte des Volkes, bei welchem er noch Anerkennung fand, zu entfernen. Doch ist dies nach der Antwort Jesu nicht wahrscheinlich, denn Jesus mußte ihre Gesinnung kennen (Bed., Grot., Schegg und die Neueren). — V. 32 *). ἀλώπηξ Fuchs = ein schlauer, verschlagener Mann, oft bei den Griechen [2]). Die Antwort Jesu zeigt, daß er den Plan des Herodes durchschaute, aber nicht Lust hatte, die Reise fortzusetzen, ehe seine Zeit abgelaufen war. Deßhalb weist er auf seine augenblickliche Beschäftigung hin, die er an den folgenden Tagen fortsetzen werde. Eine Hindeutung auf die unschuldige Beschäftigung (Grot. nach Joh. 10, 32. God.) oder seine Wohlthaten (Jans.) käme einer Entschuldigung gleich, welche die Perfidie nicht verdiente. Eher wäre an die Fortsetzung der den Verdacht des Herodes und der Pharisäer erregenden Thätigkeit zu denken (Jans., Mald., Mey.). Denn es hätte zwar etwas Provocirendes, aber nicht viel mehr als die Charakterisirung mit ἀλώπηξ. σήμερον — τρίτῃ sind nicht von bestimmten Tagen (Olsh., Mey., Weizs.), vielleicht mit Andeutung der 3jährigen Wirksamkeit (Weizs.), sondern nach jüdischer Gewohnheit von einer unbestimmten kurzen Frist zu deuten (Bed., Euth. . . Bl., Schegg, God. u. A.) [3]). τελειοῦμαι ist im N. T. nie, bei den Griechen einmal medial = zum Abschluß bringen (Jambl. v. Pyth. 158. Pass. 2, 1849) gebraucht. Deßhalb nehmen Neuere mit Unrecht das Medium an (Olsh., de W., Mey., Bl., Reischl), zu dem ohnehin das Object ergänzt werden müßte [4]). Vielmehr ist mit den alten Exegeten (It., Vulg.: consummor, Bed., Euth. . . God., Weiß) das Passiv anzunehmen, das aber nicht = ad finem pervenire (Weiß) ist, was auf die mediale Bedeutung hinauskäme, sondern: zur vollen Ausbildung, Reife, Vollendung gelangen; im N. T. namentlich von der Vollendung durch das Martyrium (Hebr. 11, 40. 12, 23). Es ist also der Tod und die Verherrlichung nach demselben gemeint. Dem Herodes und den Pharisäern mußte natürlich die Rede räthselhaft vorkommen, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß die Pharisäer τελειοῦμαι auf die Ausführung des Planes des Herodes bezogen (Schegg). Sie mußten an eine andere Vollendung denken, weil Jesus so unerschrocken erwiderte. Der folgende Vers gibt die Aufklärung.

V. 33. Πλήν = übrigens, vielmehr muß ich heute oder morgen und am

---

1) Chr., Euth., Theophyl., Jans., Mald., a Lap., Calm., Olsh., Ebrard, J. Grimm, Stier u. A.

*) Ἐπιτελῶ (AΔ) ist wahrscheinlich Correctur, lies ἀποτελῶ (ℵBL), das nur noch Jac. 1, 15 im N. T. vorkommt.

2) Plut. Sol. 30. Sulla 28. Vgl. Plat. Rep. 2, 8 p. 365 C. Schöttg. 287. Keim 2, 615. Schürer 233. Hofmann hält seinen Widerspruch auch hiegegen aufrecht. In der h. Schrift haben die שׁוּעָלִים ihre Namen davon, daß sie unterirdische Gruben aushöhlen, und verderben dadurch die Weinberge (H. L. 2, 15. 9, 58. Ez. 13, 14). Herodes sei aber ein Verderber des Weinberges Gottes, also ein Fuchs! Diejenigen, welche eine Fiction annehmen, müssen ἀλ. auf die Pharisäer beziehen.

3) Hos. 6, 2. Jalkut ad Jos. 2, 16: Deus non relinquit iustos in angustia plus quam tribus diebus. Medrasch Tillin. 12, 2: redierunt ad eum et dixerunt: eamus, dixit illis: hodie et cras debeo arare, sed exspectate me, donec aravero, et tertio die ibimus una. Arr. Epict. 4, 10: πότε γὰρ ἡγήσατο ἀθάνατόν τινα τῶν φίλων; πότε γὰρ οὐκ εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν, ὅτι αὔριον ἢ εἰς τὴν τρίτην δεῖ ἢ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἢ ἐκεῖνον. Vgl. auch Gen. 31, 2. 5.

4) W. Grimm: prorsus perago quae mihi peragenda sunt. Erasm.: quod quoniam medium est verbum, satius erat vertere active, ut intellegatur illum tertio die absoluturum opus suum. Quamquam ea consummatio mors erat et resurrectio.

folgenden Tag fortziehen, weil es nicht angeht u. s. w. d. h. Jesus muß allerdings gehen, aber er geht nicht, wann die Feinde wollen, und nicht in der Absicht, welche sie ihm beibringen wollen. Er entflieht nicht dem Tod, sondern geht ihm entgegen, aber auch dies zur festgesetzten Zeit. Diese 3 Tage fallen also nicht mit den 3 vorigen zusammen, so daß sich Jesus corrigiren und sagen würde: gleichwohl müsse er fortziehen und werde unterwegs Wunder wirken (Cajet., Mey., Oost., J. Grimm) oder er werde 2 Tage Wunder wirken und dann fortziehen (Euth., Theophyl.), sondern sie sind eine der andern folgende unbestimmte Zeitangabe. Doch kann trotz des fehlenden ἐντεῦθεν das πορεύεσθαι nach dem Zusammenhang nicht allgemein vom Reisen von Ort zu Ort (Jans., Mald., Grot., Olsh., God., Hofm.) genommen werden. Joh. 11, 1—54 ist bloß per analogiam als Lichtspender für V. 33. 34 (Resch, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 658. 686) zu betrachten. οὐκ ἐνδέχεται = es ist nicht zulässig, kann nicht sein, nur hier im N. T., oft bei den Griechen. Eine Ironie ist nicht zu verkennen [1]). Denn das Morden der Propheten wird als etwas Charakteristisches für Jerusalem bezeichnet, obwohl nicht alle daselbst ermordet wurden [2]). Auf den Rathschluß Gottes (Schegg) könnte es nur bei der speciellen Deutung des allgemeinen Satzes (Jans.) bezogen werden. Dagegen spricht aber schon das Fehlen des Artikels. Jerusalem kann doch nicht zur Prophetenmörderin prädestinirt sein. Auf das Recht des Sanhedrin, die Propheten zu richten (Grot., Lightf., Hofm. u. A.), kann natürlich Jesus noch weniger reflectiren.

V. 34 f. *) steht Mt. 23, 38. 39 am Schlusse der großen Strafrede wider die Pharisäer und vor der Weissagung über die Zerstörung des Tempels, also gewiß an einer sehr geeigneten Stelle (Schleierm., Weiß). Wenn aber Lucas den Ausspruch hieher versetzt hat, so ist allerdings der Zusammenhang, welcher diese Spitze der Verurtheilung Jesu forderte, sehr gut hergestellt (Olsh., Wiesel., Holtzm., God. u. A.), aber doch ist das Wehe Angesichts der Stadt und des Tempels weit ergreifender. Trotzdem sind wir nicht berechtigt, unsere Scene in die Nähe Jerusalems, an den Jordan zu verlegen (J. Grimm). Hier wendet sich Jesus gegen das Centrum der Theokratie, von welchem aus er verfolgt und zum Tode gedrängt wurde. νοσσία contrahirt aus νεοσσία ist das Nest statt der Jungen (Pass. 2, 333. Vulg. avis nidum) [3]), steht aber auch für die Jungen allein (Deut. 32, 11). Zur Erklärung von V. 35 f. Mt. S. 475 f. Auch hier ist nicht die Reise zum Osterfest in Jerusalem (Erasm., Paul., Wiesel.), sondern das Verschwinden bis zur Parusie gemeint (Theophyl. und die Neueren). Eine Hoffnung auf Rettung bei der Parusie (Hofm., God.) ist mit λέγω δέ so wenig als bei Mt. mit λέγω γάρ angezeigt. Im Gegentheil ist durch das copulative δέ die Hoffnung abgeschnitten, als ob sie ihn in ihrer Verlassenheit als

---

1) Euth.: εἰρωνικῶς τοῦτο εἶπε, διασύρων τὴν Ἱερουσαλήμ, ὡς προφητοκτόνον.

2) Bekannt ist es von Ananias (2 Chron. 16, 10), Zacharias (2 Chron. 24, 20 f.) und Urias (Jer. 26, 20 ff.). Außerdem berichtet Josephus (Antt. 10, 3, 1 vgl. 2 Kön. 21, 16), daß Manasses das Blut der Propheten zu Jerusalem in Strömen fließen ließ. Vgl. Win. R.W. 2, 280 f. Apg. 7, 51 f. 1 Thess. 2, 14. Hebr. 11, 37 ff. Jans., Mald., Calm., Mey., God., Weiß. Man braucht also nicht „ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur“ (Dr. zu Mt. 23, 37 f.) zu schöpfen.

*) Ἔρημος, aus Mt., fehlt ℵABL. T. liest nach ℵ*L λέγω, Tg. λέγω δέ (ℵcABDΔ), H. [δέ] statt ἀμὴν δὲ λέγω. ἕως ohne ἄν BDL. ἥξει ὅτε fehlt ℵB H., Tg. [ ], scheint aber nach Mt. ausgelassen wie ἄν eingeschoben zu sein. Der Conj. ἥξητε hat nur spätere Mjsc. für sich. Also: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε.

3) Euth.: νοσσιὰν δὲ νῦν λέγει τὸ πλῆθος τῶν νεοσσῶν.

Helfer sehen könnten (Weiß). An Jesus als Helfer können die Zuhörer, denen das Wehe über Jerusalem gilt, nicht denken. Wohl setzt das Fehlen von ἔρημος für ἀφίεται die Deutung voraus: siehe, es wird euch euer Haus überlassen, d. h. ohne Gottes Schutz, aber daraus folgt nicht, daß sie die Hilfe Jesu, sondern nur allgemein die Hilfe Gottes wieder erwarten können [1]). Der Mittelweg zwischen dem Einzug in Jerusalem, bei welchem der Gesang der Gläubigen den Pharisäern das Gericht verkündet, und dem Gericht, bei welchem sich die Juden bekehren (J. Grimm), wird weder dem Matthäus noch Lucas gerecht, denn es läßt sich nicht bei jenem die Parusie, bei diesem der historische Zusammenhang annehmen. ὅτε ohne ἄν c. Conj. ist nicht attisch (Kühn. 398, 206), aber nicht unrichtig (de eventu): quando dixeritis (Win. 41, 3, 279). Man braucht also εἴπητε nicht der Bedeutung nach auf ἕως zu beziehen (Buttm. 199). ἥξει = es wird kommen, sc. der Zeitpunkt.

II. Die Berufung der Heiden und Sünder.

14, 1—18, 30.

A. Die Berufung zum Mahle des ewigen Lebens.

14, 1—35.

Trotz des ernsten Urtheils über Jerusalem und seine Bewohner, mit welchem der vorige Theil geschlossen hat, treffen wir Jesus alsbald wieder im Hause eines Pharisäers. Seine Rede ist weit milder und könnte die Meinung erwecken, daß der Bekehrung der Pharisäer noch Raum gegeben werde. Aber der Inhalt zeigt doch, daß Jesus vielmehr als Grundbedingung des Eintritts einen Satz aufstellt, welcher gegen einen Hauptfehler des jüdischen Volkes gerichtet ist. V. 11 und 18, 14 wird die Selbsterniedrigung zur Bedingung für die Erhöhung gemacht und es ist daraus abzunehmen, daß Lucas in dieser Anordnung die Berufung der ihres Elendes bewußten Heiden und Sünder darstellen wollte. Wie beim Apostel Paulus erkennt man überall das Mitleiden mit der in die Irre gegangenen Menschheit, die Barmherzigkeit mit dem reumüthigen Sünder. Wie Jesus es nicht verschmäht, beim Mahle mit seinen Gegnern zusammenzusitzen, um sie über die wahre Gastfreundschaft und Bruderliebe zu lehren, so wurde der Apostel allen alles um alle für Christus zu gewinnen. Eine Liebe umfaßte die vorher getrennten und feindseligen Nationen und Stände. Das Gastmahl bei dem Pharisäer (14, 1—14) gibt Gelegenheit zu einer Ermahnung zur Demuth und uneigennützigen Nächstenliebe. Die bei demselben vorgetragene Parabel aber zeigt deutlich, daß die nichtgeladenen Heiden am Mahle im Gottesreiche theilnehmen werden (15—24). Die beiden Gleichnisse vom Thurmbau und Kriegszug aber enthalten die Mahnung, den Weg des Heils

---

1) Jans. erklärt sich entschieden gegen die Deutung vom Einzug in Jerusalem und pflichtet den Vätern bei, welche das gezwungene Bekenntniß der Juden bei der Parusie annehmen. Sollte aber diese Erklärung jemanden zu hart vorkommen, so könne er das Bened. etc. vom freudigen Aufnehmen erklären. Dazu verweist er auf den Römerbrief. Zu den Mt. S. 475 A. 2 genannten Vätern Hier. und Chrys. ist noch Orig. nachzutragen (in Mt. ad l. Comm. 12 p. 58). Sobald sie Buße thun und sagen Ben. etc. werden sie den Sohn Gottes kommen sehen.

mit Ueberlegung und Rücksicht auf die geeigneten Mittel einzuschlagen (25—35) und stets des Zieles eingedenk zu sein, welches den Gläubigen gesetzt ist.

§ 55.
Das Gastmahl im Hause eines Pharisäers.
14, 1—14.

Die dem Lucas eigenthümliche Erzählung von der Heilung des Wassersüchtigen (V. 2—6) hat mit der Erzählung von der Heilung des Mannes mit einer vertrockneten Hand (Mt. 12, 9—14) nur das Beispiel von dem Schafe gemein, welches Mc. 3, 1—6 und Lc. 6, 6—11 ausgelassen haben. Dasselbe ist aber auch hier von Lucas anders geformt, so daß sich nicht auf die gemeinsame Quelle schließen läßt, welche Mt. mit Mc. combinirt habe (Weiß, Simons). Lc. 13, 15 zeigt, daß Jesus derartige Beweise ad hominem liebte. Lucas kommt hier zum dritten Male auf die Sabbatheilungen zurück. Dies ist vor Allem ein Beweis für seine verschiedenen Quellen und die weniger systematische Verarbeitung, aber auch ein Zeichen dafür, daß in seinem Leserkreise derartige Bedenken noch nicht ganz verschwunden waren. Die schwächeren Brüder mußten durch das Beispiel des Herrn von ihrer Aengstlichkeit geheilt werden. Eine bessere Vertheidigung des viel angegriffenen paulinischen Evangeliums hätte er nicht geben können. Indem aber Jesus diese Heilung im Hause eines Pharisäers vornahm, zeigte er, daß er ebenso von äußeren Rücksichten als kleinlicher Furcht entfernt war, wenn es galt die Freiheit des christlichen Gesetzes und das mit den Anschauungen der Juden im Widerspruch stehende Grundgesetz der Demuth zu proclamiren. Die Absicht, die Pharisäer zu gewinnen (Cyr., Euth., Theophyl., Mald., Jans., Hofm.), steht jedenfalls erst in zweiter Linie. Die Rücksicht auf das häusliche Leben und die familiären Unterhaltungen Jesu (Jans., God.) gilt für die Erklärung, aber nicht für den Zusammenhang. Die Berufung der Heiden und Juden (J. Grimm S. 440) oder gar der Freunde des Petrus und Paulus (Anon. S. 132) ist aber durch die Parabel nicht symbolisirt, weil für die Berufung selbst kein zeitlicher Unterschied gemacht ist.

V. 1. Ἐν τῷ ἐλθεῖν εἰς οἶκον = als er in das Haus kam lautet so allgemein, daß man daraus über Ort und Zeit nichts ableiten kann. Denn es ist schwerlich von der Weiterreise (Mey.), sondern nur vom Einkehren beim Verweilen in einer Stadt (13, 22 Weiß) zu erklären. Die Verlegung nach Jerusalem beruht auf der falschen Interpretation der ἄρχοντες vom Synedrium (Grot.). ἄρχων τῶν Φαρισαίων kann nicht Amtsbezeichnung sein, da es wohl Archonten der Juden (Joh. 3, 1) im Synedrium, aber keine der Pharisäer gab. Unter den „Vorstehern der Pharisäer" sind also wohl vornehme Pharisäer, Parteihäupter zu verstehen, worauf auch der Streit um die ersten Plätze hinweist. φαγεῖν ἄρτον = אֲכֹל לֶחֶם = Mahlzeit halten (Mt. 15, 2. Gen. 31, 54. 43, 25). Am Sabbat wurden gern Mahlzeiten gehalten [1]). Die Speisen wurden Tags zuvor gekocht und kalt genossen (Ex. 35, 3). καί gehört zu ἐγένετο (2, 15. 5, 1 u. A.). αὐτοί = sie ihrerseits, im Unterschiede von αὐτόν. παρατηρέω = beobachten, auflauern, ob er etwas rede oder thue, das Anlaß zur Klage geben

---

1) Lightf. 834: lautiores erant isto die illis mensae, quam diebus aliis, idque ipsis iudicantibus, ex pietate et religione. Wetst. Vgl. Nehem. 8, 10. Tob. 2, 1. Das Fasten war am Sabbat verboten (Jud. 8, 6).

könnte (6, 7). Die Umschreibung mit ἦσαν weist auf das lang Andauernde hin. — V. 2. καὶ ἰδού deutet das Auffallende der Anwesenheit des Kranken beim Mahle an. Denn derselbe war sicherlich nicht als Gast geladen, aber wohl auch nicht von den Pharisäern zum Zweck der παρατήρησις vorgeschoben (Jans., Wetst., Lange, God., Hofm.), weil sonst die Verbindung mit γάρ oder statt ἦν ein φέρουσιν oder etwas Aehnliches zu erwarten wäre. Erwähnen hätte es übrigens der Evangelist nicht müssen (Mald., Fill.) und ebenso wenig hätte die Pharisäer die Erfahrung, daß Wunderwirkungen das Ansehen Jesu beim Volke nicht verdächtigen konnten (Schegg), davon abgehalten, denn das punctum saliens liegt im Sabbat. Wahrscheinlich kam der Wassersüchtige, welcher von der Anwesenheit Jesu im Hause des Pharisäers gehört hatte, durch die wie gewöhnlich offen stehende Thüre des Saales herein und stellte sich vor Jesus — ἔμπροσθεν αὐτοῦ —, um ihn mit stummen Worten zum Mitleiden zu bewegen, weil er es laut wegen des Sabbats nicht wagen durfte (Euth.). Vgl. 8, 37. ὑδρωπικός, nur hier in der h. Schrift (Hipp. Pol. 13, 2, 6), = Wassersüchtiger (aqua intercute laborans) [1]). Weil der Charakter der Krankheit sichtbar war, so muß es die Haut- oder Bauchwassersucht gewesen sein (Win. 1, 675). Die plötzliche Heilung V. 4 läßt sich schon deßhalb nicht natürlich (psychisch) erklären, weil wenn überhaupt eine solche durch einen plötzlichen, auf psychischem Wege hervorgebrachten Körperreiz möglich sein sollte jedenfalls die äußeren Merkmale der Krankheit nicht sogleich verschwinden würden. — V. 3 *). Καὶ ἀπ. s. 13, 14. Die νομικοί waren regelmäßig in der Gesellschaft der Pharisäer (11, 45 ff.). Die Frage Jesu beweist, daß er sich von den Pharisäern beobachtet wußte (Bed., Jans.). — V. 4. ἐπιλαμβάνομαι = anfassen, bei den Griechen c. Gen. Lc. 23, 26 steht der Accusativ, scheinbar auch hier und Apg. 9, 27. 16, 19. 18, 17. Doch regiert das folgende Hauptverbum je den Accusativ, so daß derselbe nach dem σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ von jenem abhängen kann (Buttm. 140. Win. 30, 8, 190). Sonst steht für die Berührung bei Heilungen ἅπτεσθαι. Daß Jesus etwas dabei sprach ist nach ἰάσατο nicht wahrscheinlich. — V. 5 **). Jesus antwortet auf ihre Gedanken, welche sie nicht auszusprechen gewagt haben. Aus τίνος ὑμῶν ist für ἀνασπάσει das Subject zu ergänzen (11, 11) [2]). Ohne Fragepronomen heißt es 13, 15: ἕκαστος ὑμῶν. υἱός Sohn ist trotz 13, 15 weniger auffallend [3]), weil auch im Gesetz über die Sabbatsruhe Mensch und Thiere nebeneinander gestellt sind (Ex. 20, 10. Deut. 5, 14). Jesus geht hier nicht wie 13, 15 a minori ad maius, sondern von der Verpflichtung zum Sabbatgesetze aus. Entbindet bei diesem der Nothfall (Lightf. 345. 835. Schöttg. 123),

---

1) Siphr. f. 156, 2: si in homine aquae plures sunt quam sanguis fit hydropicus: si vero sanguis copiosior est quam aqua fit leprosus. Beda: est autem humor subcutaneus de vitio vesicae natus, cum inflatione turgente et anhelitu fetido.

*) Εἰ vor ἔξεστιν (AΔ It. Vulg. Syr.) ist mit ℵBDL zu streichen und statt θεραπεύειν mit denselben Zeugen θεραπεῦσαι zu lesen und ἢ οὔ zu ergänzen. οἱ δὲ ἡσύχασαν gehört noch zu V. 3.

**) Ἀποκριθείς fehlt ℵ^caBDL It. Tg., H., vielleicht nach Mt. ausgefallen. Statt ὄνος (ℵL Codd. It. Vulg. Cop. Syr^hr Arm. Aeth.) lies υἱός (ABΔ Sah. Syr.). Vgl. 13, 15. ὅϊς (Mill., Born., Lachm., Bisp.) ist eine unberechtigte Conjectur ohne handschriftlichen Halt. Für ἐμπεσεῖται lies πεσεῖται (ℵABL It. Vulg.). ἐν vor ἡμέρᾳ ist mit ℵBΔ T., H. beizubehalten, der Artikel fehlt ℵ*B T., H.

2) Buttm. 116. Win. 67, 1, 586. Kühn. 352, 52.

3) Vgl. Bava Kama 5, 6: Man ist frei (vom Ersatz), wenn Sohn oder Tochter, Knecht oder Magd in eine Grube fallen.

so ist die Ausübung der Barmherzigkeit am Sabbat überhaupt erlaubt. Der Gegensatz zwischen Eigenem und Fremdem (Mey., Weiß) und der Grundsatz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst ist aber nicht vorhanden, da nicht ὑμῶν, sondern die Hilfeleistung am Sabbat den Nachdruck hat (Schegg). Die avaritia (Bed., Jans.) [1]) wäre nur bei der Lesart ὄνος möglich, ist aber an sich unwahrscheinlich, denn es wäre unbarmherzig, das Thier umkommen zu lassen. Ob der Brunnen wegen der Wassersucht gewählt worden ist (Aug. [2]), Bed., Jans., Grot., God.), bleibt doch fraglich (Mald.) und daher ist es auch unentschieden, ob hier oder Mt. 12, 11 das Beispiel besser am Platz ist. — V. 6 *). ἀνταποκρίνομαι = entgegnend antworten (Richt. 5, 29. Job 16, 8). Im N. T. noch Röm. 9, 20 = streiten, rechten.

V. 7. Wie Jesus 11, 38 ff. beim Gastmahle zu einer scharfen Rede Veranlassung nahm, so benützt er hier die Gelegenheit, um in der Form einer Unterweisung [3]) die Ehrsucht zu rügen. Denn daß bloß der Kastengeist der Pharisäer, welche beim Mahle nicht hinter Nichtpharisäern sitzen wollten, getadelt werde (Schegg), ist aus der Parabel nicht ersichtlich. Mt. 23, 6 hat hierüber nur eine Drohung. Die meisten Exegeten nehmen Gleichniß = Belehrung (Theophyl., Jans., Fr. Luc., a Lap., Oost. u. A.) oder glauben Lucas habe hier eine ursprüngliche Parabel verändert wegen der Anwendung (Mald., Weiß). Der Parabelcharakter (Schegg) kann jedenfalls nicht streng festgehalten werden. ἐπέχω sc. τὸν νοῦν = beobachten, die Gedanken auf etwas richten (Euth.: ἀντὶ τοῦ μεμφόμενος). πρωτοκλισία = erster Platz, erste Stelle (Mt. 23, 6 S. 465). Der Indicativ ἐξελέγοντο steht, weil etwas Thatsächliches bezeichnet wird (Win. 41, 4, 280), und das Imperfectum, weil das Aussuchen mit ἐπέχων gleichzeitig ist: wie sie (damals) aussuchten (Win. 40, 3, 252). Daher die Vulg. eligerent, nicht elegissent. — V. 8. Zu γάμος und καλεῖσθαι s. Mt. 22, 2 S. 448. γάμοι ist nie = Gastmahl (Euth.: πᾶν ἄριστον). In der gleichnißartigen Rede kann Jesus ganz wohl das Hochzeitsmahl als das besuchteste und ehrenvollste anführen (Jans.). Die messianische Hochzeit (Bed., Mey., Reischl, Schegg, Ew., J. Grimm) und ihre Theilnehmer, welche sich nicht ihrer Verdienste rühmen sollen, sind moralische Folgerungen der mystischen Exegese. Zur Sache vgl. Spr. 25, 7 und rabbinische Sprüche bei Lightf. 836. Schöttg. 288. μήποτε = damit nicht, wofür gewöhnlich ἵνα μή, nach dem Präsens und den historischen Tempora c. Conj., steht. ἐρεῖ könnte davon abhängen, aber man kann auch mit καὶ ἐλθών einen neuen Satz beginnen (Mt. 5, 25. Mc. 4, 12). μήποτε ist also nicht von einem ausgelassenen Verbum des Befürchtens abhängig

---

1) Als Bild des Geizes haben die Alten die Wassersucht gern betrachtet und darin die Moral der Heilung für die geizigen Pharisäer erkannt. Je mehr der Wassersüchtige trinke, desto mehr bekomme er Durst. Hor. carm. 2, 2:

Crescit indulgens sibi dirus hydrops,
Nec sitim pellit, nisi causa morbi
Fugerit venis et aquosus albo
    Corpore languor.

2) Quaest. evv. 2, 29: congruenterque hydropicum animali quod cecidit in puteum comparavit; humore enim laborabat. Sicut illam mulierem, quam decem et octo annis alligatam dixerat, et ab eadem alligatione solvebat, comparavit iumento quod solvitur, ut ad aquam ducatur.

*) Αὐτῷ nach ἀνταπ. ist zu streichen (ℵBDL).

3) Bed., Euth.: διὰ παραβολῆς δὲ τὴν παραίνεσιν ἐξυφαίνων, ἀνεπαχθέστερον αὐτῶν καθάπτεται. Jans.

zu machen (Reithmayr, Schegg u. A.). — V. 9. ὁ σὲ καὶ αὐτὸν κ. = der dich und ihn geladen hat, ist der Hausvater, welcher allen Geladenen gegenüber die Pflichten des Hauses wahren muß. διδόναι τόπον τινί = jemanden Platz machen [1]). καὶ τότε ἄρξῃ = und dann wirst du anfangen markirt den Beginn der Beschämung im Gegensatz zur Ehrsucht der Gäste. Die anschauliche Schilderung entspricht ganz dem Charakter einer Parabel, weßhalb auch μετὰ αἰσχύνης nicht so zu premiren ist, daß in der Anwendung gar kein Platz mehr übrig bleibt. Denn heißt μετὰ . . κατέχειν „vom Himmelreiche ganz ausgeschlossen sein", da eine mit Schande verbundene Theilnahme an der himmlischen Seligkeit undenkbar ist (Schegg), so ist der Wortlaut ganz geopfert und das Bild zerrissen. Daraus folgt, daß die vollständige Uebertragung auf die Hochzeit im Himmelreich unmöglich ist. Diese ist ja auch im Folgenden schwer durchführbar (V. 10), wenn man auch die Erwartung des besten Platzes vom Streben nach der Vollkommenheit erklärt. — V. 10 *). ἵνα ist wie μήποτε nicht consecutiv = so daß (Jans., Grot.), sondern final = damit zu nehmen. An der Absicht braucht man sich nicht zu stoßen, denn die Rede ist ja parabolisch und die Finalconstruction in der h. Schrift gewöhnlich. Das Futurum kommt bei ἵνα auch sonst vor [2]). προσαναβαίνω = noch dazu hinaufsteigen, mit πρός c. Acc. (Pass. 2, 1165). Daher kann man πρὸς τὰ τρικλίνια = an den Tischen ergänzen (Schegg), wenn man nicht lieber πρός με hinzudenkt (Spr. 25, 7) und den Hausvater am obersten Platze stehend voraussetzt (Mey., Weiß). ἀνώτερον = weiter hinauf, von ἄνω [3]). Die Adverbialform ον statt ω für den Comparativ der Ortsadverbien gehört der späteren Gräcität an. — V. 11. Vgl. Mt. 23, 12 S. 466. Dieser Grundsatz ist aus der Erfahrung genommen [4]), aber als Fundamentalsatz für die Stellung der Christen im messianischen Reiche hingestellt. Im gewöhnlichen Leben führt die Bescheidenheit nicht immer zu diesem Ziel (Beda), aber Gott verfährt mit den Seinigen nach dieser Regel. Die Demuth ist die Basis alles sittlichen Lebens und die nothwendige Bedingung der Belohnung durch Gott, denn Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demüthigen gibt er seine Gnade (Jac. 4, 6. Vgl. Mt. 18, 3). Der tiefere Grund liegt in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott als des Geschöpfes zum Schöpfer, des Sünders zum Erlöser und Heiliger.

V. 12 **). Von den Geladenen wendet sich Jesus zu den Einladenden, um gleichfalls in parabolischer Rede den schon in der Bergpredigt (6, 32 f. Mt. 6, 16. 32—35) ausgesprochenen Grundsatz zu wiederholen, daß nur die Werke, welche aus Liebe zu Gott ohne Rücksicht auf zeitlichen Gewinn vollbracht werden, bei Gott einen Lohn begründen. Daß diese Worte erst gesprochen wurden, nachdem die Gesellschaft Platz genommen hatte (God.), ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, aber daß dieselbe durchgehends den besseren Ständen angehörte (Reischl,

---

1) Plut., Arr. Bei den Juden gewöhnlich: נָתַן עָשָׂה מָקוֹם. Schöttg. 288 f.

) Statt ἀνάπεσον (Min.) lies ἀνάπεσε (ℵAB), $B^3L\Delta$ ἀνάπεσαι. Weil der Aor. med. ἀνεπεσάμην nicht vorkommt, so ist Letzteres wohl Schreibfehler, denn ε und αι wurden häufig verwechselt (Win. 13, 1 A. 3, 71. Buttm. 34 A. 2). Für εἴπῃ (ADΔ) lies ἐρεῖ (ℵBL), jenes ist nach ἵνα corrigirt. Vor συναναχ. ist πάντων zu ergänzen (ℵABL).

2) Buttm. 202. Win. 41, 271. Kühn. 553, 898.

3) Solche Comparative kommen auch bei den Griechen vor (Buttm. 24. Win. 11, 2, 68. Kühn. 1, 157, 441).

4) Erubin f. 13, 2: qui semetipsum deprimit, eum S. B. exaltat, et qui se ipsum exaltat, eum S. B. deprimit. Vgl. Schöttg. 198.

**) Σέ ist hinter ἀντικαλ. und σοί hniter ἀνταπ. zu setzen (ℵBDL).

God.) ist wegen der Anwesenheit Jesu und seiner armen Jünger nicht wahrscheinlich (Schegg). ἄριστον = Frühmal (11, 38). φωνεῖν τινα = einen zu sich rufen (Mt. 20, 32. 27, 47. Mc. 9, 35 u. A.) erhält hier durch den Zusammenhang die Bedeutung einladen. Der Wechsel mit καλεῖν scheint dafür zu sprechen, daß φωνεῖν die feierliche, prunkhafte Einladung andeuten soll (Wetst., Mey., Weiß). μή = nicht, nicht = non tam, denn daß Jesus solche Einladungen nicht verbieten, sondern nur vom Standpunkte der ewigen Vergeltung aus andere als bessere bezeichnen will (Euth., Jans. u. A., God.), zeigt der Satz mit μήποτε. Die Absicht der irdischen Vergeltung raubt den himmlischen Lohn. Die Eingeladenen sind in absteigender Reihenfolge aufgezählt. Die Freunde sind nach dem arabischen Sprichwort die Brüder, welche man sich selbst ausgewählt hat. πλουσίους gehört nicht zu allen Objecten (Grot., Beng.), sondern zu γείτονας, bei welchem σου fehlt, weil nicht jeder reiche Nachbarn hat. Hier ist μήποτε durch ein zu ergänzendes Verbum timendi zu erklären (Buttm. 303. Win. 469). Eine solche Furcht ist den Weltleuten unbekannt [1]). ἀντικαλέω = widerladen, seinerseits auch laden, nur hier im N. T. [2]). — V. 13 *). δοχή s. 5, 29. ἀνάπηρος von ἀνά und πηρός. Suid.: καθ' ὑπερβολὴν πεπηρωμένος = ganz verstümmelt, gebrechlich, Krüppel [3]). — V. 14 **). ἀνταποδίδωμι = vergelten im guten Sinn (Röm. 11, 35. 1 Thess. 3, 9). Die ἀνάστασις τῶν δικαίων ist hier genannt, weil es sich um eine Belohnung handelt (1 Kor. 15, 22. 23), nicht im Sinne der jüdischen Lehre von einer doppelten Auferstehung (Mey., Weiß, God.) [4]), denn 20, 35 ist nur eine Auferstehung vorausgesetzt und Apg. 24, 15 spricht nicht dagegen, da Paulus doch in einer Vertheidigungsrede nicht bloß δικαίων sagen konnte, sondern zugleich auf die Strafe der Ungerechten hinweisen mußte.

§ 56.

Das Gleichniß vom großen Gastmahl.

14, 15—24 (Mt. 22, 1—14).

Das folgende Gleichniß ist durch die Rede eines Tischgenossen veranlaßt und von Lucas eng mit der vorausgehenden Ermahnung verknüpft. Die Rede von der Vergeltung im messianischen Reiche im Anschlusse an die Einladung zu einem Gastmahle erweckte leicht die den Juden geläufige Vorstellung von dem

---

1) Bengel: hic metus mundo ignotus est, uti metus divitiarum. Cfr. Cic. de off. 1, 15. Plin. IX ep. 30.

2) Xen. Symp. 1, 15: οὔτε μὴν .. ὡς ἀντικληθησόμενος καλεῖ μέ τις, ἐπεὶ πάντες ἴσασιν, ὅτι ἀρχὴν οὐδὲ νομίζεται εἰς τὴν ἐμὴν οἰκίαν δεῖπνον εἰσφέρεσθαι.

*) Statt ἀναπήρους lesen Tg., H. mit ℵABDL ἀναπείρους, wozu T. Phryn. Bekk. 9, 22 citirt: ἀναπηρία διὰ τοῦ η τὴν πρώτην, οὐ διὰ τῆς ει διφθόγγου, ὡς οἱ ἀμαθεῖς, worüber er zwischen Lucas und den Abschreibern nicht entscheiden will. Jedenfalls ist ει durch Itacismus eingekommen.

3) Plat. Crit. 53 A: οἱ χωλοί τε καὶ τυφλοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ἀνάπηροι. 2 Macc. 8, 24: ἐν τοῖς μέλεσι ἀνάπηροι. Diog. Laert. 7, 33 von Diogenes: ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν.

**) Γάρ ist durch ℵ^c ABDL Verss. Tg., H. doch zu gut bezeugt, wenn es auch besser paßt als δέ (ℵ* Italcodd. Arm. Aeth. T.).

4) Vgl. aber Dan. 12, 1 f. Jes. 26, 18 f. 44, 14. Ez. 37, 1 ff. Langen, Judenthum S. 500 ff. 509 f. Wie sich Godet (2, 164) auf Lc. 20, 35 berufen mag, ist mir unbegreiflich.

Gastmahl in jenem Reiche, wo die Juden mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen werden. Das Bewußtsein dieses Privilegiums der jüdischen Nation hatte dem Tischgenossen die Seligpreisung eingegeben. Hat aber Jesus vorher gelehrt, daß im künftigen Reiche andere Grundsätze gelten werden, insofern die Demuth und Uneigennützigkeit den Anspruch auf Belohnung haben werden, so erklärt er jetzt im Gleichniß von den Geladenen, daß diese Eigenschaften sich bei den Armen, Sündern und Heiden vorzüglich finden werden, so daß sie mit Ausschluß der reichen Juden, ja der Juden in ihrer Gesammtheit zu Tische sitzen werden (vgl. Jes. 25, 6). Da die Entschuldigungsgründe der Geladenen eine große Anhänglichkeit an das Irdische, Weltliche, Sinnliche verrathen, so konnte Lucas die Parabel auch zu seiner Lehre von der Entsagung auf das Irdische um des Himmels willen verwenden. Die Juden streben nach sinnlichem Genuß und irdischem Besitz und werden deßhalb vom Besitze des himmlischen Reiches ausgeschlossen. Der Gläubige muß die Güter dieser Welt benützen, um geistige, unvergängliche Schätze zu erwerben. Darin geht Lucas über Matthäus hinaus, während er die Strafe des Königs wesentlich mildert. Beide Eigenthümlichkeiten passen zu dem Charakter unsers Evangeliums. Matthäus betont mehr das Nichtwollen der Juden und das Mißhandeln der Knechte und droht mit der Vernichtung der Stadt. Er ist weit mehr antijüdisch als Lucas. Die Erzählung von dem Gaste ohne hochzeitliches Gewand gibt aber den weiteren Gesichtspunkt, der oft im Matthäusevangelium wiederkehrt, daß auch in der Kirche Gute und Böse nebeneinander leben, die Bösen aber der Strafe nicht entgehen werden. Dies bleibt bestehen, ob man beide Parabeln für identisch (Mald. nach Iren. 4, 70. 76, Theophyl., Weizs., Weiß u. A.) oder verschieden halte (Aug., Greg. [1]), Strabo, Thom. . . Bisp., Reischl, Fillion u. A.). Ich komme mehr und mehr zur Ansicht, daß derartige Differenzen neben der Identität bestehen können, zumal da die Hauptpunkte Lc. 18—21 aus Mt. 6 abgeleitet werden können. Die Einleitung ist aber eher von Matthäus weggelassen als von Lucas hinzugefügt. Matthäus konnte sie seiner Stellung zu den Pharisäern und Anordnung der Erzählung gemäß nicht brauchen, Lucas aber bekundet auch hiemit die Schonung, welche er den Pharisäern angedeihen läßt. Der Ausspruch des Tischgenossen ist deßhalb nicht ironisch oder als ein echter pharisäischer „Stoßseufzer" (Schegg) oder polemisch (God.), sondern ernst (Jans., J. Grimm) und wohlmeinend zu deuten. Daß Lucas nicht ἄνθρωπος βασιλεύς, sondern ἄνθρωπός τις sagt, hängt mit seiner Vorstellung vom Menschensohn und Erlöser zusammen. Er gebraucht höchstens ἄνθρωπος εὐγενής (19, 12). Dagegen geht Matthäus vom Judenkönig aus (2, 2. 18, 23. 22, 2).

V. 15 *). Der Tischgenosse schließt seine Rede gut an die letzten Worte Jesu an, da das messianische Mahl nach der Auferstehung der Gerechten beginnen muß. Das alexandrinische Futurum φάγομαι wird im A. und N. T. für ἔδομαι gebraucht [2]). — V. 16 **). Die Einladung ergieng an das ganze jüdische Volk

---

1) Hom. II, 38, 1. Bei Matthäus die gegenwärtige Kirche, bei Lucas das jenseitige Reich. At si quis forte contendat, hanc eandem esse lectionem, ego melius puto, salva fide, alieno intellectui cedere, quam contentionibus deservire. Aehnlich concedirt Aug. de cons. evv. 2, 71, 139.

*) Für ὃς lies ὅστις (ℵᵃBL Syr. Cop).

2) Win. 15, 85. Kühn. 1, 824.

**) Ἐποίησε ist Correctur, lies ἐποίει (ℵB). Die Lesart μέγαν (D) haben L. und früher T. aufgenommen.

(Euth., Mald., J. Grimm, Schegg, God., Hofm.), nicht bloß an die gesetzestreuen Israeliten, deren Vertreter jetzt die Pharisäer sind (Mey., Weiß, Fill.) [1]). Denn wenn hiefür auch der Zusammenhang zu sprechen scheint, so verlangt doch der Inhalt der Parabel die Einladung aller Juden zum Gastmahl. δεῖπνον μέγα = ein großes Gastmahl, während Matthäus γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ schreibt. Dieser geht vom Messias-König aus. δεῖπνον paßt bei Lucas auch wegen V. 12—14 besser, da die Einladungen zu einer Hochzeit auf bestimmte Personen (Verwandte u. A.) beschränkt sind (Euth.). Die Festmahle wurden in der Regel Abends gehalten. πολλούς entspricht dem μέγα. — V. 17 *). Der Singular τὸν δοῦλον αὐτοῦ ist schon durch ἄνθρωπός τις motivirt, während zu ἄνθρ. βασιλεύς der Plural δούλους (Mt. 22, 3) besser paßt. Paulus und die Urapostel (Anon.) sind einander nicht gegenübergestellt, sondern Lucas, der auch die Wiederholung der Einladung übergeht, will denjenigen bezeichnen, von welchem die entscheidende Einladung ausgegangen ist, den Messias und Erlöser (Euth., Theophyl., Mey., Schegg, Weiß), der Knechtsgestalt angenommen hat und sich selbst Knecht nennt. Die Beziehung auf den Stand der Prediger (Bed., Jans.) gehört zur Anwendung, kann aber aus ὁ δοῦλος, dem Knecht, welcher gewöhnlich die Einladungen besorgt (Grot.: vocator), abgeleitet werden. Weil Lucas hinzufügt τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου = zur Stunde der Mahlzeit, so scheint der Knecht erst abgesandt worden zu sein, als die Mahlzeit bereitet war, was bei Matthäus der zweiten Einladung entspricht. Es ist aber weder gesagt, daß die Absendung des Knechtes erst erfolgte, als die Gäste hätten anwesend sein sollen (God., Nebe), noch, daß die Geladenen das Fertigsein des Mahles gerade jetzt nicht werden erwartet haben (Göbel), denn ἤδη hat keinen Nachdruck. Es deutet nur die Freude an, welche das Mahl den Gästen bereiten sollte. Die Einladung begann mit dem öffentlichen Auftreten Jesu. Er ruft den Juden zu: Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken (Mt. 11, 28). Er hat ein Mahl zubereitet vor den Augen aller, bei welchem sich alle sättigen können, und einen Kelch gemischt, der lebendiges Wasser enthält, auf daß wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt in Ewigkeit nicht sterbe. — V. 18 **). ἤρξαντο betont den Gegensatz zu der freundlichen Einladung. ἀπὸ μιᾶς ist ein durch Auslassung eines leicht zu ergänzenden Substantivs entstandenes Adverbium, das sich in der klassischen Gräcität nicht mehr findet, aber Analoga hat [2]). Am besten ergänzt man γνώμη, φωνή oder ψυχή [3]) = einmüthig, einstimmig, wenn man nicht lieber annehmen will, daß sich die Griechen in solchen Fällen gar kein Substantiv dachten, sondern nur den Begriff der Richtung, Strecke, Lage, Art und Weise im Auge hatten (Krüg. 43, 3, 8. Mey., Weiß). παραιτέομαι = etwas durch Bitten abwenden, verweigern, hier = sich entschuldigen, nicht = depreciren, bittend ablehnen (Mey., Schegg,

---

1) Bei Matthäus nehmen die Väter die Juden in ihrer Gesammtheit, Hilar. und Jansen die Juden zur Zeit Christi an.

*) Πάντα ist mit ℵBL T., H. zu streichen, Tg. [].

**) Die Rec. hat das Partic. ἐξελθών (ℵBDL) in ἐξελθεῖν καί aufgelöst.

2) Ἀπὸ τῆς ἴσης (s. τοῦ ἴσου), ἀπ' εὐθείας, ἐξ ὀρθῆς κτλ., wozu man gewöhnlich μερίς, ὁδός, δίκη, γνώμη u. a. ergänzt (Kühn. 403. 228. Krüg. 43, 3, 3).

3) De Wette, Bl., God., Schegg, W. Grimm. Win. 64, 5, 549 Anm. 3. Vgl. Dion. Hal. II, 1058: ἐκ μιᾶς ψυχῆς und Herod. 1, 4, 21: ἐκ μιᾶς φωνῆς. Euth.: ἀπὸ μιᾶς συνθήκης, τουτέστιν, ἅμα, κοινῶς. Vulg.: simul. Lightf. 836: ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, ex una causa, i. e. ex una eademque aversatione. Auch Jl. 2, 379: εἰς μίαν βουλεύειν und Thuk. 5, 111: εἰς μίαν βουλὴν kann man vergleichen.

Weiß, Göb. nach Wetst.), denn bei Josephus (Antt. 7, 8, 2) ist damit die Ablehnung, welche David einer Einladung Absalons zu theil werden ließ, bezeichnet. Die Aoriste ἠγόρασα und ἔγημα stehen nicht für das Perfect, sondern drücken die einmalige, einfache Handlung aus (Win. 40, 5, 259). ἀγρός heißt bei den Griechen Acker und Landgut, doch letzteres hauptsächlich im Plural. Im N. T. hat es im Singular nur erstere Bedeutung (Mt. 6, 28. 13, 24. 24, 18). Daher ist es nicht = villa (Vulg.). ἀνάγκην ἔχω = nothwendig haben (1 Kor. 7, 37. Hebr. 7, 27) kennen auch die Griechen. Daß er den Acker ungesehen gekauft (Wetst., de W. u. A.), folgt daraus nicht, falls man das ἰδεῖν nicht auf das bloße Anschauen beschränkt, sondern von einem gründlichen Augenschein zum Zweck der Maßnahmen für die Verwendung erklärt (Mey., Weiß u. A.). Das Beschauen aus Freude an dem Besitz (Göb.) harmonirt mit ἀνάγκην ἔχω nicht. ἔχε με παρ. = halte mich für entschuldigt, ist Latinismus [1]). Denn das Besitzverhältniß nach einer besonderen Qualität (Mey.) könnte mit ἔχειν τινά c. Part. nur ausgedrückt sein, wenn das Part. Praes. stände [2]). Ein solches ist aber hier überhaupt nicht vorhanden denn: stelle dich so zu mir, daß ich ein Losgebetener bin, laß mich ein Losgebetener sein drückt kein Besitzverhältniß aus. Es müßte heißen: habe mich als Losbittenden. — V. 19. Weil der Geladene seine 5 Gespanne (Joche) [3]) Ochsen prüfen wollte, so scheint er sie, wie es oft vorkam (Wetst. z. St.), auf Probe gekauft zu haben. ζεῦγος ist hier nicht allgemein = ein Paar, sondern ein Paar, welches zusammen an ein Joch gespannt werden kann (צֶמֶד 1 Kön. 19, 19). Zu πέντε vgl. 16, 28. πορεύομαι = ich gehe (eben), bin im Begriffe zu gehen. — V. 20. Den 2 durch die Sorge um den irdischen Besitz veranlaßten Entschuldigungen reiht Jesus beispielsweise eine dritte, durch die Sinnlichkeit hervorgerufene an. Denn die Ehelichung ist trotz des Zusammenhanges schwerlich als Erwerb eines Besitzthums (Ex. 20, 17) zu deuten (Göb.). Wenn man ἰδεῖν V. 18 premirt, so findet man die 3 Hauptleidenschaften: Augenlust, Hoffart und Fleischeslust [4]). Doch muß bei der zweiten das großsprecherische Reden (Schegg) zu Hilfe gezogen werden. Dies liegt nicht im Texte, denn πέντε soll vielmehr den größeren Besitz, der mehr Sorge erheischt, andeuten. διὰ τοῦτο = deßhalb, weil ein Neuvermählter bei seiner Frau bleiben will und soll [5]). Für die Sache selbst aber will damit die durch die Ehe und Familie verursachte Sorge um das Weltliche und Sinnliche, welche dem Streben nach dem Höheren im Wege steht, ausgedrückt werden (1 Kor. 7, 33). Es ist damit die Ehe so wenig als das Kaufen eines Ackers oder Ochsen verboten, sondern die Hintansetzung der religiösen, sittlichen Pflichten aus Neigung zum Besitze und zur Sinnlichkeit getadelt (Greg. H. 36, 5. Beda u. A.).

V. 21 *). Ταχέως = schnell, weil er zornig war. Die Rücksicht auf die

---

1) Mart. 2, 79: excusatum me habeas rogo. Vgl. habeo te ereptum ex u. A.

2) Xen. Cyr. 3, 1, 35: οὐ θαρροῦντά με ἕξεις. Ages. 6, 5: τούς γε μὴν πολεμίους εἶχε ψέγειν μὲν οὐ δυναμένους. 2 Macc. 15, 36. 3 Macc. 9, 21. Pass. 1, 1295. 1297.

3) So schon der Codex Teplensis.

4) Aug., Jans.: sunt qui non omnino male in his tribus intellegant significari tria illa, quae Joannes dicit in mundo .. superbiam .. concupiscentiam oculorum .. conc. carnis. Aug., Greg., Beda beziehen πέντε auf die 5 Sinne.

5) Deut. 24, 5. Vgl. Jl. 2, 232 f. Herod. 1, 36. Deßhalb hielt er keine besondere Entschuldigung für nothwendig. Hic excusator, quo speciosiorem et honestiorem videtur habere causam, eo est ceteris importunior (Beng.).

*) Die Rec. fügt mit Δ Syr. zu δοῦλος noch ἐκεῖνος hinzu und liest χωλοὺς καὶ τυφλοὺς statt τ. κ. χ. Vgl. V. 13.

bereit stehenden Speisen wäre zu kleinlich. ῥύμη = (enge) Gasse (Mt. 6, 2 S. 208). πλατεῖαι und ῥῦμαι Jes. 15, 3. Während Matthäus den Befehl allgemein (ὅσους ἂν εὕρητε) geben läßt und als Folge der Ausführung die Anwesenheit von Guten und Bösen berichtet, gibt bei Lucas der Herr den Befehl, Arme und Unglückliche einzuladen. Dabei kann Lucas nicht in erster Linie an Zöllner und Sünder (Mey., God., Weiß, Fill.) denken, weil die äußeren Mängel hervorgehoben sind [1]), die man nicht ohne Weiteres auf das Geistige übertragen darf (Tit., Bed., Jans., Schegg). Die Berufung auf 1 Kor. 1, 26 ff. (Greg., Bed., Jans.) ist ganz am Platze, aber es ist zu beachten, daß auch dort die niedrige, arme Stellung gemeint ist. So entspricht der Befehl mehr der Ermahnung V. 12. 13 und tritt die Sorge Gottes um die Armen und Verachteten wieder stark hervor. Die Praxis der Pharisäer und der Welt ist dieser entgegengesetzt. — V. 22. καὶ εἶπεν ist auf die Zeit nach der als selbstverständlich vorausgesetzten Ausführung des Befehls zu verlegen und γέγονεν nicht von einem vorausgehenden (Mey., Oost.) Geschehen zu erklären. In der Anwendung auf Jesus paßt dies nur scheinbar besser, denn auch Jesus ist gekommen, nicht seinen, sondern des Vaters Willen zu erfüllen. ἔτι τόπος ἐστίν = es ist noch Platz (Raum) ist nicht bloß eine geschäftsmäßige Meldung, sondern ein Ausdruck des Mitleidens mit den Vielen, welche noch außen sind. Der erste Befehl geht auf die Herbeiholung der armen, niedrigen Juden im Gegensatz zu den vornehmen und gelehrten (Mt. 11, 25), der zweite auf die Berufung der Heiden mit Ausschluß der Juden [2]). Dies war der Gang der Geschichte (Apg. c. 1—12; c. 13—28). Die Gnadenzeit der Juden war vorüber, als sie ihren eigenen Messias gekreuzigt hatten, ohne auf die Predigt der Apostel vom Auferstandenen Buße zu thun. Die Strafe trat mit dem Römerkrieg ein. — V. 23. Die Leute in der Stadt sind die Juden, die an Wegen und Zäunen die Heiden, welche in sittliches und sociales Elend versunken, den Wanderern zu vergleichen sind, die arm und verlassen, fern von der Heimat an den Landstraßen und Zäunen niedersinken. ἀναγκάζειν ist nicht von der physischen [3]), sondern von der moralischen Nöthigung durch die Gewalt der Rede und die Macht des Beispiels zu verstehen (Jans., Mald.). Eine höhere Gewalt, die der göttlichen Gnade, zeigte sich allerdings in der Bekehrung der verkommenen Heidenwelt zur Religion des Kreuzes (Theophyl., Jans.). Der Bote wird zur Eile angetrieben, weil die Zeit, bis zu welcher das Haus voll sein soll, drängt. Die Ueberraschung der Heiden durch die Predigt (Schegg) war doch nicht so groß, daß sie einer „Nöthigung", d. h. der wiederholten Ermuthigung und Betheuerung bedurften. Eine solche war bei den Juden mehr vonnöthen. Die Heiden waren wegen ihrer Schlechtigkeit empfänglicher als die Juden in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit. Jesus ist gekommen die Kranken zu heilen, nicht die Gesunden. Zu ἀναγκάζειν in dieser Bedeutung s. Mt. 14, 22. Mc. 6, 45. Das Object ist selbstverständlich: die dort befindlichen Fremden, denen die Einladung des ihnen unbekannten Herrn

---

1) Euth.: ἢ καὶ περὶ τῶν κατεχομένων τοιούτοις πάθεσιν αἰσθητοῖς τοῦτο νόησον. Thomas nach Ambr., Mald.

2) Tit., Greg., Beda, Euth., Theophyl., Jans., Reischl, Schegg, God., Weiß u. A. Anders Aug. Serm. 33: venerunt de plateis et vicis gentes, veniunt de sepibus haeretici.

3) Aug. l. c.: cogi nolunt (haeretici), voluntate inquiunt nostra intremus. Non hoc Dominus imperavit, coge inquit intrare, foris inveniatur necessitas, nascitur intra voluntas. Ep. 185 (50) ad Bon. c. 6 u. 24. Vgl. dazu Jans. c. 92 p. 660. Mt. S. 344. Auch der Zwang durch äußeres Unglück (Greg., Beda) ist Nebensache.

befremdlich vorkam. ἵνα . . οἶκος = daß mein Haus voll werde, d. h. die zur Seligkeit Berufenen alle hereinkommen, ehe der Abschluß der Zeitperiode eintritt. — V. 24. Diese Worte spricht noch der Hausvater, da es μου τοῦ δείπνου heißt, während ὑμῖν, das auf den Knecht allein nicht paßt, schon eine Anwendung verräth, weßhalb andere (Jans., Paul., Stier, Göb. u. A.) Christus als Redenden ansehen. Jesus gebraucht allerdings bei der Anwendung im Lucasevangelium gern λέγω ὑμῖν (11, 9. 15, 7. 10. 16, 9. 18, 14), aber ohne γάρ. Dieses begründet den letzten Befehl. Jene müssen hereingebracht werden, denn von den Geladenen darf jetzt keiner mehr herein und das Haus muß doch voll werden. Die ganze Spitze der Parabel liegt in diesem über das, was die Rede des Tischgenossen bezweckte, hinausliegenden Ausspruche (Euth.) [1]), wenn die Verwerfung der Juden die Hauptsache ist. Doch ist die Berufung der Heiden die Voraussetzung und diese steht dem Lucas näher. Damit ist aber auch die Deutung des Mahles gegeben, denn es ist das Mahl im Reiche Gottes, welches von Christus bereitet worden ist, die Theilnahme am messianischen Reich, an der Süßigkeit der Gnade (Greg., Bed.) und des göttlichen Wortes (Or., Op. imp.). Der volle Genuß tritt aber erst im Jenseits ein (vgl. Mt. S. 451). Die Beziehung auf die h. Eucharistie heben Cyrill und Theophylakt hervor und sie ist in der homiletischen Behandlung unserer Perikope vorherrschend geworden, weil dieselbe zum Evangelium am Sonntag in der Fronleichnamsoctav bestimmt worden ist. Als Lection ist im Brevier dazu der Anfang der Hom. 36 des h. Gregorius genommen, welche vom Unterschied zwischen dem sinnlichen und geistigen Genusse handelt [2]).

§ 57.

Die Nachfolge Christi.

14, 25—35.

Jesus gibt hier den Grund an, aus welchem die Juden sich vom Gastmahle fern hielten und stellt die strenge Bedingung für die Zulassung auf, welche bei Matthäus durch den Gast ohne hochzeitliches Gewand angedeutet ist. Die Juden wollten ins Reich eintreten als Kinder Abrahams, ohne verdient und gedient zu haben, das Gesetz lautet aber: durch Kreuz und Selbstverleugnung zur Auferstehung und Seligkeit. War aber das Kreuz den Juden ein Aergerniß, so war es den Heiden eine Thorheit (1 Kor. 1, 23). Nur die Armen und Unglücklichen konnten sich anfangs mit dem armen gekreuzigten Erlöser befreunden. Das Evangelium der Armen predigt aber gerade Lucas nachdrücklich und so verkündigt er denjenigen das Himmelreich, welche sich von allen irdischen Banden losreißen und das Kreuz Jesu nachtragen. Vgl. Mt. 10, 37. 38. 5, 13. Je wichtiger aber das Unternehmen ist, desto reiflicher sind Mittel und Wege zur Verwirklichung abzuschätzen, wie Jesus im Gleichniß vom Thurmbau (V. 28—32) und dem Kriegszug (V. 31. 32) lehrt.

V. 25. Lucas erinnert mit συνεπορεύοντο wieder an die Reise, auf welcher

1) Διὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἡ ὅλη παραβολὴ συνετέθη. Zu V. 15: ἐξυφαίνει παραβολὴν ἐμφαίνουσαν, ὅτι οὐδεὶς τῶν μὴ πειθομένων αὐτῷ ἀπολαύσει τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

2) Von der coena Domini sagt er: ecce ipsae carnales epulae in spiritale vobis alimentum conversae sunt. Ad abstergendum namque mentis vestrae fastidium in coena Domini ille vobis singularis agnus est occisus.

sich Jesus befand. Der formellen Einkleidung des ganzen Reiseberichts zufolge wäre die Reise nach Jerusalem gemeint (Jans., Mey., Reischl, God., Fill.). Aber jedenfalls könnte man nicht an Festpilger für das nahe Fest (Fill.) denken. Wegen des vorausgehenden Mahles und des Redeinhalts ist hier wahrscheinlich ein Stück aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu eingeschaltet. Da sich aber Jesus jedenfalls auf der Wanderschaft befand und die Zeit seines Todes immer näher rückte, so ist die Ermahnung an die mitziehenden Scharen wohl am Platze. — V. 26 *). ἔρχεσθαι ist das gewöhnliche Kommen zu Jesus im Unterschied von ἀκολουθεῖν (Mt. 4, 20. 10, 38 u. A.). Vgl. 9, 23: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι. μισέω = hassen (16, 13. Mt. 6, 24 S. 225. 10, 37 S. 303). Wenn die Verwandten der Ergreifung des Heils entgegen sind, so sind sie Feinde derer, die in die Nachfolge Jesu eintreten wollen. Daher sind alle Bande zu zerreißen (12, 53). Lucas steigert den Ausdruck des Matthäus (10, 36 f.), indem er den Comparativ (ὑπὲρ ἐμέ) wegläßt, wie er in diesen Stücken überall radicaler zu Werk geht. „Besitzthümer" (Hofm.) könnten höchstens einige der Genannten sein, aber Gegenstände eines „Pflichtverhältnisses" sind alle. ἔτι δὲ καί steigert: aber auch noch. Der höchste Grad der Selbstverleugnung besteht in dem Hasse der eigenen Seele, d. h. des Lebens, sofern dieses auf das Irdische, Sinnliche gerichtet ist und für das Seelenheil ein Hinderniß wird (9, 24. Mt. 10, 39. Mc. 8, 35). μαθητής = Jünger im engeren Sinne. μου steht voran, weil die Bedingungen der Jüngerschaft ganz andere sind als bei andern Lehrern. — V. 27 **) enthält die positive Forderung an die Jünger (9, 23).

V. 28 ***). Begründung der Bedingungen für die Nachfolge. Dies bleibt bestehen, wenn man auch γάρ als confirmatives Adverb nimmt, das in negativen Fragesätzen die Verneinung der Antwort betont (Hofm.), denn die begründende Bedeutung τίς γάρ = quisnam folgt unmittelbar daraus (Kühn. 509, 726). Vulg.: quis enim. Ein wichtiges oder gefährliches Unternehmen verlangt reifliche Ueberlegung, ob die Mittel zur Ausführung reichen, damit man nicht mitten darin stecken bleibe und neben dem Schaden den Spott habe. Das wichtigste Unternehmen ist aber die Nachfolge Jesu. Deßhalb können nur diejenigen angenommen werden, welche gewillt sind, alle Opfer zu bringen. Andernfalls erlahmen sie. Wer aber Hand an den Pflug gelegt hat und zurückschaut ist seiner nicht werth (9, 62). Dies galt für die damaligen Juden, welche in der Leidenswoche weit größeres Aergerniß genommen hätten als die Jünger, gilt aber auch für die Christen überhaupt, wenn sie ihre Aufgabe zu leicht nehmen (2 Petr. 2, 21. Hebr. 6, 6). Die Unterscheidung zwischen gewöhnlichen Christen und solchen, welche nach Vollkommenheit streben, ist nicht angezeigt. θέλων ohne Artikel = wenn er will. πύργος = Thurm, d. h. ein thurmähnliches Gebäude, in welchem man sicher wohnen kann. Eine Anspielung auf den Thurmbau zu Babel paßt nicht in das einfache Gleichniß. πρῶτον καθ. ψηφ. = setzt sich zuvor hin und berechnet, ist anschauliche Beschreibung der umsichtigen Ueberlegung. Er macht einen Ueberschlag (Erasm.). δαπάνη = Kosten, nur hier im N. T. (Esr. 6, 4. 1 Macc. 3, 30). ἀπαρτισμός = Vollendung, nur hier und Dion. Hal. de comp.

---

*) Lies nach πατέρα mit ℵADΔ αὐτοῦ statt ἑαυτοῦ (BL H.). T. behält das bei Lucas gewöhnliche ἔτι δέ (ℵAD Vulg.) bei, dagegen Tg., H. ἔτι τε (BLΔ). Hier und V. 27 ist εἶναί μου μαθητής (ℵBL) statt μου μαθ. εἶναι zu lesen.

**) Καί fehlt ℵL Cop. T., H. ABΔ T., H. lesen ἑαυτοῦ statt αὐτοῦ (ℵDL Tg.), das aus Mt. sein könnte.

***) Statt τὰ πρὸς ἀπαρτισμόν lies εἰς ἀπ. (BDL), ℵAΔ τὰ εἰς ἀπ.

verb. c. 24. — V. 29 f. Der Spott pflegt in solchen Dingen am schwersten zu verwunden und mit Haß gegen jedermann zu erfüllen. Beim Anblick des halbvollendeten Thurmes wird er aber förmlich herausgefordert. Ein Spott liegt auch in οὗτος ὁ ἄνθρωπος.

V. 31 *). Wie das erste Beispiel für den Bau des christlichen Lebens, so empfiehlt das zweite für den Kampf desselben die Ergreifung der geeigneten Mittel. Beim Mißlingen des Baus erntet man Schande, beim Fehlschlagen des Kriegszugs nimmt man schweren Schaden. συμβάλλειν τινι intransitiv = zusammentreffen, zusammenstoßen mit einem im feindlichen Sinne [1]. εἰς πόλεμον gibt den Zweck an. Eine Deutung des Einzelnen ist nicht möglich. Die einen verstehen unter dem zweiten König Christus [2], die andern den Teufel [3]. Beides ist unrichtig, denn Christus kommt nicht als feindlicher König und mit dem Teufel kann kein Frieden geschlossen werden. Ist aber nur die Akoluthie des Beispiels gewahrt (Euth.) und in diesem Sinne die Vermeidung alles dessen gemeint, was uns in eine schwierige, gefahrvolle Lage bringen würde (Schegg), so daß wir den Feind beschwichtigen, ohne mit ihm gemeinsame Sache zu machen, so wird die Rede nicht mehr auf das Volk, sondern auf diejenigen, welche bereits Jünger sind, bezogen und ἀποστείλας πρεσβ. κτλ. negativ gedeutet. Nach V. 26. 27 kann aber Jesus nicht vor dem Teufel in den Pharisäern und dem ganzen ungläubigen Judenthum warnen, sondern er redet zu denen, welche in seine Nachfolge eintreten wollen und damit ihr bisheriges Leben und ihre alten Verbindungen aufgeben müssen. Das Beispiel soll die Schwierigkeit derselben hervorheben und zeigen, daß es besser sei, gar nicht einzutreten, als wieder abzufallen. Wer nicht mit einer wenigstens dem Feinde gleich starken Heeresmacht ausgerüstet ist, der darf es sich wohl überlegen, ob er überhaupt den Zug wagen soll. Alles Andere ist Einkleidung. Die fremden Könige sind also gar nicht zu deuten. βουλεύεσθαι heißt zwar sich berathschlagen, Rath pflegen, aber die Heerführer und Räthe müßten doch angedeutet sein. Auch Apg. 5, 33 (15, 37 ist ἐβούλετο zu lesen) heißt es beschließen. An unserer Stelle paßt schon wegen V. 28 überlegen am besten [4]. ἐν von der Begleitung = mit [5]. — V. 32. εἰ δὲ μήγε sc. δυνατός ἐστιν (10, 6. Buttm. 337). τὰ πρὸς εἰρήνην sc. ὄντα = das was zum Frieden gehört, auf den Frieden Bezug hat, d. h. die Friedensverhandlungen [6]. — V. 33 gibt die Antwort mit Bezug auf V. 26, wovon Jesus ausgegangen war [7]. Nach den genannten Beispielen muß auch der, welcher Jünger Jesu sein will, handeln. Das Mittel ist die Entsagung. Die Beziehung des Verzichts auf irdische Güter, um von dem Herrn dieser Welt frei zu werden und unbehelligt zu bleiben (Schegg), schließt sich zu eng an die speciell erklärte zweite Parabel an, während unser Vers eine Folgerung aus beiden ist. Wie könnte aber der Verzicht auf irdische Güter mit der ersten ins Verhältniß gebracht wer-

*) Lies βουλεύσεται (אB) statt βουλεύεται und ὑπαντῆσαι (אABDΔ) statt ἀπαντῆσαι.

1) 1 Macc. 4, 34. 2 Macc. 8, 23. 14, 17. Polyb. Krüg. 52, 2, 7. εἰς μάχην Pol. 3, 56, 6. πρὸς μάχην 10, 37, 4.

2) Greg., Beda, Bonav., Lyr., Mald., Reischl.

3) Cyr., Aug., Euth., Theophyl., Jans., Schegg, Bisp., God.

4) Xen. Mem. 3, 6, 8. W. Grimm, Paff. 1, 516. Krüg. 52, 8, 7. Kühn. 552, 890.

5) 1 Macc. 1, 17. 4, 29. Jud. 14. Buttm. 284. Win. 48, 360.

6) 19, 42. 2 Petr. 1, 3. Polyb. 5, 102, 4: τὰ περὶ τὰς διαλύσεις (vgl. 5, 103, 2). Xen. An. 4, 3, 10: τὰ πρὸς τὸν πόλεμον.

7) Euth.: οὕτως, ὡς ἀνωτέρω διεμαρτύρατο λέγων· εἴ τις οὐ ποιεῖ τάδε καὶ τάδε οὐ δύναταί μου μαθητὴς εἶναι. Jans., Mey., Weiß.

den? Aug. und Beda thun es freilich, verweisen aber doch auf V. 26. Eine Abhaltung der Jesus begleitenden Volksmasse (Schegg) ist allerdings anzuerkennen, aber doch nur insofern, als sie nicht die Kraft in sich fühlt, den Worten Jesu gemäß zu handeln. Der Grund, warum der Verzicht nothwendig ist, wird gar nicht ausgesprochen, weder in der Parabel noch in der Anwendung. Dieser besteht aber auch nicht darin, daß man sich loskauft, sondern daß man sich für den Dienst Gottes der Hindernisse entledigt. Der Feind will ja die irdischen Güter gar nicht, sondern bietet sie vielmehr bei der Versuchung an. Der Ausdruck ist allgemeiner als V. 26, aber οὕτως — ὑμῶν ist nicht durch Ergänzung von ποιείτω (Hofm.) vom Folgenden zu trennen. ἀποτάσσομαι = renuncio kann nicht im Unterschied von ἀφιέναι = relinquere von dem Nichthängen am Besitz seitens aller Gläubigen gegenüber der Verlassung desselben durch wenige Vollkommene gedeutet werden (Beda).

V. 34 *). Unter dem Salz können bloß die Jünger oder abstract die Jüngerschaft gemeint sein. Die Deutung von Israel, das bestimmt war ein Salz zu werden, nun aber schal ist und hinausgeworfen wird, während die Heiden, die ärmsten Sünder nicht ausgeschlossen sind (Beda, J. Grimm S. 441 f.), könnte zwar in V. 25, den auch Godet den Schlüssel des ganzen Abschnittes nennt, einen Halt haben, aber es werden doch nicht die Bedingungen für den Ausschluß, sondern für die Aufnahme festgestellt. Das Streben, ein Jünger Jesu zu werden, ist gut, denn ein Salz der Erde zu sein hat einen großen Werth [1]. Aber das Salz muß seine Kraft auf die Gegenstände, mit denen es in Berührung kommt, bethätigen. Wenn es diese verloren hat, fade geworden ist, so kann sie ihm nicht wieder gegeben werden. So ist es auch mit den Jüngern. Wer seinen Beruf nicht ausübt, lax wird, ist unbrauchbar und unnütz. Zum Einzelnen vgl. Mt. 5, 13 S. 172. Mc. 9, 50 S. 311. — V. 35. εἰς τὴν γῆν sc. als Düngungsmittel, die einzige noch mögliche Verwendung. εἰς κοπρίαν = zum Dünger, d. h. zur Vermischung mit dem Dünger, um mittelbar auf dem Felde verwendet zu werden. εὔθετος geeignet, nützlich. Beda macht aus οὐκ εὔθετόν ἐστιν ein: es ist schädlich, weil es das Keimen auf dem Acker hindere und auch unter den Dünger gemischt nicht nur das Wachsen des Samens nicht befördere, sondern denselben vernichte! Dies trifft nur bei den Salzböden zu (Jer. 17, 6. Job 39, 6), weßhalb das Bestreuen mit Salz als Zeichen ewiger Verwüstung galt (Deut. 29, 35. Richt. 9, 45. Zeph. 2, 9). Die Haupteigenschaft, welche hier vom Salze berücksichtigt wird, ist die belebende Würze. Die Jünger und Christen überhaupt sollen auf ihre ganze Umgebung einen belebenden, anregenden Einfluß ausüben. Wer aber in dieser Weise seinen Jüngerberuf erfüllt, der wird am Mahle des ewigen Lebens theilnehmen dürfen.

B. Die Rettung der Sünder durch die Liebe Gottes.

c. 15.

Die Juden hätten können glauben, daß nach den Anforderungen Jesu an seine Jünger nur sie und von ihnen die Gesetzesgerechten Anspruch auf das

---

*) Nach καλόν ist οὖν zu ergänzen (ℵBL), das nach Marcus ausgefallen ist. T. liest mit ℵ*D τὸ ἅλα (vgl. Mc. 9, 50 S. 311 Anm. *). Nach ἐὰν δέ ergänze καί (ℵBDL).

1) Plin. h. n. 21, 9: nil sale et sole utilius.

messianische Reich haben. Die Pharisäer konnten sich ja darauf berufen, daß sie zum Gastmahle des messianischen Reiches berufen waren und des Tages Last und Hitze getragen haben. Sie waren weit entfernt, sich zu denjenigen zu zählen, welche die Einladung Gottes von sich gewiesen haben. Dem gegenüber verweist Lucas auf die Parabeln des Herrn, welche beweisen, daß Gott seine Gefäße in ganz andern Verhältnissen aufsuche und sie aus Gnade und Barmherzigkeit zu seinen Absichten herrichte. Der Ehrsucht und Selbstgerechtigkeit wird die Demuth und bußfertige Gesinnung entgegengesetzt. Die Gnade Gottes kennt keine Schranken. Sünder und Zöllner werden zum Mahle des ewigen Lebens gelangen. Dies sollte aber für die Menschen vielmehr Veranlassung zur Freude als zu Neid und Aerger werden. Der Gedanke unseres Kapitels ist also durchaus paulinisch. Aber es ist bei der Erklärung doch zu beachten, daß neben dem Sünder die Gerechten, neben dem verlorenen und wiedergefundenen Sohne der älteste Sohn des Hauses im unbestrittenen Besitze sind. Die Aufnahme der einen ist nicht ein Ausschluß der andern. Die Heiden können also nur insofern den Juden gegenüber gestellt sein, als sie Sünder sind und dem Rufe der Gnade folgen. An sich müssen die Zöllner und Sünder als Juden (Hier., Jans., Mald., Göb.), nicht als Heiden (Tert.) betrachtet werden. Ebensowenig kann hieraus gefolgert werden, daß die eigene Leistung des Menschen für sein Heil gleichgiltig ist. Denn es wird nirgends gesagt, daß die Bekehrung mit der Erlangung des Heiles identisch ist. Paulus selbst hat ja das schönste Beispiel dafür gegeben, daß gesteigerte Thätigkeit die frühere Schuld ausgleichen soll. Ja die dritte Parabel gibt zugleich eine Darstellung des ganzen Bekehrungsprozesses, welche die stufenmäßig fortschreitende Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade in unübertrefflicher psychologischer Analyse erkennen läßt. Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile. Die Gleichnisse von dem verlorenen Schafe und der verlorenen Drachme (V. 3—10) zeigen die große Freude Gottes über die Bekehrung des Sünders und rechtfertigen damit das Verhalten Jesu, das Gleichniß vom verlorenen Sohne (V. 11—32) entwirft außerdem ein Bild von der Sünde und der Bekehrung, durch welche Jesus die Sünder zu Gott zurückführen will.

§ 58.

Das Gleichniß vom verlorenen Schafe und von der verlorenen Drachme.

15, 1—10 (Mt. 18, 12—14).

Die historische Einleitung von dem Zudrang der Zöllner und Sünder und dem Murren der Pharisäer paßt nicht nur zu 14, 21 (Weiß), sondern zu dem ganzen Passus, in welchem die Hindernisse und Bedingungen für die Erlangung der Seligkeit besprochen worden sind. Bei den Sündern sind die Voraussetzungen dafür besser vorhanden, also haben sie die nächste Anwartschaft, werden von Gott mit Freuden aufgenommen [1]). Die Erzählung könnte nach 5, 27—32 = Mc. 2, 13—17 auffallend erscheinen, aber es wird nicht nur der Zudrang stärker (πάντες), sondern es tritt auch wie im ganzen Reisebericht neben der polemischen Spitze die göttliche Barmherzigkeit in gesteigertem Maße hervor. Es ist nicht

---

1) Beda: postquam sal infatuatum foras mitti debere narratum est, mox paenitentum cohors intus admissa describitur.

mehr bloß die Hilfsbedürftigkeit der Kranken, sondern die Freude im Himmel über die Bekehrung eines Sünders ausgesprochen, ohne daß auf die Schuld des Verlorenen besonders reflectirt wird. Dadurch wird auch die Bekehrung der Heiden als ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit gepriesen, über welches die Juden erfreut statt erbost sein sollten.

V. 1 *). Ἦσαν αὐτῷ ἐγγ. ist Umschreibung des Imperfects = sie nahten ihm (13, 10. Buttm. 268). Doch ist durch die Zwischenstellung des αὐτῷ angedeutet, daß dies öfter statt fand (Mald., de W., Hofm. vgl. Mc. 2, 18 S. 131). Die Uebersetzung: sie waren im Begriffe sich ihm zu nähern (Mey., Weiß) ist wegen des häufigen Gebrauchs der Umschreibung in unserem Evangelium unnöthig. πάντες ist hyperbolisch, ob man nun einen geschichtlichen Zusammenhang annehme (Mey., Weiß) oder nicht (Schegg), denn auch wenn eine für diese Zeit charakteristische Thatsache, die sich oft wiederholte, bezeichnet werden will [1]), kann πάντες nicht gepreßt werden. Jedenfalls müßte dann ἦσαν ἐγγ. = solebant appropinquare (de W., God.) genommen werden. — V. 2 **). Auch διεγόγγυζον zeigt eine Steigerung gegenüber ἐγόγγυζον 5, 30. διά deutet das allgemeine Murren vieler untereinander (durcheinander) an (19, 7). Das Feindselige (Ex. 15, 24. Sir. 34, 24) versteht sich von selbst. προσδέχομαι = annehmen, zu sich herankommen lassen, ohne sie zurückzuweisen. συνεσθίει sagt noch mehr. Er hat sogar mit ihnen Tischgemeinschaft.

V. 3. Vgl. Mt. 18, 12–14. Darstellung und Beziehung sind aber sehr verschieden. Dort ist die Gefahr des Verlustes durch das Aergerniß, hier die Freude des Wiedergewinnes durch den guten Hirten die Pointe, dort ist das menschliche, hier das göttliche Thun die Hauptsache. Beiden ist nur die Sorge Gottes um die in Gefahr schwebende Seele des Menschen gemeinsam. Wegen des naheliegenden Hirtenbeispiels könnten beide Erzählungen verschieden sein (Schegg, Fill., Göb.). Nimmt man aber die Identität an, so ist die Darstellung des Matthäus ursprünglicher, weil in der Aegernißrede der hohe Werth des Einzelnen und die Sorge Gottes für das Verlorene besser am Platze ist. Lucas leitet bereits zum guten Hirten des Johannes über. παραβολή ist wie 14, 7 gebraucht, doch ist der parabolische Charakter mehr gewahrt. Die Anrede an die Gegner, welche in einem solchen Falle ebenso handeln würden, verleiht der Parabel einen besonderen Nachdruck. — V. 4 ***). In ἀπολέσας statt πλανηθῇ, ἐν τῇ ἐρήμῳ statt ἐπὶ τὰ ὄρη und ἕως εὕρῃ αὐτό statt ζητεῖ bei Matthäus ist eine Steigerung zu erkennen. Das Schaf ist verloren und kann nur durch den guten Hirten gerettet werden. Dieser läßt die anderen lieber in der Wüste zurück und sucht das Verlorene so lange bis er es findet. ἐπί bei πορεύεσθαι = nach gibt zugleich den Zweck an [2]). Zum Anderen s. Mt. S. 399. — V. 5 ****). Zwar ist αὐτοῦ nicht zu premiren, da ein Gegensatz nicht vorhanden ist und sonst αὐτοῦ zwischen Artikel und Substantiv gesetzt wäre (13, 34), aber doch ist mit dieser Bemerkung die liebevolle Sorgfalt des guten Hirten sehr schön ausgedrückt.

---

*) Αὐτῷ ist vor ἐγγίζοντες zu stellen (ℵAB).

1) Göbel S. 225: „Es war bei dieser Klasse von Leuten ein allgemeines Herzuströmen zu Jesu."

**) Statt οἱ Φαρ. lies οἵ τε Φαρ. (ℵBDL).

***) Ἀπολέσας ist beizubehalten, ἀπολέσῃ (B*D Tg.) hätte nur einen Sinn, wenn man entweder mit D auch ἕξει läse oder mit den Lateinern si einschöbe: si erraverit, perdiderit etc. Vgl. V. 8 und Mt. ἐὰν .. γεν. κ. πλανηθῇ.

2) Krüg. 68, 42, 2. Kühn. 438, 436.

****) Ἑαυτοῦ ist, wie oft, Correctur, lies αὐτοῦ (ℵBDL).

Deßhalb wurde unsere Stelle seit alter Zeit das Vorbild für die Kunst [1]). — V. 6. Weitere Aeußerung der Freude über das Wiederfinden. Mit εἰς τὸν οἶκον = in sein Haus geht die Beziehung zur Wüste verloren. Der Hirte geht gleich nach Hause, um seinen Freunden sein Glück mitzutheilen. Diese Wendung war nothwendig, um die a minori ad maius gehende Anwendung in V. 7 vorzubereiten, wo die Freude auch auf die Engel des Himmels zu beziehen ist. Da bei den Orientalen ein vertrautes Verhältniß zu den Thieren zu bestehen pflegt, so ist der Grund der Freude nicht in erster Linie in dem Gewinn des Wiedergefundenen, sondern in der Liebe zu dem geliebten Thier zu suchen. Gerade so ist auch bei dem guten Hirten die Freude ein Ausfluß der unendlichen Liebe zur Menschheit, welche will, daß alle Menschen selig werden, und deßhalb die Rückkehr des Verlorenen zu bewirken sucht und freudig begrüßt. Es wäre aber zu erwarten, daß wie die Nachbarn des Hirten, so alle Menschen, welche aufrichtig das Wohl der Menschheit und die Ehre Gottes fördern wollen, an dieser Freude theilnehmen. Die Kirchenväter haben diesen Gedanken mit Unrecht generalisirt und damit die Parabel allegorisirt, indem sie unter den 99 Schafen die Engel verstanden, welche der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung in der Wüste, d. i. im Himmel zurückließ, um das eine verlorene Schaf, die sündige Menschheit, wieder zu suchen und zurückzubringen, indem er in der Menschwerdung die Sünden derselben auf seine Schultern nahm. Die Freude ist größer, weil der Affect durch den Gewinn eines für verloren erachteten Gegenstandes intensiver wird. Daraus geht nicht hervor, daß absolut der bekehrte Sünder bei Gott höher steht als der Gerechte [2]). Diese Auffassung gienge nur an, wenn man den Gerechten dem treuen Israeliten gleichstellte, der sich nicht bekehrte (God.). Die größere Sehnsucht nach der Seligkeit mag freilich den Bekehrten vor dem ruhig seines Weges gehenden Gerechten manchmal auszeichnen (Greg., Bed.), aber es sind doch keine „pigri iusti" gemeint. Auch berechtigt die Zahl 99, welche nur die Größe der dem Einzelnen erwiesenen Liebe hervorheben soll, nicht zur Annahme, daß es viel mehr Gerechte als Sünder gibt. Unter den Gerechten sind nicht wie 5, 32 die vermeintlichen Gerechten der Juden (Olsh., Mey., God., Göb. Vgl. Lightf. 837 f.), sondern die Gerechtfertigten, Rechtbeschaffenen [3]) zu verstehen, wie schon der Relativsatz οἵτινες, aber auch die ganze Argumentation verlangt. Die Frage ob diese gar nicht gefehlt haben, fällt außerhalb des Zweckes der Parabel. Zu ἤ ohne vorhergehenden Comparativ vgl. Mt. 18, 8 S. 398. Buttm. 309. Kühn. 841 A. 2.

V. 8 *). Fortsetzung der Frage V. 4. Die Drachme ist ungefähr = 65—70 Pf. (Mt. S. 404. 422). δέκα ist gewählt, weil es eine heilige Zahl ist und eine Hausfrau einen kleinen Vorrath hat. Der Verlust einer Drachme trifft sie schon ziemlich hart. Da dies keine Anwendung auf das Verhältniß des Sünders zu Gott

---

1) Tert. pud. c. 7: a parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita et humeris eius revecta. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet. c. 10: pastor quem in calice depingis.

2) Pseudo-Cypr. de duplici Mart. c. 21: nec tamen hoc sic accipiendum est, quasi Deo et eius angelis gratius sit post lapsum redire ad pietatem, quam citra lapsum perseverare in innocentia: sed scriptura suo more loquitur secundum affectus humanos, illud testatum esse volens Deo gratissimam esse peccatorum conversionem: Non enim quaerit mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat (Ez. 18, 52).

3) Hier., Theophyl., Jans., Schegg, Weiß, Hofm., Fill. u. A.

*) Für ἕως ὅτου (AΔ T.) lesen ℵBL Tg., H. ἕως οὗ.

gestattet, so ist in der Parabel die Pointe in dem eifrigen Suchen nach einem verhältnißmäßig geringen Gegenstand zu erkennen. Trotzdem ist die Freude über das Gefundene sehr groß. Der mit einer unsterblichen Seele begabte Mensch ist aber vielmehr werth, also ist die Freude über seine Bekehrung desto gerechtfertigter. Wie der Vorrath der Hausfrau zu bestimmten Zwecken des Haushalts dienen soll, so nimmt auch der einzelne Mensch in der Heilsökonomie eine von Gott angewiesene Stellung ein. Wenn er dieser nicht genügt, so kann Gott seinen Platz andern anweisen, aber in seiner unendlichen Liebe sucht er ihn doch wieder für seine Heilszwecke zu gewinnen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man sagen, daß die Liebe noch ergreifender als in der vorigen Parabel erscheint (God.), für sich ist sie aber eher ein Anhängsel zur vorigen (Schegg, Fill.). Die Frau zündet ein Licht an, denn das Innere der orientalischen Häuser ist dunkel, und scheuert das Haus (11, 25), weil sich die kleine Silbermünze unter den Staub versteckt haben kann. Gerade so hat das Licht der Welt die vom Weibe bei der Sünde verlorene Seele (Greg., Bed.) als menschgewordene Weisheit Gottes aus der Finsterniß und dem Elend wieder gerettet (Greg. Naz., Euth. u. A.). Das königliche Ebenbild wurde durch das Licht des h. Geistes (Orig.) oder die Vernunft (Greg. Nyss.) wieder hergestellt. — V. 9 *). συνκαλεῖ = sie ruft zusammen, συνκαλεῖται = ruft zu sich zusammen (9, 1. 23, 13. Win. 38, 5, 241). Während V. 6 der Artikel vor γείτονας wiederholt ist, wurde er hier der Regel bei verwandten Substantiven entsprechend weggelassen (Buttm. 85 f., anders Win. 19, 5, 122). Doch herrscht hierin große Willkür. — V. 10. Die Engel sind wie 12, 8 genannt. Es ist genauer als ἐν τῷ οὐρανῷ V. 7. Die Freude Gottes wird den ihn umgebenden Engeln kund und veranlaßt die Mitfreude (γίνεται). Χαρά = sujet de joie (God., Göb.), so daß direct die Freude der Engel ausgedrückt wäre, entspricht dem Texte nicht.

§ 59.

Das Gleichniß vom verlorenen Sohne.

15, 11—32.

Bei der Deutung dieser Perle der Parabeln ist vor allem der Zusammenhang im Auge zu behalten. Die Aufnahme der Zöllner und Sünder hatte das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten veranlaßt. Dieses hat Jesus in dem ersten Gleichniß mit dem Hinweis auf die Sorge eines irdischen Hirten für ein verlorenes Schaf und die Freude über das Wiederfinden, in dem zweiten mit der Verweisung auf die Sorgfalt, welche im weltlichen Haushalt auf die Ersetzung eines Verlustes verwendet wird, zurückgewiesen. Die menschliche Seele, das Ebenbild Gottes, ist weit mehr werth als aller Besitz. In der dritten Parabel geht nun Jesus einen bedeutenden Schritt weiter, indem er die Barmherzigkeit des Vaters bei der Aufnahme des Sohnes schildert und durch das mißgünstige Verhalten des älteren Sohnes illustrirt. Daß gerade hier die Pharisäer getroffen werden sollten, erkennen die meisten Exegeten an (schon Cyrill). Ja sie finden hierin die Antwort der Quelle auf das Murren der Pharisäer (Weiß). Es lag daher nahe, den ältesten Sohn auf die Juden zu beziehen.

*) Statt συγκαλεῖται (AD Tg.) lies συνκαλεῖ (אBLΔ T., H.), das schwerlich aus V. 6 ist. D hat auch dort συνκαλεῖται. συν schreiben אADΔ T., H., συγ BL Tg. Der Artikel τάς vor γείτονας ist mit אBL zu streichen.

Dies war schon zur Zeit Tertullians (de pudic. c. 7. 8) ziemlich allgemein. Daraus folgte die Anwendung der ganzen Parabel auf beide Völker, Juden und Heiden von selbst [1]). Doch kehrte man wieder mehr zu den Pharisäern zurück, indem man dem älteren Sohne ihre Rolle zuwies (Theophyl., Mald., Köstl., God., Fill., Göb. vgl. auch Mey.). Daneben gieng schon frühe die Erklärung vom Gerechten und Sünder, die bereits Hieronymus kennt und an 2. Stelle bespricht (ep. ad Dam. 21). Cyrill perhorescirt die andere und acceptirt diese allein [2]). Beda behandelt beide, Theophylakt neigt sich zur zweiten, Jans., Mald., Jans., Fr. Luc., Sylv. machen diese formell streng geltend, kommen aber in der Anwendung und Folgerung doch wieder auf die Juden und Heiden zurück und haben bis in die Neuzeit herein viele Nachfolger gefunden (Reischl, Bisp.). Ganz consequent hat nur Euthymius den Gegensatz zwischen den Gerechten und Sündern durchgeführt. Er geht dabei von der Wiedergeburt aus und hat so bei der Gesetzeserfüllung, die Cyrill mit Recht gegen die Beziehung auf das jüdische Volk geltend macht, eine leichte Erklärung. Doch muß er spätere Fictionen annehmen. Ihm folgt auch in der Grundauffassung Schegg und in anderer Art Weiß, der jede Allegorie verwirft, aber doch den älteren Sohn als einen guten Sohn betrachtet, der nur etwas Menschliches an sich hat. In der That ist derselbe nicht so dargestellt, daß er vom Reiche ausgeschlossen werden könnte. Er kann also weder die Juden überhaupt noch die Pharisäer repräsentiren. Er ist nicht bloß „noch" im Vaterhause anwesend (J. Grimm, Fill.), sondern erhält vom Vater die Zusicherung, daß alles ihm gehöre. Dies schließt auch eine Conciliatio mit dem Judenthum (Keim) aus, denn auch dadurch würde der ältere Sohn verkürzt. Der nächste Sinn der Parabel ist also der den Pharisäern befremdliche Satz, daß Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausschließt (Schöttg.) und daß der, welcher sich keine gröberen Sünden und Laster vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt ist, den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Mißgunst anzusehen (Köstlin). Die Parabel wird aber zugleich zu einer ergreifenden Darstellung über die Entwicklung und den Verlauf der Sünde und Buße (Kistemaker, Reischl, Bisp., Schegg, Mey., God.). Man wird nirgends eine tiefere Kenntniß des menschlichen Herzens und eine feinere psychologische Darlegung des für den einzelnen Menschen und das ganze Menschengeschlecht so verhängnißvollen Prozesses der Sünde und der allmählichen Loslösung und schließlichen gnadenvollen Befreiung aus den Fesseln der Sünde aufweisen können. Dem Leser ist gleichsam sein eigenes Inneres bloßgelegt und dem Sünder der beste Trost und die eindringlichste Aufforderung zur Buße gegeben. Es ist also nicht bloß die Freude über die Bekehrung, welche unsere Parabel mit den vorhergehenden verbindet (Mald., Jans., a Lap.), sondern auch der Tadel über die Murrenden (Beda, Mald.), weil diese weder die Größe der göttlichen Barmherzigkeit noch die Tiefe der Reue und Buße kennen. In den ersten Parabeln ist die zuvorkommende göttliche Gnade, hier das eigene Thun des vom Schmerze über die Sünde ergriffenen Menschen ge-

1) Tert., Aug. Quaest. evv. 2, 23, Hier., Ambr., Greg., Beda, Bern., Lightf., Zeller, Baur, Schwegler, Ritschl, Volkm., Hilg., Schenkel, Sepp, J. Grimm u. A.

2) Εἰσὶ δὲ τῶν ἐν ἡμῖν τινες, οἱ δὴ καὶ ἑτέραν ἰόντες τρίβον, διὰ μὲν τοῦ πρεσβυτέρου καὶ εὖ βεβιωκότος υἱοῦ, καταδηλοῦσθαί φασι τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραήλ, διά γε τοῦ ἑτέρου .. τὴν τῶν ἐθνῶν γράφεσθαι πληθύν. Ἀπόψηφος δὲ ταῖς περὶ τούτων δόξαις εἰμὶ μὲν ἐγώ· δοκιμαζέτω δὲ τὸ ἀληθὲς ὁ φιλομαθής. Jans.: sensus omnino alienus a Domini intentione.

schildert. Haben die Pharisäer kein Recht, Gott zu zürnen, wenn er gut ist, so werden sie noch beschämt, indem ihnen der Seelenzustand des zu Gott zurückkehrenden Sünders vor Augen gehalten wird. Vor der kleinlichen Ausdeutung des Details haben die Exegeten seit Jansen, der zuerst eine streng literarische Exegese gibt, stets gewarnt. V. 11—24 handelt von der Sünde, Bekehrung und Aufnahme des verlorenen Sohnes, V. 25—32 von dem Benehmen des älteren Sohnes. Der Schluß geht eigentlich über den nächsten Zweck hinaus und weist wieder auf V. 1. 2 zurück. Die Parabel wurde von Marcion ausgelassen.

V. 11. Vgl. Mt. 21, 28. Sachlich ist aber unsere Erzählung durchaus verschieden (Weiß gegen Holtzm.). εἶπεν δέ zeigt die Verschiedenheit zu den vorhergehenden Parabeln an, ohne eine neue Situation einzuleiten. — V. 12 *). Seit Euthymius wird die Unüberlegtheit des Alters für diese Handlungsweise des Jüngeren geltend gemacht. Bisp., Schegg verweisen mit besserem Grund auf das jüdische Erbrecht. Der Aeltere konnte sich das Seinige nicht herausbezahlen lassen, außer wenn er auf das Erbe verzichtete. Ihm verblieb immer ein doppelter Theil, also in unserem Fall $^2/_3$ (12, 13). Als äußere Veranlassung ist aber beim Jüngeren immer noch die Lust nach Genuß und Ungebundenheit hinzuzurechnen (God.). Begierlichkeit und Genußsucht sind das Motiv zur Sünde. Die Möglichkeit dazu ist im freien Willen gegeben. Die Mittel zur Ausführung sind die Glieder des Menschen und die irdischen Güter. Die Sünde ist innerlich vollendet, sobald die Einwilligung statt gefunden hat. Diese äußert sich in dem Verlangen des Jüngeren nach dem Vermögen. Der Entschluß wird durch den Weggang aus dem elterlichen Hause zur That. Die Gewohnheit der Sünde dauert so lange als die Mittel reichen oder bis eine besondere Heimsuchung (Hungersnoth) derselben ein Ende macht. τὸ ἐπιβάλλον (μοι) μέρος = der (mir) treffende Theil (Herod. 4, 115. Diod. 14, 17). In der Anwendung ist es der freie Wille oder überhaupt die natürlichen Gaben [1]). Der Vater willigt ein, weil er dem freien Willen, den er verliehen hat, keine Gewalt anthun will und doch erkennt, daß das Ungestüm der Jugend sich nicht mehr zurückhalten läßt. Er theilt das Vermögen, d. h. er berechnet das Ganze und gibt dem Jüngeren seinen Theil. βίος = Lebensunterhalt, Vermögen (8, 43. Mc. 12, 44) ist von οὐσία nicht wesentlich verschieden. — V. 13. μετ' οὐ πολλὰς ἡμ. zeigt die Eile, welche der Sohn hatte, wegzukommen. συναγ. ἅπ. = nachdem er alles zusammengerafft hatte, also nicht bloß Geld, sondern auch Kleider und Nahrungsmittel. In ein fernes Land gieng er, um der Aufsicht des Vaters ganz entrückt zu sein. διασκορπίζω = verschwenden (16, 1) wie διασπείρω (Soph. El. 1291) im Gegensatz zu συναγαγών. ἀσώτως = durch ein liederliches Leben, von α priv. und σάω, σόω = σώζω [2]).

V. 14 **). Das Unglück als Folge der Sünde. δαπανάω = aufwenden, vergeuden (Jac. 4, 3). Dazu kam noch die Hungersnoth, so daß er nicht nur von eigenen Mitteln entblößt, sondern auch schwer in der Lage war, den Unter-

---

*) Tg., H. lesen ὁ δὲ διεῖλεν (ℵcABL) statt καὶ διεῖλεν (ℵ*DΔ Verss. T.).

1) Hier., Aug., Beda, Euth., Theophyl., Jans. u. A., wozu andere noch die übernatürlichen Gaben rechnen (Euth., Schegg).

2) Ἀσώτως ζῆν Jos. Antt. 12, 4, 8. ἔχειν (von Kranken) Plut. mor. 918 D. Das Substantiv ἀσωτία Eph. 5, 18. Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4. Euth.: ἀφειδῶς, ἀκρατῶς, ἀκολάστως.

**) Statt ἰσχυρός (Δ) lies ἰσχυρά (ℵABDL).

halt zu erbitten oder zu erwerben. κατά c. Acc. darüber hin (8, 39). ἤρξατο ὑστερεῖσθαι = er fieng an Mangel zu leiden im Gegensatz zu seinem bisherigen Ueberfluß. — V. 15. κολλᾶσθαί τινι = sich mit einem verbinden, einem anhängen. Es setzt voraus, daß der Sohn nur widerwillig angenommen wurde. Die Allegorie gibt hiefür den Teufel (Hier., Aug., Ambr., Bed., Euth., Theophyl.). Zu ἔπεμψεν ist das Subject aus dem Object des vorhergehenden Satzes zu entnehmen [1]). βόσκειν χοίρους = Schweine zu hüten, deutet das tiefe Elend des Sohnes an, denn die Abneigung der Juden gegen die unreinen Schweine läßt diesen Dienst als den verachtetsten erscheinen (Euth., Jans.) [2]). Ob er sich noch auf andere Weise (Bettel, Raub u. A.) hätte durchschlagen können (Schegg), ist für die Parabel gleichgiltig. Aber jedenfalls hat ihm die sittliche Kraft zu einem energischen Handeln gefehlt. Es ist aber auch nicht angedeutet, daß man das Schweinehüten als Bezeichnung des tiefsten Sündengefühls zu betrachten hat [3]), ob man nun selbst die Werke des Teufels vollbringe (Euth.) oder andere noch diese Werke lehre (Theophyl.). — V. 16 *). γεμίσαι τ. κοιλ. = den Bauch füllen ist drastische Schilderung des heftigsten Hungers. ἀπό steht wie bei den Verben des Vollseins (Buttm. 143. Win. 30, 8, 189). κεράτιον = Hörnchen, Schote des Johannesbrotbaums (Ceratonia siliqua L.), mit denen im Orient die Schweine genährt werden. Die getrockneten Schoten werden auch von den Menschen gern gegessen, dienen aber nur armen Leuten als eigentliches Nahrungsmittel [4]). Die Uebersetzung „Treber" (Cod. Tepl., Luther) ist also falsch [5]). καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ = niemand gab sie ihm setzt voraus, daß die Schweine ihre Nahrung von einem Anderen erhielten und es dem Hirten verboten war, davon zu nehmen. Denn dieses hieße nicht mit „den Schweinen essen", sondern nur die gleiche Nahrung mit denselben genießen. Was er für Nahrungsmittel erhielt ist nicht gesagt, aber jedenfalls waren sie durchaus ungenügend. Die allegorische Ausdeutung ist kaum erwähnenswerth [6]).

V. 17 **). Bekehrung. εἰς ἑαυτὸν ἔρχεσθαι = zu sich, zur Selbstbesinnung kommen [7]). Die äußerste Noth weckte in ihm die im Ueberflusse untergegangene Erinnerung an das Leben im Hause seines Vaters. περισσεύουσιν = sie haben Ueberfluß, τῶν ἄρτων = an Brot, ein gewöhnlicher Genitiv

---

1) Buttm. 116. Krüg. 51, 5, 3. Kühn. 353, 32.

2) In Aegypten galt das Schwein gleichfalls als unrein. Die Schweinehirten durften die Tempel nicht betreten und waren bei Heirathen ganz auf den eigenen Stand angewiesen (Her. 2, 47).

3) Hier., Beda, Euth. an 2. Stelle, Theophyl., Jans. j., Reischl, Heumann, Fill. u. A.

*) Χορτασθῆναι ἐκ (ℵBDL H.) ist trotz der starken Bezeugung ein Interpretament für γεμίσαι τὴν κοιλίαν ἀπό (AΔ It. Vulg. Cop. T., Tg.). Vgl. 16, 21.

4) Win. R.W. 1, 593. Riehm S. 741 ff. Schenkel B.L. 3, 360. Robinson, Pal. 3, 272. Vgl. Hor. ep. 2, 1, 123: vivit siliquis et pane secundo. Juv. 11, 58. Pers. 3, 55. Unter dem Namen Carruben (חָרוּב, carrubbio, caroubier, carob) sieht man sie heute noch häufig in den Mittelmeerländern. Der Baum wird in fast allen Gegenden Palästina's cultivirt, wächst aber in Aegypten nicht.

5) Riehm meint, Luther habe an die Rückstände gedacht, welche bei der Herstellung eines Honigs zum Einmachen anderer Früchte aus dem Mark zurückblieben und den Schweinen verfüttert wurden.

6) Aug., Hier., Ambr., Beda, Sepp deuten die Schoten von den eitlen weltlichen Wissenschaften, Euth. von den Wollüsten, Hier., Theophyl. von den Sünden.

**) ℵBL T., H. lesen ἔφη statt εἶπεν, AB Tg., H. περισσεύονται statt περισσεύουσιν. Vor ἀπόλλυμαι ist ὧδε zu ergänzen (ℵBL T., H.); D Verss. Tg.: ὧδε λιμῷ ἀπ.

7) Epict. diss. 3, 1, 15. Test. XII patr. p. 702.

(Win. 30, 8, 189). Das Pass. περισσεύονται = sie werden überflüssig versehen, bekommen Ueberfluß an Broten (Mt. 13, 12. 25, 29) paßt gut zu οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ V. 16, könnte aber eben deßwegen Correctur sein. Im Gegensatz zu dem Hunger des Sohnes steht der Ueberfluß der Taglöhner. Im Hause des Vaters ist reichlich besetzte Tafel für alle, in der Fremde droht dem Sohne des Hauses der Hungertod. Die Vergleichung der eigenen Stellung als eines Taglöhners mit jener der Taglöhner des Vaters (Göb.) ist psychologisch weniger wahrscheinlich. πόσοι könnte allerdings darauf hinweisen. — V. 18. Entschluß zur Rückkehr. Diese ist nur möglich unter der Bedingung des Bekenntnisses und der Unterwerfung unter die zu erwartende Demüthigung und Strafe. Die Sünde ist ihrem Wesen nach immer eine Beleidigung Gottes, zeigt sich aber in der Form häufig als eine Verfehlung gegen die Nächstenliebe. Deßhalb hat der Sohn Gott beleidigt, indem er ungehorsam gegen den Vater war [1]). Daher ἐνώπιόν σου = εἰς σέ (Euth., Jans., Mald., Olsh.). Mey. = im Verhältniß zu dir. Beza, Fr. Lucas, Schegg verwerfen beide Erklärungen und bleiben beim Wortlaute = vor, te teste, te iudicante stehen. Allein dieser ist doch nur so zu verstehen, daß derjenige, welcher beleidigt wird, als bei der Sünde gegenwärtig dargestellt wird (1 Sam. 7, 6. Tob. 3, 3. W. Grimm). — V. 19 *). Der Sohn verdemüthigt sich nicht nur, sondern ist auch bereit, die Strafe des Vaters hinzunehmen. Eine große Strafe wäre aber die Degradirung zu einem Taglöhner. ποιεῖν τινα ὡς ist nicht = π. τινά τι = einen zu etwas machen, sondern heißt, einen in einen solchen Zustand versetzen, daß er einem andern gleich ist (Gen. 48, 20. Jes. 41, 15). Der Sohn ist zufrieden, wenn ihn der Vater so stellt, wie ein Taglöhner gestellt ist.

V. 20 **). Heimkehr und Empfang. Dem Entschlusse folgt rasch die That, ein Beweis, daß derselbe ernst gemeint war. ἀπέχω = weg sein, entfernt sein (vgl. 7, 6). Der Vater erblickte den heimkehrenden Sohn nicht zufällig, sondern hat in seiner unendlichen Liebe immer wieder ausgeschaut, ob der Verlorene nicht endlich wieder zurückkehre. δραμὼν κτλ. ist eine schöne Schilderung. καταφιλέω = abküssen (7, 38). Zu unserer ganzen Stelle vgl. Apg. 20, 37. Gen. 45, 40. Diese zuvorkommende Liebe des Vaters gab dem Sohne den Muth, auch wirklich vor den Vater hinzutreten. Andernfalls hätte er leicht im letzten Augenblicke kleinmüthig werden können. Sie ist die Vorbereitung, aber nicht die Vergebung selbst (Euth., a Lap.). Darauf folgt erst das Bekenntniß und die Verzeihung. — V. 21 ***). In der Weglassung des ποίησον κτλ. ist nicht ein Nachlaß im Ernste des Vorsatzes zur Genugthuung, sondern eine Folge des freundlichen Empfanges zu erkennen (Aug., Bed., Mald. . . God.). Der Vater hätte ihn ohnehin nicht ausreden lassen [2]). — V. 22 ****). Statt der Antwort

1) Die talmudische Bekenntnißformel lautet: ich habe gegen Gott und N. N. gesündigt. Für den göttlichen Namen steht aber שמים (Wünsche S. 461), weil sich die späteren Juden außerhalb des Gottesdienstes der Nennung Gottes enthielten oder Umschreibungen gebrauchten (1 Macc. 3, 50. 60. 4, 10 u. A. Kaulen S. 241).

*) Καὶ vor οὐκέτι fehlt ℵABDL.

**) Auch hier ist πατέρα αὐτοῦ (ℵDL) statt π. ἑαυτοῦ (ABΔ) zu lesen.

***) Καί vor οὐκέτι ist wie V. 19 zu streichen. ℵBD haben aus V. 19 am Schlusse noch: ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου. H. [ ].

2) Jans.: sive quod stupor aut singultus vocem intercepit sive quod pater mox illius orationem abruperit, in quo maior adhuc quam in praedictis observanda benignitas proponitur.

****) Ταχύ vor ἐξενέγκατε (ℵBL It. Vulg. H.; Tg. [ ]) ist wahrscheinlich Glossem, paßt aber zu der ganzen Scene gut.

gibt der Vater, um den Act der Demüthigung möglichst abzukürzen, zu Hause angekommen Befehl, daß der Sohn wieder in den Stand gesetzt werde, welcher ihm als Sohne des Hauses gebührt. στολή ist das Oberkleid der Vornehmen (20, 46. Mc. 12, 38. 16, 5). Der Artikel wird bei dem nachgestellten Adjectiv gesetzt, um es besonders hervorzuheben (Buttm. 81. Win. 20, 4, 132). Herausbringen sollen sie es, weil es im Haus in einem Behältniß ist. ἡ πρώτη ist das erste = beste (Euth.: τιμιωτάτη) Kleid, nicht dasjenige, welches früher dem Sohne gehört hatte (Theophyl., Jans., Fr. Luc., a Lap.). Hiezu hat die Deutung von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit verleitet [1]). In diesem Fall dürfte αὐτοῦ nicht fehlen. Die Inconcinnität mit V. 13 (Schegg, Weiß) fällt weniger in das Gewicht, weil ἅπαντα doch nicht so gepreßt werden kann. δακτύλιος = Ring, Siegelring. Er ist eine Zierde des Mannes (Win. RW. 2, 458) [2]). Ebenso sind die Schuhe (Sandalen) ein Zeichen des freien Mannes. Jeder ordentliche Mann hatte sie beim Ausgehen und auf Reisen an (Win. 2, 428). Die Anwendung auf den Sünder gibt sich leicht. Er wird vom Schmutze der Sünde gereinigt, mit dem Kleide der Gerechtigkeit angethan (Zach. 3, 4. Apok. 3, 4. 7, 14) und mit besonderen Gnaden geschmückt. — V. 23 *). Nachdem der Sohn mit den hochzeitlichen Gewändern angethan war, folgte das Freudenmahl. ὁ μόσχος ὁ σιτευτός = das Mastkalb. Der Artikel bezeichnet dasselbe als etwas den Knechten Bekanntes. Zu σιτευτός (v. σιτεύω) vgl. Jer. 26, 21. 1 Kön. 4, 23. θύσατε = schlachtet, nicht opfert (Elsn., Sepp). Vgl. Apg. 10, 13. 11, 7. Die Deutung von Christus in der h. Eucharistie [3]) ist reine Allegorie, mit der schon Mald. nicht einverstanden ist. Schon der Ausdruck sollte davon abhalten. φάγοντες εὐφρανθῶσιν nicht manducemus et epulemur (Vulg.), sondern = epulantes laetemur = laßt uns beim Essen fröhlich sein. — V. 24 **) gibt den Grund an. νεκρός und ἀνέζησεν werden durch das Parallelglied ἀπ. κ. εὑρ. im bildlichen Sinne erklärt. Er war geistig todt (Mt. 4, 16. 8, 22. 1 Tim. 5, 6. Eph. 5, 14. Röm. 6, 1 ff.). Die wörtliche Erklärung des Todtseins vom äußeren Weggang und des Verlorenseins von der Zerreißung des Kindesverhältnisses zum Vater (Göb.) ist weder durch die vorhergehenden Gleichnisse noch durch V. 27 geboten. ἀνέζησεν und εὑρέθη sind aber entschieden dagegen, da beide nur bildlich genommen werden können. Die Rücksicht auf die umherstehenden Sklaven konnte das Gefühl der Freude nicht zurückhalten. Diese gehörten ja auch zu der Familie und kannten das Verhältniß. Vgl. V. 30. Zu ἤρξαντο εὐφρ. vgl. Koh. 9, 7. Euth.: τοῦτο σαφές.

V. 25. Das Benehmen des älteren Sohnes. Er ist auf dem Felde und arbeitet nach dem Willen des Vaters. Euthymius deutet es von der Tugendübung, andere von der äußerlichen Gesetzesbeobachtung (Hier., Aug., Ambr. . . . God.). συμφωνία ist ein Concert von mehreren Stimmen oder Instrumenten oder einer Mischung beider, also entweder Gesang und Musik oder Gesang und Spiel. Musik und Tanz dienten zur Erhöhung der Fröhlichkeit bei feierlichen

---

1) Tert. de pud. 9: vestem pristinam, statum sc. eum quem Adam transgressus amiserat.

2) Euth.: ἀρραβῶνα τῆς πρὸς θεὸν οἰκειώσεως, ἢ σφραγῖδα εἰς τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, ὥστε μένειν αὐτὴν ἀνεπιβούλευτον.

*) Ἐνέγκαντες (A) ist Correctur, lies φέρετε (ℵBL It. Vulg.).

3) Tert., Hier., Aug., Ambr., Beda, Euth., Jans. u. A. Kistem., Maßl, Reischl, Godet.

**) Καὶ vor ἦν fehlt ℵABDL It. Vulg.

Gastmählern (2 Sam. 19, 36. Wetst. Win. 2, 120). Die Tänze wurden von den Sängerinnen ausgeführt, nicht von den Gästen. — V. 26 *). Zum Optativ vgl. Apg. 10, 17. 21, 33. Er steht in der Erzählung nach Präterita, wenn jemand mit einer Frage eingeführt wird, die bloß auf seine Vorstellung Bezug nimmt (Win. 41, 281). — V. 27. Der Knecht erzählt den Hergang einfach und schön. Von „herzlosem Spotte über den Vater", um dem voraussichtlichen Unwillen des Bruders zu Gefallen zu reden (Hofm.), ist keine Rede. Die Erwähnung der Schlachtung des Mastkalbes genügte zur Beantwortung der Frage, denn das Andere verstand sich bei einem Gastmahle von selbst. υἱγιαίνοντα = gesund, nicht von geistiger Krankheit genesen (Euth. u. A.). Dies ist ein feiner Zug der Parabel, da die Worte des Vaters V. 24 im Munde eines Sklaven anstößig gewesen wären.

V. 28 **). Da der Vater erfahren hatte, daß der Sohn draußen sei und nicht herein wolle, so gieng er selbst hinaus, redete ihm zu und gab ihm gute Worte (Apg. 16, 39. 1 Kor. 4, 13). Den Zorn erklären die meisten Exegeten aus dem Neide [1]). Andere sehen in diesem Zuge der Parabel einen Beweis dafür, daß die Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder mitunter den Neid der andern erregen könnte [2]). Theophylakt bezieht die Stelle auf das Murren der Pharisäer, durch welches überhaupt die Parabel veranlaßt sei, Jansen j. auf die übergroße Festlichkeit, Maldonat denkt an eine Ausschmückung der Parabel nach dem Leben. Ein gewisser Neid ist aber kaum in Abrede zu ziehen. Auch der Gerechte bezahlt der menschlichen Natur seinen Tribut. — V. 29 ***). Einen Beweis dafür, daß nicht Neid und Mißgunst aus dem Bruder redeten, sondern derselbe mit Recht so sprach, findet Schegg in unserem und dem folgenden Verse. Er stehe vor dem großen Räthsel der göttlichen Weltregierung, über das sich auch die Propheten beklagt haben. Ja Job führe eine Sprache mit Gott, gegen welche die des Erstgeborenen „süße Milch der frommen Denkungsart" sei. Im Wesentlichen haben schon Theophylakt und Jansen mit Berufung auf die Klagen Davids und Jeremias' über das Glück der Sünder diesen Gedanken ausgesprochen. Doch scheint Schegg eines zu übersehen. Das Räthsel der Weltregierung besteht im Glück der Sünder und in den Leiden der Gerechten. In unserer Parabel handelt es sich aber bloß um ein Gastmahl zur Feier des reumüthig zurückgekehrten Bruders. Sollte auch der Aeltere die Reue noch nicht kennen, so mußte ihm doch die Rückkehr des Bruders dieselbe anzeigen, denn so weit kannte er den Vater, daß er nicht die freundliche Aufnahme des unbußfertigen Sünders voraussetzen durfte. Zu einem selbstgerechten Pharisäer oder gar dem vollendeten Typus der stolzen Pharisäer (Fill.) möchte ich den Aelteren allerdings auch nicht machen und zwar weniger deßhalb, weil ihm der Vater nichts vorhält, denn dieß ist eben ein Beweis der Barmherzigkeit [3]), als vielmehr aus dem Grunde, weil ihm der Vater das Seinige als Eigenthum zuerkennt.

---

*) Αὐτοῦ nach παίδων (Min.) ist zu streichen.

**) Statt ὁ οὖν lies ὁ δέ (ℵABDL).

1) Ambr., Beda, Jans., Heubner, Olsh., de Wette, Mey., Maßl, Reischl.

2) Euth.: ἐμφαίνει γὰρ ἡ τοιαύτη ἀγανάκτησις, ὅτι τοσαύτην ἐνδείκνυται περὶ τοὺς μετανοοῦντας χάριν καὶ χαράν, ὡς ἑτέροις φθόνον κινῆσαι (Mt. 20, 11). Theophyl., Jans., Mald., Kistem., Fill.

***) ABD It. Vulg. Tg., H. ergänzen αὐτοῦ nach πατρί, das leicht als überflüssig ausfallen konnte.

3) Hier.: non enim confirmavit vera esse quae dixerat filius.

Da Jesus einmal in einer Parabel Gerechte und Sünder einander gegenüber stellt, so geht er von dem was erfahrungsgemäß zu geschehen pflegt aus, und wir haben kein Recht, die Parabel von einem fremden Gesichtspunkte aus zu exegesiren, sondern müssen den Wortlaut zu Grunde legen. Als Folgerung kann man das Verhältniß der Gerechten zur Weltregierung gelten lassen, obwohl auch so der Gerechte nicht über die barmherzige Aufnahme des Sünders mit Gott rechten darf [1]). παρέρχεσθαι ἐντολήν = ein Gebot übertreten (11, 42 und LXX), gewöhnlich παραβαίνειν. Diese Angabe des Sohnes erscheint freilich übertrieben [2]) und in der Anwendung auf den Gerechten unzutreffend, aber es ist doch selbstverständlich, daß eine Parabel nicht kleinliche Restrictionen duldet. Die Verweisung auf den Unwillen der Apostel über die Zebedäiden (Mt. 20, 24) und das Verhältniß der menschlichen Gerechtigkeit zur göttlichen (Hier., Jans.) oder die Beschränkung des Gebotes auf den Monotheismus der Juden, von welchem die Heiden abgefallen sind (Aug., Bed.), genügt nicht. Denn ἐντολήν hat keinen Artikel und die Behauptung, nie ein Gebot übertreten zu haben, ist für die menschliche Gerechtigkeit an sich hyperbolisch. Zum Fehlen des Artikels vor ἐντολήν vgl. 13, 19. Buttm. 104. καὶ ἐμοί steht im Gegensatz zu ὅτε δὲ .. σου V. 30, ἔριφος zu τὸν σ. μόσχον, μετὰ τῶν φίλων zu μετὰ πορνῶν. ἔριφος heißt ein junger Bock und kann also auch abgesehen von der Lesart ἐρίφιον (B) mit „Böckchen" übersetzt werden. Das Wort kommt im N. T. nur noch Mt. 23, 32 f. (S. 498 f.) vor. — V. 30 *). Hier klagt der Sohn den Vater an, weil er den jüngeren Sohn trotz allem Vorgefallenen so gut aufgenommen hat. Schon der Ausdruck ὁ υἱός σου ist verächtlich, der Zusatz ὁ κατ. beißend. Ich kann „die ernsten Worte durch das Unbegreifliche im Thun des Vaters" (Schegg) nicht gerechtfertigt finden. Gerade wenn er mit so großem Nachdruck seine Gerechtigkeit geltend macht, sollte er sich vor ungerechten Vorwürfen gegen den Vater hüten. — V. 31. Die Barmherzigkeit des Vaters zeigt sich im schönsten Lichte. Er redet den Sohn mit dem liebevollen τέκνον an, obwohl dieser das πάτερ nicht gebraucht hatte (vgl. V. 21) und erinnert ihn an alles, was er ihm gegeben hat, um ihn zur Milde zu bewegen. Der ältere Sohn ist immer bei dem Vater, ist Mitbesitzer und Universalerbe. Mit dem Pharisäer könnte ich dies nur vereinbar finden (God.), wenn derselbe identisch wäre mit dem treuen Israeliten, der schon die Vereinigung mit Gott hat (Ps. 23, 63. Röm. 10, 6—8). Denn daß die theokratische Treue ein Glück und nicht eine Strafe ist hat seine Richtigkeit. — V. 32 **). εὐφρανθῆναι ist nachdrucksvoll vorangestellt, weil die Freude ein nothwendiger Ausdruck des Wiedersehens ist und sie auch das Einzige ist, was dem jüngeren Sohne geboten wird. Der ganze Besitz bleibt dem älteren Sohne. Der Aorist hat mediale Bedeutung [3]).

---

1) Euth. muß hier und V. 30 eine Fiction annehmen: οὐ τοιαῦτα λέγουσιν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ ἀκολούθως τῇ ὀργῇ ἐσχημάτισται καὶ αὕτη ἡ δικαιολογία .. εἰώθασι γὰρ οἱ φθονοῦντες τοιαῦτα ἐγκαλεῖν.

2) Ambr.: impudens autem et similis illius pharisaei iustificantis se arroganti prece, qui putabat quod numquam praeterierit mandatum Dei, quia legem servabat in literis. Aehnlich Hier., Mald.

*) ADL Tg. ergänzen vor πορνῶν den Artikel, der aber schwerlich ausgefallen wäre. Die Rec. τὸν μόσχον τὸν σ. ist nach V. 23. 27 conformirt, lies τὸν σ. μόσχον (אBDL).

**) Ἀνέζησεν ist aus V. 24, lies ἔζησεν (א*BLΔ). καὶ ἀπολωλώς ist beizubehalten, da es אD It. Vulg. T. nach V. 24 ausgelassen worden sein dürfte. Dagegen ist aus demselben Grund ἦν hinter ἀπ. zu streichen (ABDL).

3) Krüg. 39, 13, 6. 52, 6, 1. Kühn. zählt εὐφρ. 1, 685 nicht auf.

ἐχάρην ist Aor. II. Act nach der Formation auf μι [1]. ἔδει ist eigentliches Imperfect = es war nothwendig, sittlich geboten, nicht hypothetisch mit Beziehung auf den älteren Sohn. Es ist kein Subject (σε) zu ergänzen (Buttm. 129). ὁ ἀδελφός σου im Gegensatz zu ὁ υἱός σου V. 30. ζάω = wieder leben (Mt. 9, 18. Apg. 9, 41. Röm. 14, 9). Ueber den Erfolg der Zurede des Vaters berichtet die Parabel nichts. Bei der Beziehung auf die Juden müßte er negativ sein [2]. Die Pharisäer, denen nach Godet die Entscheidung überlassen war, hätten auch nicht im Zweifel sein können. Hatte aber der Erstgeborene auch nicht das Recht, in solcher Weise den Vater zur Rede zu stellen (Schegg, Fill.), so ist er doch weit von einem Gesetzesgerechten entfernt. Die Parabel hatte sich aber über das Weitere gar nicht zu verbreiten, da nur die Aufnahme der Sünder Anstoß erregte. Das Endschicksal des Gerechten ist niemanden zweifelhaft und in der Parabel auch als selbstverständlich vorausgesetzt. Wenn die Unterredung des Vaters mit dem älteren Sohne doch berichtet wird, so geschieht es, um die Größe der Barmherzigkeit Gottes zu zeigen, welche durch Aufnahme des Sünders den Gerechten nicht benachtheiligt.

C. Der Werth des Reichthums und der Armut.

c. 16.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht streng. Jedenfalls ist er nicht unmittelbar durch die Parabel vom verlorenen Sohne herzustellen (Reischl), wenn auch die Gegensätzlichkeit im Vermögen und in der Verwendung zugegeben werden kann. Aus V. 14 ist zu entnehmen, daß unter den Zuhörern auch Pharisäer waren, welche durch ihre Habsucht bekannt waren. Wäre nun c. 15 die Heuchelei und Selbstgerechtigkeit der Pharisäer gegeißelt, so läge die Annahme nicht fern, daß jetzt das andere Laster derselben an den Pranger gestellt werde (Jans.). Dies könnte die Parabel vom reichen Prasser bestätigen (God., Fill.), in welcher die Härte des selbstgerechten reichen Pharisäers gegen den armen Lazarus die Selbstsucht kennzeichnet, während das gebrochene Herz des Sünders zu Spenden nach dem Beispiel des untreuen Verwalters geneigt ist. Die Pharisäer wollten den Sündern keine Buße, den Armen kein Almosen gewähren. Allein die Parabeln sind wohl vor den Pharisäern gesprochen, aber nicht an sie, sondern an die Jünger gerichtet. Sind unter diesen auch nicht gerade die Zöllner und Sünder zu verstehen (Lightf., Schleierm., Olsh., Mey., Schegg, Göb.), so ist doch durch das Vorhergehende die Annahme begründet, daß Jesus den Seinigen zeigen will, warum die Freude über die Bekehrung der Sünder so groß ist. Sie kommen zwar später zum Glauben und zur Liebe, sie gleichen dem ungerechten Verwalter, aber nun kennt auch ihre Liebe keine Grenzen mehr. Sie sind zu jedem Opfer bereit. Post paenitentiam eleemosyna (Beda). Auf die Heiden kann dieser Gedanke insofern ausgedehnt werden, als gerade sie das Hauptcontingent der Bekehrten in der apostolischen Kirche gebildet haben. Doch scheinen mir V. 14—18 diese Beziehung nicht nothwendig zu fordern. Die Erzählung erweitert sich zu einer allgemeinen Unterweisung über den Gebrauch der irdischen Güter, welche jener in der Bergpredigt entspricht.

---

1) Krüg. 36, 5, 1. Kühn. 1, 222, 560. 312, 676.
2) Ambr.: et es mecum, si desines invidere.

Deßhalb geben die Alten als Zweck gern das Almosengeben an, durch welches man den Himmel verdienen kann. Der Mammon hat keinen Werth, sondern ist vielmehr schädlich, wenn er nicht in Münze für das jenseitige Leben umgesetzt wird. Den Reichen, der sich gegen diese Pflicht verschließt und in Genüssen schwelgt, wird die Strafe Gottes ereilen. Der Arme aber, der zwar kein Almosen geben kann, aber sein Loos mit Geduld erträgt, wird seinen Theil im Jenseits empfangen. Reich und Arm sind also wie oft in unserem Evangelium die Gegensätze. Der rechte Gebrauch des Reichthums, beziehungsweise die Entäußerung desselben zum Wohle des Nächsten macht den Reichen dem Armen gleich und gibt ihm mit diesem eine Anwartschaft auf das ewige Leben. So lang der Sünder Ueberfluß hat denkt er nicht an Gott, aber der Mangel führt ihn zurück, und doppelte Liebe ist die Folge der Umkehr oder muß sie wenigstens sein, wenn die Umkehr zur Seligkeit führen soll. Hätten die Jünger bei den Parabeln von der Bekehrung des Sünders noch daran zweifeln können, daß die Buße eine werkthätige sein müsse, so wird ihnen jetzt dieser Zweifel genommen und zugleich der Weg gezeigt, auf welchem sich die Werkthätigkeit bewegen muß.

§ 60.
Der ungerechte Verwalter.
16, 1—13.

Ist auch der Zweck dieser Parabel, die Sorge für das zukünftige Leben durch kluge Verwaltung der anvertrauten Güter [1]), leicht erkennbar, so unterliegt die Einzeldeutung doch großen Schwierigkeiten [2]). Denn es ist immer bedenklich, wenn man sagen muß: non omnia debemus ad imitandum sumere (Aug., Bed., Mald.). Wenn das Gleichniß überhaupt bloß gegeben ist, um irgend zwei Gegenstände zu vergleichen, auch wenn die Aehnlichkeit nicht größer ist als zwischen Schatten und Wahrheit [3]), so muß man für die Einzeldinge gar keine Anwendung suchen (Cyr.). Die Parabel wird somit zu einem Bilde aus dem Treiben der Weltmenschen, aus welchem sich die Gläubigen die Lehre ziehen können, welchen Eifer sie anwenden sollten, um das ewige Leben zu erringen. Nur in Einem Punkte stimmen die Alten überein. Jesus wolle zeigen, daß der Mensch auf Erden nicht Eigenthümer, sondern bloß Verwalter der irdischen Güter sei und deßhalb dieselben nach dem Willen Gottes zu verwenden habe. Dies paßt auch gut zum Lucasev., dem diese und die folgende Parabel eigenthümlich sind. Was in den Augen der Welt thöricht ist verlangt Gott von den Seinigen, Verzicht auf Ansehen, Ehre, Reichthum, und verspricht ihnen dafür Barmherzigkeit, Gnade, ewige Seligkeit. Die Beziehung des Verwalters auf den Apostel Paulus (Anon.) ist ebenso ungerechtfertigt als die auf das theokratische Judenthum (Scholt.). Die Kinder des Lichts können nicht Petriner (Anon.) und Pauliner (Scholt.) sein.

---

1) Cyr.: ἔστιν τοίνυν τῆς παραβολῆς τοιοῦτος ὁ νοῦς (1 Tim. 2, 4).

2) Eine große Anzahl specieller Abhandlungen über diese Parabel ist bei Meyer-Weiß S. 481 A. 2 verzeichnet. Zu sämmtlichen Parabeln kann Göbel, Die Parabeln Jesu. Gotha 1879 verglichen werden. Die 2. Abtheilung enthält „die späteren Parabeln nach Lucas".

3) Hier. ep. ad Alg. qu. 6: interpretemur eam quasi parabolam, h. e. similitudinem, quae ab eo vocatur, quod alteri παραβάλλεται, h. e. assimilatur et quasi umbra praevium veritatis est.

V. 1 *). Da ἔλεγεν δὲ καί gewöhnlich ist (14, 12), so ist καί nicht zu premiren, als ob damit angedeutet wäre, daß er auch zu seinen Jüngern, wie vorher zu den Pharisäern, spreche, d. h. in Parabeln (Hier., Mald.). Die μαθηταί sind im Gegensatz zu den Pharisäern (15, 2) die Jünger Jesu im weiteren Sinne (Euth.). ἄνθρωπός τις ist weder der Mammon (Mey., Lange, Schenkel) noch die Welt (Schegg), denn in beiden Fällen könnte das Hergeben des Besitzes an andere nicht als eine Verschwendung der Güter bezeichnet werden. Denn es ist doch nicht „jegliches Nichtverwenden im Sinne der Welt ein Verschwenden", sondern kann nur ein Mißbrauch genannt werden. Personificationen sind überhaupt in einer Parabel nicht gut angebracht. Wollte man den Gedanken premiren, so wäre der ἄρχων τοῦ κόσμου als Person noch vorzuziehen (Olsh., Reischl). Die Unsicherheit der Deutung zeigt sich aber alsbald darin, daß mit größerem Recht Gott darunter verstanden wird [1]). V. 8 kann allerdings dagegen geltend gemacht werden (Mey., Weiß). Der Umstand, daß gerade der Austritt aus dem Dienste des reichen Mannes dasjenige Unterkommen nach sich zieht, welchem in der Anwendung V. 9 die Aufnahme in die ewigen Hütten entspricht, ist von geringerer Bedeutung, weil die Fügungen Gottes oft wunderbar sind. οἰκονόμος = Verwalter war der über das Hausgesinde gesetzte Sklave oder Freigelassene (12, 42). Er ist nach dem Folgenden hier als Freier zu denken [2]). Gewöhnlich wird er auf den Menschen, besonders auf den Reichen bezogen [3]), in neuerer Zeit auf die Jünger oder Christen. διαβάλλομαι = anzeigen, anklagen, nicht bloß verleumden, denn es wird auch gebraucht, wenn wirkliche Thatsachen zu Grunde liegen (denunciren). Im N. T. nur hier, aber oft bei den LXX und Griechen. Zum Dativ vgl. Herod. 5, 35. 8, 22 u. A. ὡς διασκορπίζων = als einer der vergeudet, verschleudert. ὡς bezieht sich auf die Angabe der Leute (Buttm. 263) und entscheidet also nicht über Grund oder Ungrund. Quasi dissipasset der Vulgata würde eine Verleumdung voraussetzen und entspricht auch dem Präsens nicht. Zu τὰ ὑπάρχοντα vgl. 8, 3. 11, 21. 12, 15. 33. — V. 2 **). φωνήσας = er rief ihn sc. durch andere, d. h. er ließ ihn rufen (Joh. 9, 18. 24. 11, 28), da er der Erzählung nach nicht auf dem Landgut anwesend war. Er lebte vielleicht in der Stadt, wo er die Einkünfte verzehrte (2 Sam. 9, 9 ff.). τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; = was höre ich da von dir? Es ist ein Fragesatz mit einem Relativsatz vermischt = quid est quod de te audio? Die Frage setzt voraus, daß bereits etwas gesagt oder bekannt ist, worüber der Fragende eine Erklärung haben will. τοῦτο ist das Bekannte, τί

*) Αὐτοῦ nach μαθητάς ist zu streichen (ℵBDL).

1) Theophil. Ant., Hier., Beda, Euth., Theophyl., Mald. (apud omnes convenit), Bl., Wies., Bisp., God., Fill. u. A.

2) Hier. ad Alg. qu. 6: villicum, s. dispensatorem, h. e. οἰκονόμος significat: villicus autem proprie villae gubernator est: unde et a villa villicus nomen accepit: οἰκονόμος autem tam pecuniae quam frugum et omnium quae Dominus possidet, dispensator est. Jans., Mald. u. A. Doch ist villicus = Verwalter des Gutes, Vogt, Meier, erst später = gubernator villae, d. h. Hausmeister, Hausvogt, Castellan in den großen Stadthäusern.

3) Ambr., Aug., Beda, Euth., Theophyl. Andere Deutungen: der Teufel (Gaudentius), das jüdische Volk (Tert. de fug. c. 13. Weiß), die Sünder (Mald.), Judas (Bertholdt), die Pharisäer (Vitringa, B. Crusius), die Jünger (Mey., Weiß, Schegg, God.), die Jünger oder Apostel (Hier.), die Christen (Ambr.), die römischen Ritter, Pächter (Schleierm.).

**) Statt δυνήσῃ lies δύνῃ (ℵBD Syr.).

fragt nach der Erklärung [1]). Die alten Uebersetzungen (Goth., Cod. Tepl.): warum hor ich diß von dir? Luth., de W., Weizs.: wie höre ich (muß ich hören). Sie nehmen also τί = διατί oder πῶς. λόγον ἀποδιδόναι = Rechenschaft geben (Apg. 19, 40. Mt. 12, 36. Hebr. 13, 17). Nach dem Folgenden ist diese Rechenschaft nur der Abschluß der Rechnung, da die Entsetzung vom Amte schon sicher ist. Der Herr war bereits von der Schuld des Verwalters überzeugt und dieser war geständig.

V. 3. Der Verwalter benützt die Zwischenzeit bis zur Abrechnung noch, um seine Zukunft zu sichern. Seine Erwägung zeigt, daß er keine Hoffnung hat, sich vor der Entsetzung zu bewahren. Zum Hebraismus εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ vgl. Mt. 3, 8 und 9, 3. ὅτι = weil gibt den Grund der Ueberlegung an. ἀφαιρέομαι = sich wegnehmen (Lev. 4, 10. Mich. 2, 8). Die Griechen construiren τί τινα oder τί τινος, selten τινί, aber auch ἔκ τινος (Jes. 22, 19 ἐκ οἰκονομίας. Kühn. 411, 281 f.). Das Präsens bezeichnet die Wegnahme der Verwaltung als etwas Unvermeidliches. Die zwei letzten Hilfsmittel des Armen sind Graben und Betteln. Auf diese kann sich der Verwalter nicht verlassen, weil er zur Feld- und Gartenarbeit (13, 8. 6, 48) unfähig, zum Betteln zu stolz ist. σκάπτειν οὐκ ἐπίσταμαι war sprichwörtlich (Arist. Av. 1432), οὐκ ἰσχύω drückt das Mißtrauen in seine Kräfte für die ungewohnte Arbeit aus. ἐπαιτέω (18, 35) = angelegentlich bitten, betteln (Soph. OC. 1364). Der Infinitiv bei αἰσχύνομαι steht, wenn die Scham vor etwas zu Thuendem, noch nicht wirklich Vollzogenem bezeichnet werden soll [2]). — V. 4 *). ἔγνων = ich habe erkannt, d. h. eben fällt mir's glücklicherweise ein. Es steht nicht für das Perfect (14, 18), obwohl dies angeht [3]). Der Conjunctiv des Aorists steht bei ὅταν für das Futurum exactum (Win. 42, 4, 289): wenn ich der Verwaltung entsetzt sein werde. Dies betrachtet er als unvermeidlich. Das Subject zu δέξωνται ergibt sich aus dem Folgenden [4]). — V. 5 **). εἷς ἕκαστος ist nicht distributiv: der eine nach dem andern (Buttm. 27. Hofm.), was καθ' ἕκαστον, καθ' ἕνα ἕκαστον, καθ' ἑκάστους heißen müßte (Kühn. 351, 29), sondern = jeder Einzelne [5]). Die Beiden sind also nur beispielsweise genannt. χρεοφειλέτης = Schuldner (s. 7, 41). Da bei einem länger dauernden Pachtvertrag die Aenderung weniger leicht gewesen wäre, so ist eher an einen Großhändler zu denken, welcher Naturalien auf Credit aus der Oekonomie bezog (de W., Reischl, God., Fill., Göb.), als an einen Pächter. 7, 41 heißt der Gläubiger der χρεοφειλετῶν ein δανιστής. τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ = seines Herrn, weil er nur bei diesen, deren Handschriften er in Verwaltung hatte, etwas ausrichten konnte. Er fragt den Einzelnen nach der Größe der Schuld, um sich über die Uebereinstimmung mit dem Schuldschein zu überzeugen und den Schuldnern die Wohlthat des Nachlasses zum Bewußtsein zu bringen. — V. 6 ***). βάτος = בַּת das größte hebräische Maß für Flüssigkeiten,

1) Apg. 14, 15. Win. 66, 5, 583. Krüg. 57, 3, 6. Kühn. 465, A. 1, 540. 467, 553. Born., Mey., Schegg, Weiß u. A.

2) Win. 45, 4, 325. Kühn. 484, 634. Grot. citirt dazu Tyrtäus: πτωχεύειν πάντων ἐστ' ἀνιηρότατον. Vgl. Sir. 29, 29—31.

*) Vor τῆς οἰκ. ergänze ἐκ (אBD Syr.) und statt αὐτῶν lies ἑαυτῶν (אB).

3) Buttm. 171. Krüg. 53, 6, 1. Kühn. 386, 144.

4) Euth.: οὗτοι, περὶ ὧν ἔγνων, τουτέστιν οἱ ῥηθῆναι μέλλοντες. Buttm. 117.

**) Lies χρεοφειλετῶν (אABDL) statt χρεωφ.

5) Krüg. 59, 4, 5. Pass. 1, 820 f.

***) Καὶ εἶπεν (Δ ltcodd. Vulg.) ist Correctur, lies ὁ δὲ εἶπεν (אABL) und τὰ γράμματα (אBDL) statt τὸ γράμμα. Ebenso V. 7.

das 72 Sextarien faßte (Jos. Antt. 8, 2, 9), also = einem attischen μετρητής = 1993, 95 Par. Kubikzoll (Win. 2, 41) oder ungefähr 39, 5 Lit. war [1]). δέξαι = nimm. Der Verwalter gibt den Schuldschein hin, damit der Schuldner die Zahl ändere (Mey., Reischl, Fill.) oder einen neuen Schuldschein schreibe (Jans., de W., Hofm.). Auch für diesen Fall mußte der Schuldschein zurückgegeben werden und γράψον πεντήκοντα würde dann so viel heißen als: schreibe einen auf 50 lautenden. Die Correctur der Ziffern war schwieriger, wenn auch die hebräischen Zahlzeichen (100 = ק, 80 = ף, 50 = נ) sich leichter ändern lassen. Denn in Urkunden sind alle Correcturen verdächtig. Daß aber die Sache dem Herrn nicht verborgen bleiben sollte (Göb.), beweist V. 8 nicht. Er konnte es ganz wohl auf anderem Wege erfahren haben. Der Plural γράμματα = quae scripta sunt steht auch sonst für eine Schrift [2]). Die Vulgata übersetzt cautio sc. chirographi = handschriftliche Sicherheit. Zu dem schildernden καθίσας s. 14, 28. 31. ταχέως gehört zum Hauptbegriff γράψον, weßhalb es B nachstellt, nicht zu καθίσας (Bed., Cod. Tepl., Luth.), Vulg.: sede cito scribe. — V. 7 *). κόρος = כֹּר oder חֹמֶר das größte hebräische Maß für trockene Dinge = 10 Bath (Jos. Antt. 15, 9, 2). Der Wechsel der Aenderung hängt vielleicht mit der Größe der ganzen Summe zusammen [3]).

V. 8. Der Herr ist der reiche Mann der Parabel, nicht Christus (Erasm., Luth., Weizs.), da dieser mit καὶ ἐγώ V. 9 in seiner Person zu reden anfängt. τῆς ἀδικίας ist Gen. qual. (2, 14. 18, 6) [4]), denn der Grund für ἐπῄνεσεν ist mit ὅτι κτλ. angegeben. Doch sind die weiteren Worte im Munde des Grundherrn auffallend und deßhalb von Jesus hinzugefügt, um das relative Lob des Herrn zu erklären. Die Construction ἐπαινεῖν τινά τινος ist zwar griechisch [5]), kommt aber im N. T. nicht vor. Indem der Verwalter als ein ungerechter bezeichnet und als Grund des Lobes nur die Klugheit angegeben wird, ist der Anstoß beseitigt, den man an diesem Lobe genommen hat. Von seinem Standpunkte aus hatte der Verwalter klug gehandelt [6]). Wenn aber Jesus diese Parabel benützt, so will er nicht den Inhalt, sondern die Form empfehlen. Seine Jünger sollen nicht in der gleichen Sache so handeln, sondern dieselbe Klugheit, Entschlossenheit und Energie auf das Gebiet ihres Lebens übertragen. Dann werden sie mit ihren Mitteln auf gleiche Weise ihre Zukunft sicher stellen. Ein unbedingtes Lob (Mey., Schegg) [7]) kann ich nicht annehmen, denn gegen

---

1) Nach Thenius, dem auch Kneucker in Schenkels B.L. 4, 132 beistimmt, stände diese Angabe im Widerspruch mit andern Daten der Bibel (1 Kön. 7, 23. 26. Ex. 16, 16. Ruth 2, 17 u. A.), wonach das Bath kleiner sein müßte. Deßhalb nimmt er nach rabbinischer Rechnung 1014,39 Par. Kubikzoll = 20,12 Liter an. Ebenso Schrader bei Riehm S. 934.

2) Antiph. p. 114. Dem. p. 1034, 16. Jos. Antt. 8, 2, 9.

*) Statt καὶ λέγει lies λέγει (BL).

3) Euth.: διατί ὁ μὲν πεντήκοντα ἔγραψεν, ὁ δὲ ὀγδοήκοντα, καὶ τὰ τοιαῦτα τῆς προκειμένης παραβολῆς περιττὸν ἐξετάζειν. Fillion meint, er habe seine Leute gekannt und habe gewußt, daß er hiemit denselben Effect erziele.

4) Buttm. 141. Win. 30, 9, 191.

5) Krüg. 47, 21. Kühn. 419, 326.

6) Aug. en. in Ps. 53, 2: et quamvis fraudem fecerit domino suo (villicus), tamen cor eius laudavit dominus eius, non attendens ad damnum suum, sed ad eius ingenium.

7) Als ersten derartigen Versuch führt er die Worte des h. Bernhard ep. 257 an: „Jener Verwalter, dessen Lob im Evangelium ist, wollte lieber seinen Herrn hintergehen, als sich des Nächsten nicht erbarmen. Mit Recht wird derjenige gelobt, der seinem Herrn lieber am Eigenthume als an der Person Schaden zufügen wollte."

eine „gerechte und vollkommen erlaubte Selbsthilfe" spricht schon τῆς ἀδικίας. Auch von seinem Standpunkte aus konnte der Herr nicht das Factum, durch welches er zu Schaden gekommen war, sondern nur die Art und Weise der Herbeiführung loben. So weit geht doch selbst die Welt nicht, daß sie Betrug im Privatverkehr für erlaubt hält, sondern auch sie erkennt nur der Durchführung ihre Anerkennung zu. Der Herr tadelt und lobt also nur insofern zu gleicher Zeit, als er die Ungerechtigkeit der Verwaltung tadelt und die Klugheit in der Sorge für die Zukunft, aber nicht die Mittel dazu lobt. ὅτι οἱ υἱοί κτλ. ist eine allgemeine Sentenz, mit welcher Jesus die Parabel schließt, um für den speciellen Vorgang den Erfahrungsgrundsatz beizufügen. ὁ αἰὼν οὗτος = עוֹלָם הַזֶּה = dieses Zeitalter, d. h. das vormessianische, sündhafte (Mt. 12, 32 S. 328). Die Söhne dieser Welt sind die Weltkinder, welche die Eigenschaften (Sünden) dieser Welt haben. Die Kinder des Lichtes sind die, welche vom Lichte des Evangeliums, das Christus ist, erleuchtet sind und den Glaubensgehorsam üben (Joh. 12, 36. 1 Thess. 5, 5. Eph. 5, 8) [1]. εἰς τὴν γεν. gibt an, worin der Vorzug der Klugheit der Weltkinder vor den Kindern des Lichtes besteht. Derselbe ist relativ. Unter sich sind sie klüger, aber nicht mit Bezug auf die Kinder des Lichtes und im Vergleich mit dem Verkehr dieser untereinander. γενεά ist gleich Geschlecht als Zusammenfassung einer in ihrem Charakter zustimmenden Menschenklasse, hier in sensu malo (9, 41. Mt. 17, 17. Mc. 9, 19). Es ist die Kategorie, deren Individuen die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος sind. Die Erklärungen: in rebus suis (Grot.), auf ihre Manier, nach ihrer Art (Dr., Jans., Mald., Kistem., Maßl, Bucher, Schulz, Lange), in ihrer Lebenssphäre (de W., Bl.) sind unrichtig oder ungenau. Lebensdauer (Cypr., Dr., Basil., Theophyl., Wies.) gienge noch an, paßt aber nicht in den Zusammenhang. εἰς = in Bezug auf. Die Vulg. unrichtig: in generatione sua. Jansen erwähnt wenigstens noch in suos. Das nachgesetzte τὴν ἑαυτῶν hebt einen Gegensatz hervor, welcher nur in den υἱοὶ τοῦ φωτός liegen kann. ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φ. hat seine natürliche Stellung hinter φρονιμώτεροι, so daß nicht wegen seiner Voranstellung ἑαυτῶν auf beide Glieder der Vergleichung, statt auf das Subject des Satzes bezogen werden darf (Jans., Olsh., de W., Anon., Schegg, God., Hofm.). Die Klugheit der Kinder des Lichtes ist nicht bloß eine Klugheit gegen ihres Gleichen, sondern im ganzen Handel und Wandel, so weit er auf das ewige Heil Bezug hat. Solche Mittel, wie sie der Verwalter angewandt hat, verfangen nur bei Leuten gleichen Charakters, welche so wenig sittliches Bewußtsein haben als der Verwalter selbst. Ein gewissenhaftes Kind des Lichtes ließe sich gar nicht darauf ein, geschweige denn, daß ein ähnlicher Handel zwischen zwei Kindern des Lichtes vorkommen könnte. Für diese gilt vielmehr, daß sie in ihrem Gebiete mit den sittlich erlaubten Mitteln ebenso Gerechtigkeit üben sollen wie jene Ungerechtigkeit ausüben (Euth.). Leider übertreffen aber die Kinder der Welt die des Lichtes in der Sorge für die Zukunft. Eine Negation der Klugheit der Kinder des Lichtes nach Analogie des hebräischen מִן (Hab. 2, 13) kann in ὑπέρ nicht enthalten sein (Schegg gegen fast alle anderen Exegeten). Dem widerspricht schon die Anwendung, welche Jesus im Folgenden von dem allgemeinen Spruche macht. Richtig ist nur, daß nicht die Kinder der Welt und des Lichtes mit Bezug

1) Die Rabbinen unterscheiden zwischen filii saeculi huius (בני עולם הזה) und filii saeculi futuri (בני עולם הבא), letztere waren die frommen Juden, erstere die gesetzesfremden, verstockten Kinder der Welt, die Heiden (Schöttg. 298).

auf die gleiche Lebenssphäre, d. h. auf das irdische Thun und Treiben, in welchem jene über wären (Cajet.), verglichen werden (Theophyl.). Es ist auffallend, daß Meyer, Weiß, welche εἰς γεν. richtig betonen, doch darauf hinauskommen, daß die Kinder des Lichtes als Söhne der Weisheit in der weltlichen Klugheit, welcher es auf den Sittlichkeitsstandpunkt nicht ankommt, nothwendig zurückstehen müssen.

V. 9 *). Καὶ ἐγώ im Unterschied zu ὁ κύριος V. 8, ὑμῖν im Unterschied zu τὸν οἰκον. τῆς ἀδ. Die Anwendung lautet: auch ich ermahne euch, den Reichthum ebenso fleißig für euere Zwecke zu benützen als es der ungerechte Verwalter für die seinigen gethan hat. Der Schluß a minori ad maius [1]) ist allerdings eingetragen (Mey., Weiß) und nicht einmal als Folgerung zuzugeben, denn der ungerechte Verwalter ist ja klüger, verdient also vom Gesichtspunkte der Parabel aus größeres Lob. ἑαυτοῖς ist Dat. comm. und besonders betont. Der Verwalter hat auch für seine Person gesorgt. Wer nicht um sein Heil besorgt ist wird leer ausgehen. φίλοι = Freunde, wie sich der Verwalter die Schuldner verpflichtete. Diese Freunde können nur diejenigen sein, welchen man mit dem Mammon Wohlthaten spendete, die Armen. Diese stehen als die von Gott auserwählten, durch die Armut dem Mensch gewordenen Gottessohne gleich gewordenen Gerechten und Heiligen im Himmel in großem Ansehen (6, 20. Mt. 5, 3), so daß sie nicht nur den ankommenden Wohlthäter freundlich aufnehmen, sondern für ihn auch bei dem Richter Fürsprache einlegen können. Weil aber dabei nur die Armen nach ihrem Hingange verstanden werden können, so hat Ambrosius die Freunde auf die Engel (und Heiligen) bezogen, deren Gunst wir durch Almosen gewinnen (Ew., Bl., Mey., Sevin., Scholt). Christus (Olsh.) oder Gott (Wolf, Riedner, Göb.) haben den Plural gegen sich. Das Wort ist wahrscheinlich gar nicht so eng zu nehmen. Jesus drückt eben den Gedanken aus, daß was man den Armen gibt von Gott vergütet wird. Dies ist der Fall, ob die beschenkten Armen wirklich Fürbitte einlegen oder nicht. Die Werke sprechen bei Gott für sich selbst. Ebenso wenig ist das Verhältniß der Armen zu den Schuldnern zu urgiren. Die Armen sind keine Schuldner Gottes, sondern vielmehr die Reichen. Aber es werden ja auch die Armen nicht zu einer Reduction der Schulden aufgefordert, sondern sie erhalten umgekehrt vom Ueberfluß und Besitz der Reichen. Damit trägt der Reiche einen Theil der Schuld ab und verpflichtet sich die Armen, die „Gläubiger Gottes“. In der Parabel selbst handelt es sich bloß um den irdischen Besitz. Mit Bezug auf diesen sind die Schuldner Besitzende. Wenn ihnen nachgelassen wird, so ist dies nicht an sich zu billigen, geschieht aber auch nicht von Gott, sondern von dem ungerechten Verwalter. μαμωνᾶς = Reichthum (Mt. 6, 24 S. 226) [2]). τῆς ἀδικίας Gen. qual. wie

---

*) Κἀγώ ist in καὶ ἐγώ aufzulösen (ℵBL). ἑαυτοῖς könnte von der Rec. nach der gewöhnlichen Construction dem ποιησ. nachgestellt worden sein. ℵ*BL stellen es voran. Statt ἐκλίπητε lies ἐκλίπῃ (ℵB*DL; AB³ ἐκλείπῃ).

1) Aug. quaest. evv. 2, 43: ut intellegamus si laudari potuit ille a domino qui fraudem faciebat, quanto amplius placeant Domino Deo, qui secundum eius praeceptum illa opera faciunt. Euth., Mald. u. A.

2) Tert. adv. Marc. 4, 33: mammon = nummus. Aug. (quaest. 2, 34) = pecunia. In Ps. 53, 2: divitiae. De serm. in M. 2, 14, 47: mammona apud Hebraeos divitiae appellari dicuntur. Congruit et punicum nomen: nam lucrum punice mammon dicitur. Nach Buxtorf wird in Targumim ממון für בצע lucrum, כפר lytron pecuniarum, שחד munus pecuniarum, הון substantia gebraucht und hat diese Bedeutung auch im juridischen Sprachgebrauch (ממונות דיני iudicia pecuniarum), wie

V. 8. Die Ungerechtigkeit des Reichthums finden die meisten Erklärer in der Art des Erwerbs [1]) oder der Verwendung [2]). Damit hängt das Verführerische zusammen (Ambr., Löffler, Köster, Weiß). Weiter ab liegt die Erklärung von der Taxirung des Reichthums durch die Ungerechtigkeit der Welt im Gegensatz zu den Frommen (Aug. [3]), Bed.). Auch der Betrug, die Vergänglichkeit des Reichthums (Jans., Mald., Wies. u. A.) kann nicht gemeint sein. Die Berufung auf das rabbinische mammon falsitatis (ממון שקר) ist hinfällig, da dieses von den Rabbinen selbst = mammon violentiae, impietatis, rapinae etc. gesetzt wird (Lightf. 844). ἐκ bezeichnet die Quelle oder Ursache, aus der etwas hervorgeht (Win. 47, 344 f.). Abgesehen von der durch die Rabbinen bezeugten Vorstellung über den Charakter des Mammon legte schon der Verwalter der Ungerechtigkeit dieses Epitheton nahe. Damit will weder gesagt sein, daß man auf ungerechte Weise Geld erwerben und zu guten Zwecken verwenden, noch daß man dieses vergängliche Ding möglichst bald los werden soll, sondern daß man sich den Gefahren des Reichthums so am besten entziehe und noch Verdienste sammeln könne. ὅταν ἐκλίπῃ = wenn er ausgeht (ausgegangen sein wird) [4]) sc. der Reichthum, der mit dem Tod oder der Wiederkunft Jesu aufhört. Daß aber nur diese gemeint sei (Mey., Weiß) folgt aus Mt. 6, 24. Jac. 5, 1 ff. Lc. 17, 26 ff. nicht. Die ersten Stellen können gerade so gut auf den Tod bezogen werden. Die im Himmel gesammelten Schätze (Mt. 6, 20. Lc. 12, 33. 18, 22) weisen ja auf die dort zu erwartende Belohnung hin. Richtig ist aber allerdings, daß die synoptischen Evangelien und die Briefe die Parusie noch in die Zeit des lebenden Geschlechtes zu versetzen scheinen (21, 32. 9, 27). Die Rec. ἐκλίπητε = quum defeceritis = wenn ihr aufgehört haben, gestorben sein werdet (Gen.

דמין pecuniae, nummi synonym ist mit ממון. Deßhalb leitet er mit dem Verfasser des Buches כלי חמדה (Ende des 16. Jahrhunderts) das Wort von מנה numerare ab = was gezählt wird. Es sei durch Reduplication gebildet. Besser ist diese Ableitung allerdings als die gewöhnliche. Nur bleibt auffallend, daß Hier. die Bedeutung nummus nicht kennt. Er sagt ep. ad Alg. qu. 6: mammona non Hebraeorum, sed Syrorum lingua divitiae nuncupantur, quod de iniquitate collectae sunt. Mt. 6, 24: mammona sermone syriaco divitiae nuncupantur. Gegen die Ableitung von מַטְמוֹן und אֱמוּנָה spricht sich auch Hofmann aus. אָמוֹן und הָמוֹן seien oft promiscue gebraucht und הָמוֹן wie Jes. 60, 5 = Güterfülle, Reichthum genommen worden. Daher auch מָמוֹן aus מַהֲמוֹן, einer Wortbildung wie מַשָּׁאוֹן (Prov. 26, 26) und = Fülle.

1) Iren. adv. H. 4, 30, 3: quaecunque enim quum essemus ethnici de iniustitia acquisivimus, haec, cum crediderimus, in dominicas utilitates conversantes iustificamur. Hier. ep. ad Hed. qu. 1: pulcre dixit de iniquo: omnes enim divitiae de iniquitate descendunt, et nisi alter perdiderit, alter non potest invenire. Unde et illa vulgata sententia mihi videtur esse verissima: Dives aut iniquus aut iniqui haeres. Aug., Chrys., Theophyl., Jans., Mald., Lightf. und die Neueren.

2) Tert. l. c.: iniustitiae enim auctorem et dominatorem totius saeculi nummum scimus omnes. Euth., de Wette, Bl., Mey., Schegg.

3) De civ. Dei 21, 27, 5: de pecunia vel divitiis, quae male fuerunt acquisitae; aut etiamsi bene, non tamen veris, sed quas iniquitas putat esse divitias, quoniam nescit quae sint verae divitiae, quibus illi abundant, qui et alios recipiunt in aeterna tabernacula. Quaest. evv. 2, 34. Eine communistische Deutung gibt er Enarr. in Ps. 48 serm. 1, 12: fortasse ea quae acquisisti, de iniquitate acquisisti: aut fortasse ea ipsa est iniquitas, quia tu habes et alter non habet, tu abundas et alter eget. Doch ist der Satz richtig, wenn man ihn von der Pflicht des Almosengebens erklärt (Ambr., Beda, Euth. u. A.).

4) 22, 32. Hebr. 1, 12. 2 Sam. 9, 7. Krüg. 52, 1, 3.

25, 8. 49, 33. Tob. 14, 11) ist spätere Correctur, um das Sterben von der Parusie zu unterscheiden. δέξωνται sc. φίλοι. Ob man hier bei dem Wortlaute stehen bleiben und die Vermittlung der durch das Wohlthun gewonnenen Freunde für den Eintritt annehmen soll (Euth., Mald., Grot. .. Meuß, Schegg), macht die Beziehung auf die Parabel doch fraglich. Es genügt jedenfalls an dem Grundgedanken festzuhalten, daß die Verwendung des Reichthums den Eintritt in den Himmel vermittelt [1]). Wenn aber behauptet wird, daß „von einer Verdienstlichkeit des Almosens dabei so wenig die Rede sein kann, wie bei der gesammten Lehre Jesu von dem himmlischen Lohn, welcher der δικαιοσύνη des Reichsgenossen zu Theil wird, von Werkverdienst“ (Mey., Weiß), so liegt die petitio principii auf der Hand. Wie wird denn anders durch „die gottwohlgefällige Verwendung des Reichthums der Eintritt in den Himmel vermittelt?“ Noch unbegreiflicher ist aber Godet, welcher hier gerade die beste Widerlegung der Verdienstlichkeit des Almosens findet. Denn welches Verdienst wäre es, das herzugeben, was einem andern gehört? Kann aber in der That ein guter Verwalter keine Verdienste sammeln? Sagt doch Godet neuestens selbst, daß überdies das Gericht nach den Werken durch viele Stellen bezeugt ist [2]). Was würden auch sonst die Freunde sein und nützen! Die αἰώνιοι σκηναί = ewige Wohnungen sind die Zelte im messianischen Reich, beziehungsweise im Himmel.

V. 10. Von der Klugheit geht Jesus zur Treue, von dem Rath zur Pflicht über. Denn der kluge Verwalter hat es zwar verstanden, sich durch seine Klugheit eine Zukunft zu sichern, aber diese ist ein Nothbehelf und keine Existenz, wie jene, welche ihm von seinem Herrn vorher gewährt worden war. Wäre er treu gewesen wie klug, so hätte er eine größere Verwaltung zu erwarten gehabt. Denn der Herr geht von dem allgemeinen Erfahrungsgrundsatz aus, daß wer im Kleinen treu ist, dies auch im Großen ist. Zu πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ = treu im Kleinsten [3]) vgl. 19, 17, wofür Mt. 25, 23: ἐπὶ ὀλίγα πιστός, und Schöttg. 299 f. Die Deutung von ἐλάχιστος und πολύ wird im Folgenden gegeben. Doch ist schon aus dem Zusammenhang klar, daß von der Verwaltung der irdischen Güter als dem Geringsten auszugehen ist. — V. 11. Schon wegen der Construction πιστὸς ἐν ist auch hier μαμωνᾶς sächlich, d. h. vom Geld und Besitz zu nehmen. ἐγένεσθε kann = ihr seid geworden sc. durch rechte Verwendung des Reichthums (Mey., Weiß) erklärt werden, aber doch muß die Treue als Eigenschaft von Anfang an vorhanden sein. τὸ ἀληθινόν kann jedenfalls nicht Adjectiv zu μαμωνᾶ sein [4]). Wenn sich Mald. dafür auf alle veteres auctores beruft (Iren., Cypr., Theophil., Bed. u. A.), so meint er nicht die formelle Auffassung von ἀληθινόν, sondern die Sacherklärung, wonach es die wahren, unvergänglichen, verdienstlichen Güter bedeutet. Vulg.: quod verum est. ἀληθινός ist das, was nicht nur den Namen und Schein, sondern das Wesen und Sein des Wahren hat, das wirklich Wahre, echt Gute (Joh. 1, 9. 4, 23 u. A. Krüg. 41,

---

1) Chrys. in ep. ad Hebr. 1, 4: καὶ γὰρ ἐκεῖ οὐχ οὗτοί (sc. πένητες) εἰσιν οἱ δεχόμενοι ἡμᾶς, ἀλλὰ τὸ ἔργον τὸ ἡμέτερον. Vgl. dazu 6, 4. Bas., Athan. u. A.

2) Commentar z. d. Brief an die Römer. 1881. S. 129.

3) Schegg übersetzt dem sprichwörtlichen Charakter Rechnung tragend: „in wenigem“, da von ἐλάχιστος Eph. 3, 8 ein Comparativ und Sext. Emp. ein Superlativ vorkommt. Aber dies sind eben Mißbildungen.

4) Euth.: τὸν ἀληθινὸν πλοῦτον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, Mald., Grot. Letzterer meint, Lucas declinire μαμωνᾶ οὐδετέρως et τὸ ἀλ. μαμ. intellegit τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ. Aber die Substantive auf ᾶς sind alle männlich.

11, 19), wahrhaft Seiende, das nur Gott zukommt. Als solches bildet es, wenn nicht den formellen (δίκαιος), so doch den sachlichen Gegensatz zu ἄδικος. Denn das Ungerechte ist nichts Wirkliches, Seiendes, sondern die privatio eines solchen. Ein bloßes epith. ornans ist ἀδίκῳ (Schegg) so wenig als τῆς ἀδικίας V. 9. Daraus erhellt, daß unter τὸ ἀληθινόν die von Gott mitgetheilten Gaben zu verstehen sind, welche wir unter dem Ausdruck Reich Gottes zusammenfassen, insofern es dem Menschen innerlich ist. Es ist etwas wahrhaft Seiendes, also Göttliches, und etwas zu Verwaltendes, so daß nicht die ewige Seligkeit (Iren., Bed., Euth., Theophyl., Mald. u. A. Mey.), aber auch nicht der göttliche Geist mit seinen Gaben und Kräften [1]) zu verstehen ist. Im Grund genommen haben die alten Erklärer die Deutung von dem Gottesreich in uns (Schegg) oder vielmehr von den Gaben, welche Jesus dem Menschen in demselben mittheilt (Ew., Wies., Weizs.), auch, Maldon. nicht ausgeschlossen [2]). πιστεύειν τινί τι = einem etwas anvertrauen (Joh. 2, 24. Buttm. 152. Win. 39, 1, 244). Das Object ist nachdrücklich vorangestellt (Buttm. 333). — V. 12 *). Eine andere Eigenschaft des irdischen Gutes besteht darin, daß es uns fremd ist. Es ist nicht bloß vorübergehend [3]) und nicht zu unserer Natur gehörig, weil es Gott (Jans., Bl., God.) oder dem Mammon (Mey.) angehört, denn dieser ist das Gut selbst, jener aber auch der Herr des Unsrigen, sondern steht dem Reiche Gottes, dessen Mitglieder die Gläubigen sind, feindlich gegenüber. Das Bleibende, Wesentliche im Gläubigen ist das durch Jesus wieder hergestellte göttliche Ebenbild. Das Reich Gottes mit seinen übernatürlichen Gütern ist das „Eurige", für den Menschen von Gott Bestimmte, dessen Zutheilung aber von der rechten Verwaltung des Fremden, Irdischen abhängt. Das Futurum δώσει könnte zu der Vermuthung führen, daß ὑμέτερον das zu erwartende Heil des Messiasreiches sei (Jans., Mey.), aber es handelt sich überall um auf Erden zur Verwaltung übergebene Güter. — V. 13. Jesus geht von der Aufeinanderfolge zur Nebeneinanderstellung weiter. Die Verwaltung der zeitlichen Güter ist nicht nur bloß eine Vorstufe für die Verwaltung der Güter des Gottesreiches, sondern das ganze Leben des Menschen soll dem Dienste Gottes gewidmet sein. Die Hereinziehung des weltlichen Dienstes hat nur als Vergleichung für die Wichtigkeit des göttlichen Dienstes gedient. Dieser ist aber so wichtig, daß er alle Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt und eine Theilung zwischen den beiden einander entgegengesetzten Herren nicht zuläßt. Der Satz ist also eine logische Consequenz aus der Parabel und ihrer Anwendung. Er ist hier um so verständlicher als der Mammon schon vorher genannt wurde. Daher steht er hier ganz an seinem

---

1) Grot., Beng., de Wette, Bl., Olsh., Reischl, Reuß, Oosterz., Godet.

2) Chr.: εἰ οὖν ἐν ὀλίγῳ (sc. δαπανήσαντες εἰς τοὺς ἐνδεεῖς τὸν πλοῦτον) γεγόναμεν ἄπιστοι, πῶς ἂν λάβοιμεν παρ' αὐτοῦ τὸ ἀληθινόν, τουτέστι τῶν θείων χαρισμάτων ἀμφιλαφῆ χορηγίαν, ψυχὴν ἀνθρώπου καταχαλλύνουσαν, καὶ τὸ θεῖον αὐτῇ κάλλος ἐγγράφουσαν; Beda: veras autem divitias vel ipsa aeternae vitae gaudia vel virtutum spiritualium quibus ad vitam pervenitur copiam significat. Euth.: βασιλεία τοῦ θεοῦ. Mald.: loquitur de gratia Dei, ceterisque divinis donis, tanquam de ingenti aliquo thesauro, cuius custodia et administratio cui datur, homini committitur, cui non datur, eripitur tanquam indigno. Jans. u. A.

*) Lies δώσει ὑμῖν (ℵDL It. Vulg.) statt ὑμῖν δώσει (ABΔ).

3) Aug. quaest. evv. 2, 35: alienas appellat terrenas facultates, quia nemo eas secum moriens aufert (Ps. 49, 17). Hier. ad Alg. qu. 6. Ambr., Beda, Euth., Theophyl., Mald., Reischl u. A.

Platze [1]). Bei Matthäus steht er in der Erörterung über die Werthschätzung der irdischen Güter und beseitigt die Einrede, daß man diese genießen und doch die ewigen gewinnen könne. Zur Erklärung (S. 227 f.) trage ich nach, daß Aug. de serm. in m. 2, 14, 47 ἀνθέξεται = patitur nimmt und vom Tragen des Joches, welches der Teufel den Seinigen auferlegt, erklärt. Quaest. evv. 2, 35 behält er das adhaerebit der Vulg. bei und interpretirt: adhaerebit sc. diabolo, cum quasi eius praemia temporalia sectatur. An beiden Orten findet er im zweiten Gliede eine Abschwächung des ersten Gliedes. 1. Haß des Teufels, Liebe Gottes. 2. Abfindung mit dem Teufel in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit, welche dem Sünder Verzeihung angedeihen läßt [2]). Dazu wäre aber im zweiten Gliede noch eine Umsetzung nothwendig, weil das Fehlen des Artikels vor ἑνός die gleiche Beziehung abzuweisen scheint (Erasm., Fr. Luc., Bl., God.). So wird das zweite Glied zu einer Repetitio des ersten (Jans., Mald., a Lap. und die Neueren), drückt aber doch eine Folge aus. Denn Anhänglichkeit und Verachtung sind die Consequenz von Liebe und Haß, aber nicht gerade eine Steigerung (Casaub., Raphel.) oder Aeußerung (Schegg) derselben.

§ 61.
Die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus.
16, 14—31.

Ich fasse die V. 14—18, welche als Bindeglied zwischen den beiden Parabeln dienen, mit der zweiten zusammen, weil sie gegen die falsche Gerechtigkeit der seit 15, 2 anwesenden Pharisäer gerichtet sind, welche mit der Anhänglichkeit an den irdischen Besitz zusammenhängt. Das punctum saliens ist auch hier die Werthschätzung der irdischen Güter. Diese betrachteten die Pharisäer nach dem A. T. als einen Segen für die Erfüllung der göttlichen Gebote, als eine Frucht der Gerechtigkeit, ohne daß sie sich hinsichtlich ihres eigenen Besitzes der Ungerechtigkeit des Erwerbs und der gesetzwidrigen Verwendung bewußt sein wollten. Sie hatten nur den Schein für sich, waren aber in der Wirklichkeit ungerechte Verwalter. Aber auf Grund jenes Scheins, den ihnen das Gesetz leihen mußte, glaubten sie sich über die Lehre Jesu in Betreff der Taxirung des irdischen Besitzes lustig machen zu dürfen (Jans., Schegg). Der Gedanke, daß Jesus als armer Mann leicht so sprechen könne (Jans., de W., Bl., Schegg, God., Hofm.), hat kaum mitgewirkt, wenn auch der Geiz der Pharisäer besonders hervorgehoben wird. Denn im Folgenden weist Jesus nur auf die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer und das Verhältniß des alten Gesetzes zum Messiasreich hin. Damit will er zeigen, daß das Gesetz und die Propheten eine Vorbereitung für das messianische Reich und die Anforderungen, welche er stellt, Folgerungen aus jenen sind. Die Pharisäer befinden sich also im Irrthum, wenn sie mit ihrer Selbstgerechtigkeit auf dem Boden des göttlichen Gesetzes zu stehen glauben. Gott sieht auf das Herz. Dieses darf sich daher nicht an den irdischen Besitz hängen, weil derselbe von Gott abführt und die Belohnung Gottes vereitelt. Jesus schildert dies nun in dem Gleichniß vom reichen Prasser und armen Lazarus, in welchem

---

1) Mald.: sed ut apparet, Matthaeus alieno, Lucas suo loco posuit. God., Weiß, Simons. Umgekehrt Bl., Holtzm. u. A.

2) Non dixit odiet sed contemnet: sicut solent minas eius postponere cupiditatibus suis, qui de bonitate eius ad impunitatem sibi blandiuntur.

Abraham den verdammten Reichen auf Moses und die Propheten verweist. Aus diesen könnten die Pharisäer lernen, daß Gott von Anfang an die irdischen Güter bloß als Mittel zur Ausübung der Nächstenliebe und Linderung fremder Noth verliehen und auf die messianische Zeit, in welcher die wahren Güter allen gemeinsam sein werden, hingewiesen hat. Das Streben nach Reichthum und die genußsüchtige Verwendung des Besitzes sind unverträglich mit der Hoffnung auf die ewige Seligkeit.

V. 14 *). Ἐκμυκτηρίζω = verhöhnen, die Nase rümpfen (23, 35. 2 Sam. 19, 21. Ps. 2, 4). Die Griechen gebrauchen das Simplex μυκτηρίζω = schneuzen, naserümpfen (μυκτήρ = Nase, μύζω, μύω = stöhnen, schnauben). Die Gesten waren wohl von spöttischen Reden begleitet. — V. 15 **). Jesus zeigt den Pharisäern, daß ihr Schluß vom Besitze auf die Gerechtigkeit falsch, also auch ihre Hoffnung auf Belohnung für ihre Gerechtigkeit nichtig ist. Denn daß Besitz und Gerechtigkeit einander nicht nothwendig ausschließen, mußte auch Jesus zugeben, aber doch ist dieses sehr häufig der Fall und traf gerade bei den Pharisäern zu. Den Beweis dafür führt Jesus durch Berufung auf Gott, der sich durch das Aeußere nicht täuschen läßt, sondern in das Herz schaut. ὅτι τὸ ἐν ἀνθρ. κτλ. = denn das unter Menschen Hohe ist ein Greuel vor Gott. Dem Zusammenhang nach kann unter ὑψηλόν nur das verstanden werden, was beim Menschen in hohem Ansehen, großer Achtung steht, nicht das Hochhinaus (Weizs.) [1]), denn der Gedanke lautet: Gott urtheilt nicht nach dem Schein, sondern nach dem Wesen. Daher ist das vor den Menschen Angesehene vor Gott verächtlich (Ps. 138, 6. Röm. 8, 6. 1 Kor. 3, 19). Der Satz ist aber nicht eine Begründung für ὁ θεὸς γινώσκει (Mey.), noch für δικαιοῦντες, sondern für den Zwischengedanken, daß ihre Selbstrechtfertigung vor den Menschen, welche sie gerecht machen soll, vor Gott keinen Werth hat, denn die Beurtheilung von Seiten Gottes ist anders als die von Seiten der Menschen (Jans., Schegg, Weiß). Gott sieht, daß ihr Inneres voll Lug und Trug ist. βδέλυγμα ist den Griechen unbekannt, in der h. Schrift = Greuel, Scheusal, von βδελύσσομαι = Abscheu haben. — V. 16 ***). Dieser Vers paßt Mt. 11, 12 besser in den Zusammenhang, der über den Täufer und sein Verhältniß zum Himmelreich handelt (S. 309). Aber auch hier ist er weder zusammenhangslos (de W., Bl., Strauß, Holtzm., Weizs.), noch lediglich durch die Reisequelle (Mey., God.) veranlaßt, sondern er motivirt, warum die Pharisäer mit Unrecht bei ihrem Besitz gerecht zu sein wähnen und vorgeben (Bed.). Denn das Gesetz und die Propheten bereiteten das Auftreten des Täufers vor. Hätten die Pharisäer diese recht erkannt, so hätten sie sich wie andere zur Aufnahme in das Reich Gottes herangedrängt und gefunden, daß das messianische Reich nicht von dieser Welt ist. Seit dieses Reich eröffnet ist, gilt keine Entschuldigung mehr. Darauf kommen schließlich auch die alten Erklärungen [2]) hinaus, obwohl sie von dem Beginn eines neuen Gesetzes, einer neuen Zeit mit Johannes ausgehen, denn sie limitiren ihre Ansichten von

---

*) Καί vor Φαρισαῖοι (AΔ) ist Glosse wegen V. 1.

**) Ἐστίν am Schlusse ist zu streichen (ℵABDLΔ).

1) Tert. adv. Marc. 4, 33: si superbiam tangit, „quod elatum est apud homines, perosum est Deo“ Esaiam ponit ante oculos (2, 12).

***) Ἕως ist aus Mt., lies μέχρι (ℵBL).

2) Iren. adv. H. 4, 4, 2. Tert. adv. Marc. 4, 32. Jans., Mald., Grot. u. A. Olsh., God., Göb. Vgl. auch Anon. S. 140 nach Gal. 3, 8—29. 4, 4. 5. 2 Kor. 3, 13. 14.

den höheren Ansprüchen des neuen Bundes zu V. 17 alsbald mit der Bemerkung, daß Jesus das Gesetz nicht aufheben, sondern vollenden wollte [1]). Eine Vorbereitung zur Buße (Weiß) waren das Gesetz und die Propheten allerdings auch, aber doch kann deßhalb unser Vers nicht lediglich als Einleitung zum zweiten Theile der Parabel betrachtet werden. Umgekehrt sind V. 16—18 auch nicht von der Erwiderung gegen die Pharisäer zu trennen und zur vorhergehenden Parabel zu beziehen, als ob trotz des allgemeinen Zudrangs zu den ewigen Hütten doch das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erst vollkommen gemacht sei (Schegg). Denn die ewigen Hütten haben eine Beziehung zum irdischen Besitz und dieser hatte die Veranlassung zum Disput mit den Pharisäern und zur folgenden Parabel gegeben. Ist auch der Zusammenhang schwerlich historisch, so ist doch nicht jeder Versuch, denselben nachzuweisen, verunglückt (Holtzm., Schegg). ὁ νόμος καὶ οἱ πρ. wie Mt. 5, 17, weil der gesetzliche Charakter (Gerechtigkeit) dem Zusammenhange entspricht. Anders Mt. 11, 13. Deßhalb ist auch nicht προεφήτευσαν (Euth.) zu ergänzen. ἐκηρύσσοντο (Mey.) könnte zwar aus εὐαγγελίζεται abgeleitet werden, trägt aber einen fremden Gedanken ein, da beim Gesetz und den Propheten an die Schrift gedacht ist. ἦσαν (de W., Bl., Ew., Weiß) ist besser, wenn es = galten genommen wird (Theophyl., Jans. u. A. habuerunt suum tempus). Schegg läßt nach Krüg. 63, 3 die Copula aus: „Das Gesetz und die Propheten — bis Johannes". Aber Krüger meint die Auslassung der Copula im Griechischen, nicht im Deutschen. βιάζεσθαι εἰς medial = mit Gewalt hineindringen, auch bei Griechen [2]). — V. 17 *). Jesus gibt eine nähere Erklärung, denn eine Unterbrechung durch die Pharisäer (Schenkel) ist nicht angedeutet. Der Satz kann aber nicht bloß nach dem Gleichniß gedeutet werden, nach welchem der bleibende Werth des Gesetzes darin bestehen soll, daß es zur Buße leite und damit zur Ergreifung des im Evangelium gebotenen Heils antreiben soll (Weiß), denn sonst müßte das Cerimonialgesetz ebenso fortbestehen. Denn wenn es neben dem Evangelium und der über das Gesetz hinausgehenden Vorschrift V. 18 besteht, so kann nur das im Geiste des Himmelreichs, des Evangeliums aufgefaßte und vollendete gemeint sein. Es werden deßhalb nicht die, welche sich hineindringen, als Anomisten oder Antinomisten getadelt (Zyro, Stud. u. Kr. 1873. S. 693), sondern die gesetzeseifrigen Pharisäer zurückgewiesen und belehrt. πεσεῖν = untergehen, aufhören, ungiltig sein (1 Kor. 13, 8. Plat. Eut. 17). — V. 18 **). Als Beweis für die Dauer (Bed., Mey., Ew.) und Vollendung (Jans., Schegg, Volkm., God.) des Gesetzes führt Lucas aus dem Munde Jesu das Verbot der Ehescheidung an. Dieses hat mit dem alten Gesetze das Verbot des Ehebruchs gemein, geht aber mit dem absoluten Verbot der Auf-

---

1) Ambr.: non quia lex defecit, sed quia incipit evangelii praedicatio; videntur enim minora compleri, cum potiora succedunt. Beda.

2) Cyr.: εἰσβιάζεται τουτέστιν ἁπάσῃ προθυμίᾳ καὶ παντὶ σθένει χρώμενος εἴσω παρελθεῖν τῆς ἐλπίδος ἐπιθυμεῖ. Die passive Bedeutung von βιάζεσθαι ist, wenn auch selten, bei den Klassikern nachweisbar (Kühn. 377, 106). Später wurde die Passivbedeutung in Medialform ohnehin viel häufiger. βιασθῆναι ist überall passivisch (l. c. 105. Krüg. 39, 14, 2).

*) Marcion las statt τοῦ νόμου: τῶν λόγων μου, das Ritschl, Baur, Hilgf. u. A. für den ursprünglichen Text hielten. Ein gewisser Zusammenhang ergebe sich nur so (H. Einl. S. 566). Doch ist diese Willkür jetzt allgemein zurückgewiesen. Tert. adv. Marc. 4, 32: vorborum Domini. Volkmar conicirte früher τῶν λόγων τοῦ θεοῦ, nahm aber die Conjectur wieder zurück. Nur Scholten S. 53 vertheidigt diese Lesart noch.

**) Lies καὶ ὁ (BDL) statt καὶ πᾶς ὁ.

lösung der Ehe weit über jenes hinaus. Eine Anknüpfung an V. 9, um das Wie der Befolgung zu geben (Reischl), ist so viel als kein Zusammenhang. Die allegorische Deutung des Spruches vom Verhältniß zum Gesetz und zu der neuen Ordnung des Gottesreiches (Röm. 7, 1—3) sollte ein aller Allegorie sonst abholder Kritiker (Weiß nach Olsh., Hofm.) am wenigsten empfehlen, wenn auch dadurch unser Satz V. 17 parallel zur Seite gestellt und als allgemeines Urtheil betrachtet werden kann. Es kann eine Trennung vom Gesetz um der neuen Ordnung des Gottesreiches willen doch kein Ehebruch sein, wenn der die Ehe bricht, welcher, nachdem das Gesetz durch das Gottesreich abgelöst ist, das alte Verhältniß mit jenem fortsetzen will. Sonst könnte ja der Jude gar nicht zum Christenthum kommen, denn er muß sich doch vom alten Verhältniß trennen [1]). Die Allegorisirung des Anonymus von der Heidenwelt, welche dem Apostel Paulus als reine Braut angetraut ist (2 Kor. 11, 2), aber von den Uraposteln verlassen wird, sei nur nebenbei erwähnt.

V. 19. Mit dem metabatischen δέ wird nun die seit V. 14 vorbereitete Parabel selbst eingeleitet. Zwar gibt ihr Jesus die Bezeichnung Parabel nicht (vgl. V. 1) und hat auch die Nennung der Namen des Lazarus und Abraham häufig Veranlassung gegeben, die Erzählung auf ein Ereigniß zu beziehen [2]), aber doch bezeichnet sie schon Clemens Al. als eine Parabel [3]) und der Verfasser der Quaestiones et responsiones ad orthodoxos gibt bereits eine Erklärung über den Charakter dieser Parabel [4]). Chrysostomus (H. 4 über Lazarus) gebraucht abwechselnd παραβολή und ἱστορία; Cyrill, Euth. [5]), Theophyl.,

---

1) Tert. adv. Marc. 4, 34 meint, Jesus sei auf diesen Spruch gekommen, weil ihm die Erwähnung des Johannes die Geschichte der Herodias ins Gedächtniß zurückgerufen habe. Ebenso Paul. und Schleierm. Holtzm. (Jahrb. f. prot. Theol. 1878. S. 561) und Simons S. 80 glauben, der Sinn, in welchem der „paulinische Epigone" Mt. 5, 18 reproducire, sei der „des werdenden Katholicismus", wie das angehängte Beispiel Lc. V. 18 = Mt. 5, 32. 19, 9 zeige.

2) Iren. 4, 2, 4: non autem fabulam retulit nobis pauperis et divitis; sed primum quidem docuit, neminem oportere deliciis uti, neque in saecularibus oblectamentis et multis epulis degentes, servire suis voluptatibus et oblivisci Deum. Erat enim inquit etc. Daran ändern die Folgerungen gegen die Seelenwanderung 2, 34, 1 nichts. Tert. l. c. 34. Idol. 13. De an. 7: et quid illi Lazari nomen, si non in veritate res est? Sed etsi imago credenda est, testimonium erit veritatis. Orig. H. 11 in Lev., Ambr.: narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur. Aug. de civ. 21, 10, 2. Ps. 33, 22 n. 25: si christiani sumus credamus, si non credimus, fratres, nemo se fingat christianum. Fides non perducit. Quomodo illa dixit Dominus, sic sunt. Ps. 36, 19 n. 7. Greg., Beda, Mald. u. A. Sepp, Reischl u. A.

3) Strom. 4, 6 (p. 577 P.): τί δὲ βούλεταί ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ, πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα.

4) Qu. 60: πῶς δὲ καὶ ἡ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου παραβολὴ τῶν μορφῶν οὐ δείκνυσι τὸ διάφορον; Resp.: τὸ δὲ κατὰ τὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον διήγημα οὔτε παραβολή ἐστιν οὔτε ἱστορία· εἴγε μὲν παραβολή ἐστι λόγος ὁμοιότητα περιέχων τοῦ γεγονότος πράγματος πρὸς τὸ ἐσόμενον, ἱστορία δὲ λόγος διήγησιν περιέχων τοῦ ἤδη γεγονότος πράγματος· οὔτε γὰρ πρὸ τῆς ἀναστάσεως τῶν ἑκάστῳ βεβιωμένων ἡ ἀνταπόδοσις γίνεται, οὔτε μετὰ τὴν ἀν. ἀληθὲς τὸ „ἔχουσι . . ." ἔστι δὲ τὸ περὶ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλ. διήγημα ὑποτύπωσις λόγου διδασκαλίαν ἔχοντος τοῦ μὴ δύνασθαι μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον τῆς ψυχῆς . . ὠφελείας τινὸς τυχεῖν τοὺς ἀνθρώπους.

5) Wenn Euth. von Mald. u. A. zu der vorhergehenden Klasse gezählt wird, so geschieht dies, weil er die Meinung einiger berichtet, daß nach der Ueberlieferung der Hebräer Jesus seine Parabel nach einem wirklichen Vorgang gebildet habe. Der Reiche habe Νινευΐς geheißen.

Grot., Calm. erklären sich wie der Verfasser der Quaest. Jansen s. schwankte. Doch hat schon Mald. den ersten Theil wirklichen Thatsachen entnehmen, den andern parabolisch ausbilden lassen. Reischl folgt ihm. Schegg erklärt sich mit Recht dagegen, denn die Form ist der anderer Parabeln (14, 16. 15, 11. 16, 1) ähnlich und verräth überall in den Einzelheiten den idealen Charakter. Der zweite Theil ist sicher parabolisch und stände zum ersten, wenn dieser historisch wäre, in zu großem Mißverhältnisse. Die Griechen haben den richtigen Grund für die parabolische Auffassung des zweiten Theiles angegeben. Daher muß man auch, weil jede Andeutung eines Uebergangs fehlt, den ersten parabolisch fassen. Der Name des Lazarus ist allerdings auffallend [1]), aber noch auffallender wäre es, wenn Jesus über einen bekannten Fall sein Urtheil öffentlich ausgesprochen hätte. V. 24 mußte der Name genannt werden.

Der Zweck der Parabel kann nicht der Nachweis für die Geltung des Gesetzes und die Bestrafung seiner Mißachtung sein (Hofm. V. 16—18, 29). Auch die Warnung, daß der Reichthum ins Verderben führt, wenn einer (auch bei äußerlich unanstößigem Leben) sich nicht durch Moses und die Propheten zur Buße führen läßt (Weiß), genügt nicht. Der Gegensatz von Reich und Arm ist zu stark betont, als daß nicht der Hauptzweck in der Schilderung des beiderseitigen Looses diesseits (V. 19—21) und jenseits (V. 22—26) zu suchen wäre. Jesus hatte die Seinigen aufgefordert, mit dem ungerechten Mammon Freunde zu erwerben. Die geldgierigen Pharisäer hatten daran Anstoß genommen. Nun zeigt ihnen Jesus, daß der Reichthum nicht nur ein Hinderniß für die Erlangung der Seligkeit ist, sondern zuletzt auch das Herz verhärtet, so daß jedes Mitgefühl mit dem Armen verschwindet und keine Ermahnung mehr fruchtet (V. 27—31), während den verachteten Armen der Schooß Abrahams sicher ist. Daher kann nur die gut ertragene Armut, sei sie eine freiwillige oder eine von Gott verhängte, Anwartschaft auf den Himmel geben. Ein Typus der Pharisäer (Göb., Fill.) kann aber der Reiche nicht sein. Denn die Schilderung des üppigen Lebens paßt nicht für sie. Die Heidenwelt (J. Grimm) ist dabei nur insofern berücksichtigt, als bei ihr dieselben Gegensätze obwalten. Die Entwicklung der Kirche durch die Aufnahme der Heidenwelt auf Kosten Israels ist so wenig als in der Parabel vom verlorenen Sohne Hauptzweck.

Πλούσιος ist wie V. 1 Adjectiv, nicht Prädicat (Bl., Ew., Nebe): es war ein reicher Mann, nicht: ein Mann war reich (Vulg.: homo quidam erat dives). καὶ ἐνεδ. κτλ. vertritt die Stelle eines Relativsatzes (Vulg.: qui induebatur). πόρφυρα καὶ βύσσος = Purpur und Byssus. Der Purpur (Mc. 15, 17 S. 406) war purpurroth gefärbter Wollzeug, βύσσος (בּוּץ) wird als weißer Baumwollzeug erklärt. Der beste stammte aus Aegypten und wurde dort שֵׁשׁ (Ez. 27, 7) genannt. In Aegypten kleideten sich die Vornehmsten in Byssus [2]). Uebrigens trugen nach Herod. 2, 37 im Gegensatz zu Plin. h. n. 19, 1. 2 die ägyptischen

1) Auch diejenigen, welche einen historischen Charakter voraussetzen, müssen einen Grund für die Nennung des Namens gegenüber dem Verschweigen des Namens des Reichen suchen und finden ihn darin, daß Gott anders als die Welt die Namen der Armen höher schätzt. Dies gilt aber auch für die parabolische Deutung (Ps. 16, 14. Cyr., Chrys., Euth., Theophyl., Schegg u. A.). Lazarus ist der Repräsentant des armen Judenthums. Ob Lazarus von Bethanien mitgewirkt (Mey., de Wette, Weiß) oder die Namensbedeutung den Ausschlag gab (Schegg, God.) ist kaum zu entscheiden. Die Combination des Johanneischen Lazarus aus unserem (Schenkels B.L. 4, 17) ist Willkür.

2) Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums. S. 156.

Priester weiße Linnenkleider, wie denn die Wörter für Flachs und Baumwolle in den morgenländischen Sprachen durchgehends ineinander fließen (Ges. p. 882. Win. 1, 143) [1]). Zu ἐνδιδύσκω s. Mc. 15, 17. εὐφραίνομαι = fröhlich sein, sich ergetzen wie 15, 23. Das Schmausen gehörte von selbst dazu [2]). λαμπρῶς = glänzend bezeichnet die Pracht, welche er in allem: Kleidung, Wohnung, Nahrung entfaltete. Daraus geht hervor, daß er nicht vom Geiz besessen war, sondern in seinem üppigen Leben gar nicht an die Armen dachte. Der Mißbrauch des Gutes ist also seine Sünde. — V. 20 *). Λάζαρος = Ἐλεάζαρ = אֶלְעָזָר d. h. Gott hilft, abgekürzt לְעָזָר, wie es bei den Talmudisten oft vorkommt (Lightf. 849. 1067) [3]). Wäre die Abkürzung erst im Griechischen vorgenommen und von da ins Hebräische aufgenommen worden (Schegg), so wäre der allgemeine Gebrauch des Λάζαρος zur Zeit Christi doch auffallend. Wir wissen weiter nichts von ihm [4]). Für die Parabel wurde ein bekannter, dem Zustand der eingeführten Persönlichkeit seiner Bedeutung nach entsprechender Name gewählt, der aber irgend einem historischen Träger gehört haben könnte. Elieser, der Knecht Abrahams (Geiger) ist aus dem Schooße Abrahams abgeleitet. ἐβέβλητο = er war hingeworfen worden, lag (Mt. 8, 6 S. 251). πυλών = Thor (Mt. 26, 71 S. 532). εἱλκωμένος statt ἡλκωμένος (Plut. Phoc. 2) = eiternd, mit Geschwüren bedeckt, von ἑλκόω = schwärende Wunden verursachen. In der h. Schrift nur hier. Zum Augment vgl. ἕλκω, ἑλκύω (Win. 12, 70). — V. 21 **). ἐπιθυμῶν = verlangend, begehrend läßt nicht ersehen, ob das Verlangen erfüllt wurde oder nicht. Letzteres ist nach der Glosse die gewöhnliche Annahme, während einzelne Neuere (Schegg, Weiß, Hofm.) der andern Ansicht sind, weil Lazarus, wenn er gar nichts bekommen hätte, verhungert wäre (Schegg) oder man ihn nicht liegen gelassen hätte (Weiß). Den Mangel an Mildthätigkeit hervorzuheben liege eben nicht im Zwecke der Parabel, in welcher der Arme nur zum Contrast diene. Aber dieser Contrast soll doch die Schuld des Reichen in noch schlechterem Lichte erscheinen lassen, weil er des Armen nicht gedenkt. Ob er weggenommen wurde oder nicht berührt die Parabel gar nicht. Es ist nicht gesagt, daß er an der Pforte des Reichen starb. Wollte die wirkliche Sättigung ausgesprochen werden, so war ἐπιθυμῶν unnöthig. Indem es aber beigefügt wurde, bereichert es das Bild des Prassers um einen weiteren dunklen Zug. Dazu paßt auch ἀπὸ τῶν πιπτόντων = von dem Abfall, denn dieser kann nicht der Küchenabfall sein, der im Orient überall auf die Straße geworfen

---

1) Neuerdings wird wieder behauptet, daß beide ein Pflanzentextil und zwar feines Linnenzeug gewesen seien (Clermont-Gaunau, The Athenaeum, march 1878. Rohling, das Salom. Spruchbuch. 1879. S. 379).

2) Od. 2, 311: δαίνυσθαί τ' ἀκέοντα καὶ εὐφραίνεσθαι ἕκηλον. Xen. Cyr. 8, 7, 12: ἂν σάφ' ἴσθι τοῦ εὐφραίνεσθαι πολλὰς ἀσχολίας παρέχει. Iucundabatur nitide (It. e) ist also genauer als epulabatur splendide (Vulg.). Letzteres ist durch καθ' ἡμέραν nahe gelegt.

*) Ἦν nach τις und ὅς vor ἐβ. sind mit ℵBDL zu streichen. Statt ἡλκωμένος lies εἱλκωμένος (ℵABDL).

3) Die Ableitung von לֹא עֵזֶר = ohne Hilfe (Mald., Olsh., B. Cruf.) ist unwahrscheinlich, obgleich Beispiele für die Auswerfung des א vorhanden sind.

4) Cyr.: ἔχει δὲ ὁ λόγος, ὡς ἡ Ἑβραίων παράδοσις ἔχει, Λάζαρον εἶναί τινα κατ' ἐκεῖνον καιρὸν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐσχάτῃ συνόντα πτωχείᾳ καὶ ἀρρωστίᾳ, οὗ καὶ μνημονεῦσαι τὸν κύριον, ὡς εἰς παράδειγμα λαμβάνοντα τοῦτον εἰς ἐμφανεστέραν τοῦ λόγου δήλωσιν.

**) Τῶν ψιχίων fehlt ℵ*BL T., H., ist wahrscheinlich aus Mt. 15, 27. Statt ἀπέλειχον lies ἐπέλειχον (ℵABL). Nach πλουσίου schieben Min. Vulg. Syr^{hr} καὶ οὐδεὶς ἐδίδου (15, 16) ein.

und von den Hunden verzehrt wird (Schegg), weil sonst ἀπὸ τῆς τραπέζης ungehörig wäre. Unter den Hunden sind aber doch nicht nach Mt. 15, 27 die Hunde des Hauses, sondern die frei herumlaufenden Hunde, welche sich um Lazarus scharten, zu verstehen. Da im Orient die Häuser auf die Straße zu offen sind, so ist diese Situation ganz gut möglich. Der Bettler an der Thüre wartete, bis man ihm von den Ueberresten der Tafel etwas zukommen lasse. Vor ἀλλὰ καί wird häufig eine Ellipse angenommen und mit obiger Glosse ausgefüllt, so daß der Satz als eine Steigerung des beschriebenen Elends angesehen wird. Lazarus wurde, außerdem daß er nichts bekam, noch von Hunden beleckt, welche seine Geschwüre aufrißen u. s. w. [1]). Umgekehrt betrachten andere dieses Treiben der Hunde als eine Wohlthat, weil die Geschwüre von ihrer Unreinigkeit entleert wurden [2]). Aber selbst abgesehen davon, ob die Ellipse einen logischen Zusammenhang mit ἀλλὰ καί herstellt oder nicht (letzteres Schegg), ist sie überflüssig. Denn die Griechen machen oft mit ἀλλά = at einen Uebergang zu einem neuen Gedanken (Kühn. 535, 826). καί steigert, so daß der Sinn ist: aber auch noch die Hunde kamen herzu und beleckten seine Geschwüre, d. h. zudem, daß er mit Geschwüren bedeckt und hungrig dalag. Dabei kann man die Gemeinschaft mit den unreinen Thieren (Weiß) oder die Belästigung durch dieselben als steigerndes Moment ansehen.

V. 22 *). Ἀπενεχθῆναι steht zwar dem ἐτάφη ebenso gegenüber wie ἀποθανεῖν, aber es kann damit doch nicht gesagt werden wollen, daß der ganze Mensch weggetragen worden sei (Mey., Schegg) [3]), denn „in den Schooß Abrahams" gibt das Paradies als Ziel an, in welches der Leib vor der Auferstehung nicht kommen konnte. Die Väter geben sich denn auch viele Mühe, die folgende Erzählung unter der Voraussetzung, daß nur die Seele im Schooße Abrahams sei, zu erklären [4]). Ganz unrichtig ist es, hieraus etwas über das Verhältniß im Jenseits für die spätere Zeit zu schließen (Euth.). Tert., Or., Aug., Basil. haben für den Zwischenzustand eine gewisse Leiblichkeit annehmen zu müssen geglaubt. Aber da die h. Schrift sonst nichts hierüber sagt, so reicht unsere Parabel dafür nicht aus (Aug. de. or. an. 4, 15). Die weitere Frage, ob der Leichnam gar nicht beerdigt wurde (Ew., God.), ist unwesentlich. Bei Lazarus wird nur das Wegtragen der Seele, beim Prasser das Begrabenwerden des Leibes hervorge-

---

1) Chrys., Ambr., Aug., Beda, Euth., Theophyl., Mald., a Lap., Jans., Fr. Luc., Kistem., Mey., Reischl, Oosterz., God., Göb.

2) Hier., Greg., Beda, Erasm., Jans, vulgaris quaedam opinio bei Mald., de Wette, Ew., Bl., Sevin, Stier, Hofm.

) Der Artikel vor Ἀβραάμ steht nur in Min. ℵ zieht ἐν τῷ ᾅδῃ zu unserm Vers, ebenso Italcodd. Vulg. Syr., woraus sich die Erklärung der Lateiner von ἐτάφη erklärt.

3) Die Parabel muß allerdings im Einzelnen buchstäblich, im Ganzen bildlich erklärt werden (Schegg), aber daraus folgt nicht, daß Lazarus und der Prasser mit Leib und Seele ins Jenseits gebracht wurden. Jesus mußte sich auch hier den jüdischen Vorstellungen anschließen (Euth., Mald.).

4) Aug. de civ. Dei 21, 10, 2: dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives, quando dicebat „crucior in hac flamma", nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit et Lazarum vidit, qualis lingua .. qualis digitus Lazari .. ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma qua exarsit, et illa guttula quam poposcit; qualia etiam sunt visa dormientium sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudinem corporum.

hoben, um den Gegensatz beim Tode zu markiren [1]). Das einfache ἐτάφη, welches von der Art des Begräbnisses ganz absieht, charakterisirt drastisch das Ende der irdischen Herrlichkeit. Der Schooß Abrahams [2]) ist nach jüdischer Vorstellung das Paradies (Garten Eden, Thron der Herrlichkeit), in welches Abraham von Gott gepflanzt ist. Dieses war der Ort, wo alle Gerechten vor Christus auf die Erlösung warteten. Es befand sich neben der Hölle in der Unterwelt unter der Erde, so daß die Bewohner beider Gebiete einander sehen und sprechen konnten [3]). Die Seelen der Gerechten wurden durch die Engel in das Paradies getragen [4]). — V. 23 *). ᾅδης ist der hebräische שְׁאֹל als gemeinsamer Name für die beiden Abtheilungen der Unterwelt. Die Bezeichnung Hölle (Euth., Wetst.) ergibt sich erst aus dem Zusammenhang (Grot., Mey., Schegg, Weiß). Vgl. Apg., 2, 27. 31. Gen. 37, 35. ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμούς = er hob seine Augen auf beweist nicht, daß der Ort des Lazarus höher lag, sondern nur, daß der Reiche sich jetzt erst orientirte und nach Hilfe ausschaute (Mt. 17, 6. Joh. 4, 35. 6, 5). Der Plural κόλποι für einen Schooß kommt schon bei den Klassikern vor (Buttm. 21. Win. 27, 3, 166). — V. 24. φωνήσας = laut rufend, wegen μακρόθεν V. 23 (God., Fill.) oder prae nimio dolore (Chrys., Jans.). αὐτός hat keinen Nachdruck = er seinerseits, dem Erzvater und dem Lazarus gegenüber (Mey., Weiß, Fill., Göb.), denn er ist auch V. 23 Subject (Buttm. 94). Der Gequälte wendet sich an Abraham und nicht an Lazarus, weil er von jenem Hilfe erwarten zu dürfen hoffte. Hatte Lazarus in seinem Schooße das Glück gefunden, so konnte auch der Reiche von dem Stammvater etwas erwarten. Die Vermittlung des Lazarus bot sich durch die ganze Situation von selbst dar. Die Umkehrung des gegenseitigen Verhältnisses ist damit anschaulich geschildert. Im Bewußtsein der Schwierigkeit, welche der Erfüllung der Bitte entgegenstand, bescheidet sich der Reiche mit dem Geringsten. τὸ ἄκρον τοῦ δακτ. = die Fingerspitze, ein Minimum im Vergleich mit dem, was er im Leben genossen hatte. Der Genitiv ὕδατος steht wie bei den Verben des Berührens, weil das Berühren nur einen Theil des Gegenstandes trifft [5]). καταψύχω = abkühlen, nur hier im N. T. Da die ganze Darstellung bildlich und symbolisch gehalten ist, so kann auch der Ausdruck Feuerflamme nicht gepreßt werden (gegen Aug. vgl. Jans.). — V. 25 **). τέκνον entspricht der Anrede πάτερ. Abraham hat mit dem verlorenen Kinde

---

1) Euth.: ἐπὶ τοῦ πτωχοῦ οὐκ εἶπεν ὅτι ἐτάφη, διὰ τὸ ἀτημέλητον τῆς τῶν πτωχῶν ταφῆς· ἐπὶ τοῦ πλουσίου δὲ καὶ μάλα διὰ τὸ πολυτελὲς τῆς τῶν πλουσίων ταφῆς. Jans. nach Aug.

2) בחיקו של אברהם.

3) Lightf. 850 ff. Wetst., Wolf, Schöttgen 301 und 1096 ff. zu Apok. 2, 7, wo er zwischen paradisus terrenus und caelestis unterscheidet (2 Kor. 12, 3 f.), Langen, Judenth. 470 ff. u. A. Dillman, Schenkels B.L. 4, 377: im Buch Henoch wird das Paradies Adams als auf Erden noch vorhanden vorgestellt. Henoch, Elia und andere Gerechte und Auserwählte werden dorthin versetzt, ohne daß darum die Vorstellung von der Unterwelt (im Westen der Erde) als dem Sammelplatz der Seelen der Guten und Bösen mit verschiedenen, der sittlichen Würdigkeit entsprechenden Abtheilungen und Verwahrungsörtern aufgegeben wäre. Von diesem irdischen Paradies ist das himmlische bei Gott zu unterscheiden. Cyr. (in Joh. 1 c. 10) spiritualisirt: ἀντὶ τοῦ, ἐν υἱοῖς Ἀβραὰμ κατατέτακται

4) Targ. cant. 4, 12: non possunt ingredi paradisum nisi iusti, quorum animae eo feruntur per angelos.

*) Auch hier ist der Artikel vor Ἀβρ. zu streichen (ℵBDL).

5) Buttm. 148. Win. 30, 8, 190.

**) Σύ nach ἀπελ. ist mit ℵBDL Verss. zu streichen. Ebenso ist ὅδε Correctur, lies ὧδε.

Abrahams Mitleiden. Dem wird durch das Fehlen von μου bei τέκνον nicht widersprochen (Fill.), da τέκνον auch in zarter Anrede ohne jenes Pronomen gebraucht wird (2, 48. 15, 31. Mt. 21, 28). Ob die Seligen gegen die gerecht Verurtheilten Mitleiden haben oder nicht (Greg. H. 40) entscheidet für die Deutung der Parabel nicht. In der Antwort hebt er hervor, daß der Reiche keinen Anspruch auf weitere Gaben habe, weil er die ihm zutreffenden bereits erhalten habe. Der Nachdruck liegt auf dem vorangestellten ἀπέλαβες. ἀπολαμβάνω = empfangen wird öfters von dem Empfang desjenigen gebraucht, auf das man ein Forderungsrecht hat (Krüg. 68, 46, 6). Abraham geht davon aus, daß jedem Menschen Güter bestimmt sind, über welche hinaus er nichts mehr zu fordern oder zu erwarten hat. Der Reiche hat die seinigen auf der Erde genossen, Lazarus erhält sie im Paradiese. Als Pendant dazu sind die Leiden bestimmt, welche hier oder dort getragen werden müssen. Allein obwohl je der Artikel gebraucht ist: τὰ ἀγαθά, τὰ κακά, so zeigt doch schon das Fehlen des Pronomens αὐτοῦ bei κακά, wo Erasm., Jans., Göb. mit Unrecht mala sua subaudiunt, daß es sich nicht um eine begrenzte Summe von Leiden für den Frommen handelt. Deßhalb kann auch dem Reichen nicht a priori das ewige Leiden bestimmt sein. Abraham spricht zunächst nur für den gegenwärtigen Zustand: der Reiche kann sich nicht beklagen, weil er seine Güter empfangen hat. Wenn aber Lazarus getröstet, der Reiche dagegen gequält wird, so folgt daraus, daß die Ertragung von Leiden in diesem Leben Anspruch auf himmlischen Trost erwirbt und der sinnliche Genuß irdischer Freude ohne Bekehrung vor dem Tode ewige Strafe nach sich zieht. Aus den Worten kann man allerdings nicht folgern, daß der Reiche leide, weil er nicht mildthätig gegen Lazarus war (Mey., God. u. A.), aber doch, daß ihm bei rechter Verwendung der irdischen Güter noch Güter für das Jenseits vorbehalten gewesen wären. Hätte sich der Reiche während seines Lebens des Lazarus erbarmt, so hätte er billigerweise auch im Jenseits einen Erweis der göttlichen Erbarmung durch Lazarus erwarten können. Er hätte sich einen Freund erworben gehabt. Dies ist die seit Augustinus gewöhnliche und allein richtige Erklärung. Der Reichthum selbst ist damit als eine große Gefahr hingestellt, aber ein Hinweis auf „ein göttliches Verhängniß, auf jenen geheimnißvollen Rathschluß, wonach auf dem Reichthum der Fluch der Hölle, auf der Armut der Segen des Paradieses liegt" (Schegg, Jans.), ist nicht vorhanden. Freilich macht Abraham dem Reichen keinen Vorwurf, aber ist derselbe nicht schon in ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου enthalten? Der Reiche weiß ja, wie er seine Güter empfangen und benützt hat. Chrys. [1]), Greg., Bed., Euth., Theophyl. fassen zwar ἀπέλ. richtig vom Empfangen eines Guthabens, betrachten aber das Letztere als Folge eines Verdienstes. Der Reiche erhalte für seine geringen guten Werke eine diesseitige Belohnung, der Arme für seine geringe Verfehlung eine zeitliche Bestrafung. Aber dafür liegt im Texte noch weniger als für die andere Erklärung. Zu ὁμοίως ist ἀπέλαβε ἐν τῇ ζωῇ zu ergänzen. νῦν δέ leitet den großen Gegensatz zwischen Einst und Jetzt ein. Daß der Trost des Lazarus eine Belohnung, die Qual des Reichen eine Bestrafung ist, beweist V. 28, wo der Reiche zugibt, daß es in seiner Macht gelegen gewesen sei, durch ein anderes Leben sein jenseitiges Loos zum Guten zu gestalten. Eine Folgerung für den Zustand der Seele bis zum Uebertritt in die Seligkeit (Jans.)

1) Seine dritte Homilie handelt über das Thema: τίνος ἕνεκεν οὐκ εἶπεν, ἔλαβες τὰ ἀγαθά σου .. ἀλλ' ἀπέλαβες. Greg. Hom. 40, 6.

läßt sich nicht ziehen. Der Ausdruck ist bei den Rabbinen bekannt (Schöttg. S. 302). Ebenso wenig sind die Leiden bloß in der Entbehrung zu suchen [1]). Beides sind wirkliche Erfahrungen, wenn auch erst vom Gericht an Seligkeit und Strafe vollständig werden. — 26 *). Die Gewährung der Bitte ist aber auch unmöglich, denn es kann kein Verkehr zwischen dem Paradies und der Hölle stattfinden. Darin liegt ein Beweis für die Unveränderlichkeit der beiden entgegengesetzten jenseitigen Zustände (Aug.). ἐν πᾶσιν muß auf das folgende bezogen werden als Angabe dessen, worin die Kluft aufgethan ist. ἐπὶ πᾶσιν = zu dem Allen, überdies (3, 20) würde besser passen. χάσμα [2]) = Kluft, gleichbedeutend mit χάος, wie auch die Vulgata übersetzt. Dabei ist also nicht an die spätere Bedeutung des Wortes [3]) zu denken. χάσμα μέγα 2 Sam. 18, 17. Die Rabbinen nahmen nur einen kleinen Intervall (palmus) zwischen beiden ohne Kluft, mitunter auch mit einer Mauer an (Lightf. 857). Die große Kluft veranschaulicht die Unmöglichkeit des Verkehrs schöner. ἐστήρικται = ist befestigt, so daß an eine Beseitigung derselben nicht zu denken ist (Mey., Weizs., W. Grimm, Weiß). Wenn στηρίζειν auch von der Gründung der Welt gebraucht ist, so will damit doch nicht bloß das göttliche Thun bezeichnet werden (Schegg), denn gerade bei diesem Beispiel ließen sich die Alten ganz entschieden von der Vorstellung des Befestigens, Festmachens leiten. Das Hinübersteigen wird erwähnt, weil es vom Reichen gewünscht worden war. Ein eigenes Verlangen dazu können die Gerechten nicht haben. Liest man οἱ ἐκεῖθεν, so ist διαβῆναι θέλοντες zu ergänzen (Buttm. 323. Schegg) und keine Attraction = οἱ ἐκεῖ ἐκεῖθεν anzunehmen [4]). Die ruhige Haltung des Abraham, welche weder Härte noch Rührung verräth, gehört zur Parabel, welche nur das Loos des Reichen und Armen schildern will. Eine Andeutung über die Verfassung der Gerechten, welche so gleichförmig mit Gottes Willen sind, daß nichts ihre Ruhe und Seligkeit zu stören vermag, kann man darin erkennen (Greg., Schegg), aber jedenfalls ist der Gedanke abzuwehren, daß die Gerechten die Verdammten immer schauen, um dadurch einen Zuwachs an Freude zu bekommen (Greg.) oder umgekehrt (Euth.).

V. 27. Nach dieser definitiven Abweisung verzichtet der Reiche auf eine Besserung seines Looses (οὖν). Weil er aber dieses als Folge seiner Lebensweise ansieht, so möchte er wenigstens seine Brüder vor dem gleichen Loose bewahren. Die Züchtigung erweckte Mitgefühl [5]). Die Selbstsucht ist schwerlich als Motiv anzunehmen. Denn es ist nicht angedeutet, daß seine Brüder durch ihn verleitet worden sind und seine Strafe vermehren (Greg., Lyr., Jans., a Lap.). Die Furcht für seine Brüder mußte allerdings seine Qual steigern (Beda), ist aber weniger Selbstsucht als Mitleiden. In dem weiteren Gespräch des Reichen mit

---

1) Ambr.: cur autem cruciatur ante iudicium? Quia luxurioso carere deliciis poena est.

*) Statt ἐπί ist ἐν (אBL), statt ἐντεῦθεν ist ἔνθεν (אABL) zu lesen. L., H. lassen den Artikel (οἱ) vor ἐκεῖθεν aus (א*BD It. Vulg.), derselbe könnte aber wegen ἔνθεν gestrichen worden sein.

2) Von χαίνω (Wurz. χα, χαν), χάσκω, klaffe, gähne (Curt. S. 185).

3) Ov. Met. 1, 7: quem dixere chaos, rudis indigestaque moles. Dies machte den alten Exegeten (Erasm., Jans., Mald., Fr. Luc., a Lap.) viel unnöthige Sorge.

4) De Wette, Mey., Göb., Win. 66, 6, 584. Vgl. Kühn. 448, A. 1, 474.

5) Theophyl.: ὅρα πῶς ὑπὸ τῆς κολάσεως εἰς συναίσθησιν ἦλθεν. Chrys., Ambr., Aug. Was Thom. S. Suppl. q. 98, a. 4 ad 1 sagt, wird kaum genügen. Die natürliche Liebe der Blutsverwandtschaft (Göb.) hat sicher mitgewirkt.

Abraham zeigt Jesus, daß dem Reichen die Möglichkeit, der Verdammniß zu entgehen, nur im Diesseits gegeben ist. Das einzige Mittel dazu ist aber die Befolgung dessen, was das Gesetz und die Propheten sagen. V. 30 wird ausdrücklich die Buße genannt, weßhalb Weiß darin die Pointe sieht und andere diesen Theil als der Parabel heterogen betrachten (de W., Weizs. u. A.), während Godet vom pharisäischen, stolzen, unbarmherzigen Reichthum ausgehend hier die praktische Anwendung findet. Die Buße ist für diejenigen selbstverständlich, welche bereits den Reichthum größtentheils mißbraucht haben. Sie müssen ein anderes Leben anfangen und ihre Fehler so viel als möglich besser machen. An sich ist also nur eine Unterweisung über die Folgen der schlechten Benützung des Reichthums gegeben, denn von andern Sünden ist in der Parabel keine Rede. — V. 28. ἔχω γάρ ist affectvoller Zwischensatz. Zur Fünfzahl vgl. Jes. 19, 18. διαμαρτύρομαι heißt bei den Griechen Gott oder Menschen zu Zeugen anrufen, beschwören, bezeugen (Curt. S. 308). In derselben Bedeutung gebrauchen die LXX das Wort. Im N. T. kommt es zwar auch = Zeugniß ablegen vor, aber stets mit einem Object oder Objectssatz verbunden (Apg. 20, 23. 1 Thess. 4, 6. Hebr. 2, 6; Apg. 10, 42. 8, 25 u. A.). Da aber hier keines vorhanden ist, so behält man die Uebersetzung: beschwören bei (Schegg, Weizs., God.). Andernfalls müßte man ergänzen, daß er Zeugniß gebe, wie es mir geht, oder was hier vorgeht (Jans., Mey., Weiß, Göb., Fill.). — V. 29 *). Abraham verweist in fast scharfer Abweisung ohne das liebreiche τέκνον auf die Offenbarung, welche den Juden geworden ist. Damit ist der Unterricht um so weniger ausgeschlossen als die meisten Juden die h. Schrift nur durch den Vortrag in der Synagoge kannten (Mt. 5, 21 S. 183). Der Grund dieser Verweigerung ist V. 31 ausdrücklich angegeben. Damit ist nicht die Nutzlosigkeit der Wunder überhaupt ausgesprochen, sondern bloß denen gegenüber, welche kein empfängliches Gemüth haben, ins Irdische versunken sind. Wer die gewöhnlichen Mittel zur Besserung verachtet, wird auch durch die außerordentlichen selten bekehrt. So verweigerte auch Jesus den Juden besondere Zeichen vom Himmel. ἀκουσάτωσαν übersetzt man besser mit: sie mögen (Schegg, Weizs., Göb.) als mit: sie sollen hören (Mey., Reischl, Weiß), denn mit οὐχί im folgenden Verse will der Reiche nur sagen: sie werden diese Gelegenheit nicht benützen, aber nicht, daß man sie dazu nicht auffordern dürfe [1]). — V. 30. Der Reiche fällt dem Abraham mit einem entschiedenen Nein! in die Rede, weil er dies aus eigener Erfahrung weiß. Dabei handelt es sich weniger um den Glauben als um den Gehorsam. Denn sie sollen von ihrem sündhaften Leben abstehen und Buße thun. Diesen Zweck würde nach seiner Meinung die Ermahnung eines Boten aus dem jenseits (τις ἀπὸ νεκρῶν πορ.) besser erreichen. Einen solchen Erfolg taxirt er nach seinem eigenen Zustand. Eine Andeutung auf die Erfolglosigkeit der Auferstehung Christi für die Pharisäer (Olsh., Bisp., J. Grimm) liegt wohl nicht vor, weil der Auferstandene ihnen nicht erschienen ist. Aber sachlich trifft die Parallele zu, denn daß Jesus von den Todten auferstanden ist wußten sie doch (Mt. 28, 11 ff. Bed.). Die Alten weisen auf das Beispiel des Lazarus hin, welchen die Juden tödten wollten (Chrys., Euth., Theophyl., Jans.). — V. 31. Der Ausspruch

---

*) Nach λέγει ist δέ zu ergänzen (ℵABDL) und αὐτῷ zu streichen (ℵBL). T. hat es in der ed. VIII noch im Text, im Widerspruch mit der Anmerkung, dagegen fehlt es in der Stereotypausgabe. Tg. [ ].

1) Krüg. 54, 4, 2. Kühn. 397, 201.

Abrahams ist nach den concreten Verhältnissen zu erklären. Bei Leuten, welche ganz an das Irdische gefesselt sind, nützt auch ein Wunder nichts und wäre dies selbst eine Todtenerweckung. Chrysostomus meint, der Teufel könnte sonst Gespenster und Aehnliches vorführen und dadurch Verwirrung anrichten. Die neueren spiritistischen Erscheinungen können dazu eine Illustration bieten. οὐδέ = nequidem [1]). πεισθήσονται nicht = πιστεύσουσι, sondern = sie werden sich überzeugen lassen. ἀναστῇ ist stärker als πορευθῇ, das auch anders denkbar ist.

D. Unterweisung der Jünger über das kommende Reich Gottes.

17, 1—18, 30.

Je näher die letzte Stunde rückte, um so mehr war es nothwendig, daß Jesus seine Jünger mit dem ihnen drohenden Aergerniß bekannt machte und ihnen Verhaltungsmaßregeln für die Zeit gab, in welcher er nicht mehr bei ihnen sein sollte. Der Schluß des vorigen Abschnitts hat bereits gezeigt, daß wie das Gesetz und die Propheten so auch die Wunder, selbst das Wunder der Auferstehung bei vielen Kindern Israels ohne Wirkung bleiben werden. Diese ungläubige Haltung der Juden soll aber den Jüngern nicht zum Aergerniß gereichen, sondern sie sollen einerseits den unerschütterlichen Glauben treu bewahren und andererseits dem demüthigen und reumüthigen Sünder bereitwillig die Hand zur Versöhnung bieten. Glaube und Demuth sind die beiden Grundbedingungen, welche Jesus denjenigen stellt, die an seinem Reiche theilnehmen wollen. Die Jünger bitten um Vermehrung des Glaubens (17, 6) und dürfen sich nicht auf ihre Werke verlassen (V. 10). Der geheilte Samariter wird wegen seines Glaubens belobt (V. 19). Das Fehlen des Glaubens bei der Wiederkunft Christi wird schmerzlich vorausgesagt (18, 8). Die Demuth aber zeigt sich in der versöhnlichen Gesinnung (17, 3—5) und in dem Mißtrauen auf das eigene Thun (V. 10). Der Samariter bringt Jesu seine Huldigung dar und gibt Gott die Ehre (V. 15—17). Das anhaltende Gebet der armen Wittwe erweicht selbst das Herz des harten Richters (18, 5). Der reumüthige Zöllner geht gerechtfertigt nach Hause (V. 14). Die Jünger müssen werden wie die Kinder, um ins Himmelreich eingehen zu dürfen (V. 15—17). Sie erhalten aber auch vom Herrn die Zusicherung reichlicher Belohnung, weil sie alles verlassen haben und ihm nachgefolgt sind, also mit ihm auf Besitz und Ehre verzichtet und dem Haß der Welt getrotzt haben. Das Gegenbild zu all diesem sind aber die Juden. Sie haben keinen Glauben und keine Demuth, sondern verlassen sich auf ihre selbstgerechten Werke (17, 7—10. 18. 18, 9 ff. 21) und können sich nicht von ihrem Besitz trennen (18, 23). Deßhalb nehmen sie Aergerniß am Leiden und Tod Jesu und bleiben wie die Zeitgenossen Noes blind gegen die Warnungen Gottes. Wie der reiche Prasser freuen sie sich am sinnlichen Genusse und werden unvermuthet von dem Strafgericht überrascht werden (17, 26 ff.). Den Mittelpunkt des ganzen Abschnitts bildet diese Zukunftsrede. Dieselbe ist aber, wenn auch durch die Pharisäer veranlaßt, so doch an die Jünger gerichtet. Denn sie müssen über ihre eigene und des Volkes Zukunft unterrichtet werden, damit sie selbst kein Aergerniß nehmen und in ihrem Beruf sich durch keinerlei Hinderniß wankend und muthlos machen lassen. 17, 1—19 wird der vertrauensvolle Glaube empfohlen, 17, 20—37 enthält die Zukunftsrede, 18, 1—14 die Parabeln vom

---

1) Win. 55, 456. Kühn. 537, 834. οὐ im Bedingungssatze Buttm. 298.

ungerechten Richter und vom Pharisäer und Zöllner, an welche sich die Ermahnung zur Demuth V. 15—17 anschließt. V. 18—30 wird die Erzählung vom reichen Jüngling berichtet. Die paulinischen Gedanken sind überall ersichtlich. Paulus war es ja, welcher den vertrauensvollen Glauben und die reumüthige Zerknirschung des Sünders an sich selbst erfahren hatte. Er war von tiefstem Schmerze ergriffen über sein Volk, das voll Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter den Erlöser verworfen und das Strafgericht Gottes auf sich herabgerufen hatte.

§ 62.
Versöhnlichkeit und Glauben.
17, 1—10.

Die Vermuthung liegt nahe, daß die Jünger an dem 15, 2—16, 14 geschilderten Benehmen der Pharisäer Aergerniß genommen haben (Theophyl., Jans., Mey., Bisp.), so daß Jesus sie warnt und ihnen Versöhnlichkeit empfiehlt. Denn die Jünger hatten sich ja früher auch über die Zurückweisung Jesu durch eine samaritanische Stadt geärgert (9, 54). Aber man würde dann diese Rede vor der Parabel erwartet haben und irgendwie an die Pharisäer erinnert werden. Will man aber nicht jeden Zusammenhang negiren (Jans., Mald., de W., God. u. A.), oder bloß auf die Quelle recurriren, in welcher unsere Sprüche mit 16, 13 verbunden gewesen seien (Weiß), oder die Fortsetzung des 12, 53 abgebrochenen Jüngerunterrichts annehmen (J. Grimm), so bleibt nur die Rücksicht auf die Zukunft übrig, welche durch den Schluß der vorigen Parabel ins Gedächtniß zurückgerufen wurde. Die Verhältnisse haben sich immer schwieriger gestaltet, die Endkatastrophe ist näher gerückt, daher galt es nun das letzte Ziel fest in das Auge zu fassen. Aphoristisch sind aber die Notizen des Lucas gehalten und bleiben weit zurück hinter dem, was Matthäus c. 18 in ausführlicher Rede gibt.

V. 1 *). Ἀνένδεκτον, α priv. und ἐνδέχομαι = zulassen (13, 33), kommt nur noch bei Artem. [1]) und einigen Kirchenschriftstellern vor = unzulässig. Gewöhnlich wird es mit „unmöglich" übersetzt [2]), was aber dem Wort und Zusammenhang nicht ganz entspricht, denn die Nothwendigkeit des Aergernisses ist eine moralische. σκάνδαλον = Aergerniß ist den Griechen unbekannt, die LXX gebrauchen es für מוֹקֵשׁ = Fallstrick, מִכְשׁוֹל = Anstoß, etwas, worüber man strauchelt, und einmal für דֳּפִי (Ps. 50, 20) = Stoß. Im N. T. kommt das Wort vor = Anstoß auf dem Wege (Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 8 vgl. Jes. 8, 14) und übertragen von allem, was dem Menschen auf seinem Wege zur Seligkeit zum Anstoß gereicht [3]). Der Infinitiv mit τοῦ, im N. T. und namentlich bei

---

*) Statt τοῦ μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα lies τοῦ τὰ σκ. μὴ ἐλθεῖν (ℵBL) und statt οὐαὶ δέ mit ℵBDL Tg., H. πλὴν οὐαί, obwohl dies aus Mt. stammen könnte.

1) Oneir.: ὁ ἀριθμὸς πρὸς τὸν μέλλοντα χρόνον ἀνένδεκτος.

2) Or.: παρὰ τῷ Λουκᾷ ἀνένδεκτον ἀντὶ τοῦ ἀδύνατον . . ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, καὶ τὸ ἰσοδυναμοῦν αὐτῷ παρὰ τῷ Λουκᾷ (in Mt. 18, 7. T. 13, 23). Ihm folgt Euth.: ἀναγκαῖόν ἐστιν. Hesych.: ἀπαράδεκτον. Schegg und God.: unzulässig. Weizs.: unvermeidlich.

3) Deßhalb verwirft Schegg die gewöhnliche Ableitung von σκανδάληθρον = Stellholz (in der Falle für die Thiere). Die LXX hätten sicher dieses Wort selbst gebraucht. Vielmehr bedeute es ein Aufsteigendes, Vorstehendes oder Aufgestelltes, an dem man sich stoßen, das einem zwischen die Füße gerathen könne. Dafür spreche

Lucas häufig, hängt hier von dem Adjectiv ab, welches mit der Copula das Prädicat des Satzes bildet, wozu der Infinitiv mit τοῦ die nothwendige Ergänzung enthält [1]). Daher ist der Genitiv nicht vom substantivirten Adjectiv abhängig: Unmögliches (Unmöglichkeit) des Nichtkommens findet statt (Mey., Weiß, Schegg). Noch weniger ist auf den Begriff des in ἀνένδ. gelegenen Fern- oder Ausgeschlossenseins zu recurriren (Win. 44, 4, 308). Ueber die Bedeutung des Aergernisses s. Mt. S. 396 f. Die Schuldefinition lautet: scandalum est dictum vel factum minus rectum, praebens alteri occasionem ruinae (Thom. S. 2, 2, q. 43, a. 1). Im N. T. stehen die Aergernisse in der Regel in Beziehung zum Glauben, dessen Annahme verhindert oder dessen Verlust herbeigeführt wird. — V. 2 *). λυσιτελεῖ αὐτῷ = es nützt, frommt ihm, nur hier im N. T. Mt. συμφέρει, Mc. καλόν ἐστιν. Da Lucas ὅς ἂν σκ. nicht vorausschickt, also das Eingetretensein des Aergernisses nicht voraussetzt, so will er damit sagen, daß es für einen solchen Menschen besser wäre, wenn ihm das Aergernißgeben physisch unmöglich gemacht wäre. Deßhalb auch die Perfecta, zu denen auch περικεῖσθαι zu zählen ist, das wie κεῖσθαι und die andern Composita ein Präsens mit Perfectbedeutung ist [2]). Dem entspricht auch Mt. 26, 24, das die Alten gern mit unserer Stelle verbinden [3]). Zu ἤ s. 15, 9. Bei λυσιτελεῖ gebrauchen es auch die Griechen (Kühn. 2, 542, 841). ἵνα drückt die Absicht aus, welche er hätte, wenn er am Leben bliebe (Mc. 14, 49 S. 394). Die μικροί sind nach Matthäus und Marcus (vgl. 7, 28 Hofm.) die Gläubigen. Doch haben diese den Uebergang zu dieser Bezeichnung von den wirklichen Kindern (Lc. 18, 15—17) aus gewonnen. τούτων weist auf anwesende Gläubige hin. Da aber die Rede an die μαθηταί gerichtet ist, so sind diejenigen gemeint, welche noch nicht so weit im Glauben vorgeschritten sind [4]). Anders Mt. 10, 42.

V. 3 **). Lucas führt die Aergernißrede nicht weiter aus, übergeht auch die Rede über den Werth einer christlichen Seele, welche er schon 15, 4 ff. gebracht hat, und geht nun sogleich zur Versöhnlichkeit über, denn diese ist das Gegenstück zum Aergernißnehmen und für den paulinischen Evangelisten die Hauptsache. Aber auch hier ist es ihm nicht um die kirchliche Anordnung und Zurechtweisung zu thun, sondern nur um die Versöhnung. Mt. 18, 16 konnte ohnehin die Berufung auf das Gesetz und 18, 17 ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης Anlaß zur Auslassung geben (Weiß). Im Vorhergehenden war vom Aergerniß n e h m e n die Rede. Diesem sind die Jünger besonders ausgesetzt, weil nicht nur im All-

---

auch die Ableitung von der Wurzel skand, scando (pro-scan = prosilire). Diese Ableitung gilt aber ebenso gut für σκανδάληθρον, weil das Stellholz bei der Berührung losprallt, aufsteigt, weßhalb auch Curt. S. 157 σκάνδαλον und σκανδάληθρον = Stellholz nimmt. Dies ist noch wahrscheinlicher, wenn wirklich st skand auch cadere, elabi, effluere bedeutet und der Wurzel als ursprünglicher Bedeutung die einer raschen, schnellenden Bewegung eigen sein sollte.

1) Buttm. 231. Kühn. 478, 603. Stix, Zum Gebrauch des Infinitiv mit Artikel bei Demosthenes. Rottweil 1881. S. 22.

*) Lies λίθος μυλικός (ℵBDL It. Vulg.) für μύλος ὀνικός (vgl. Mt. 18, 6. Mc. 9, 42) und τῶν μικρ. τ. ἕνα (ℵ*BL) für ἕνα τῶν μ. τ.

2) Krüg. 38, 5. Kühn. 1, 294, 664.

3) Tert. adv. Marc. 4, 35: expedisse ei si natus non fuisset etc. Orig. (2, 365): dicit quia melius fuerat homini illi non nasci aut molam asinariam alligari circa collum etc. Dial. 814. Cfr. Tisch. S. 629. Bei Mt. 26, 24 vergleicht er noch Clem. 1 Cor. 46, womit Clem. Alex. Strom. 3, 18 p. 561 übereinstimmt.

4) Orig. zu Mt. 18, 6. T. 13, 17.

**) Δέ nach ἐάν fehlt ℵBDL und εἴς σε nach ἁμάρτῃ ℵABL. Vgl. Mt. 18, 15.

gemeinen das Aergerniß für die Guten aus der Weltordnung resultirt, sondern namentlich die allen Erwartungen widersprechende Art und Weise der Ausführung der göttlichen Heilsökonomie auch dem Besten schwerbegreiflich sein kann. Nun kann aber nicht das Aergernißgeben besprochen werden [1]) und wäre es auch nur aus Mangel an verzeihender Liebe gegen den Bruder (Mey., Oosterz., Weiß, Fill.), sondern vielmehr das Verhalten, welches an die Stelle des Aergernißnehmens gegen diejenigen, welche Aergerniß geben, zu treten hat (Schegg, God.). Dieses Verhalten ist gegen die Pharisäer, die Juden, gegen jedermann zu beobachten, welcher gefehlt hat, doch beweist ἐπιτίμησον αὐτῷ, daß vor allem der Verkehr der Jünger und Gläubigen untereinander gemeint ist. Schegg und Godet verbinden προσέχετε ἑαυτοῖς mit dem Vorhergehenden, weil es besser zur Warnung vor den Aergernissen passe. Vgl. 12, 1. Aber die Nachstellung bliebe doch sehr auffallend, während die Verbindung mit dem Folgenden sachlich dadurch motivirt ist, daß den Jüngern eine Tugend ans Herz gelegt wird, welche sehr gegen das natürliche Gefühl und die jüdische Gewohnheit verstößt. Obwohl εἴς σε unecht ist, so zeigt doch ἄφες αὐτῷ, daß die Beleidigung gemeint ist. ἐπιτιμάω = schelten, tadeln, Mt. ἔλεγξον. Da Lucas nichts hinzufügt, so kann nur ein freundlicher Vorhalt zu verstehen sein. Euth.: ἐπίπληξον ἀδελφικῶς τε καὶ διορθωτικῶς. — V. 4 *). ἑπτάκις wäre eine Einschränkung gegenüber von Mt. 18, 23, wird aber durch τῆς ἡμέρας wieder erweitert. Zu ἑπτ. τ. ἡμ. vgl. Ps. 119, 164. Da der Nachdruck auf die große Versöhnlichkeit gelegt ist, so kommt die Frage über die Unbeständigkeit eines solchen Beleidigers gar nicht in Betracht.

V. 5. Wie schon εἶπαν οἱ ἀπόστολοι (V. 1 μαθηταί) zeigt, beginnt hier ein neuer Abschnitt, dessen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herzustellen alte und neue Exegeten aufgegeben haben. Nur Olsh., Mey., Reischl, Bisp., Oosterz., Fill. wollen einen solchen finden, indem sie die Apostel um die für die Ausübung des V. 3. 4 genannten Berufes nöthige Liebeskraft bitten lassen. Dem scheint nun allerdings πίστις und die Antwort V. 6 entgegen zu stehen (Schegg, Weiß u. A.). Eher könnte man sagen: unter den μικροί V. 2 sind die schwächeren Gläubigen gemeint, welche dem Aergerniß am meisten ausgesetzt sind. Von den Jüngern wird aber V. 3. 4 verlangt, sie sollen sich nicht nur nicht durch Aergernisse fortreißen lassen, sondern vielmehr den Aergernißgebenden zurechtweisen und dem Reuigen verzeihen. Dazu gehört eine große Festigkeit im Glauben und Vertrauen auf den göttlichen Beistand, ohne welchen sie nichts, mit welchem sie alles leisten können (Theophyl., Jans., J. Grimm). Deßhalb dürfen sie aber, wenn es ihnen wirklich gelingt, das Verdienst nicht sich selbst zuschreiben. Diese Ermahnung steht auch Mt. 17, 20 in besserem Zusammenhang, weil die Ohnmacht der Jünger, den mondsüchtigen Knaben zu heilen, vorher berichtet worden war. Aber auch an andern Stellen (Mt. 21, 21. Mc. 11, 23) finden wir denselben Ausspruch und an letzterer Stelle ist namentlich die Ermahnung zum Gebet und zur Versöhnlichkeit damit verbunden. Damit erhält der Glaube seine allgemeine Fassung, wird aber auch die nothwendige Bedingung für

---

1) Euth.: προσέχετε, μήποτε σκανδαλίσητέ τινας, ἢ σκανδαλισθῆτε ὑπό τινων. Jans. Beda: quo igitur ordine scandala declinare, et vae perpetuum vitare possimus, insinuat. Si nos videlicet ipsos, ne quem laedamus, attendimus. Si peccantem zelo iustitiae corripimus. Si ex corde paenitenti misericordiae pietatisque viscera pandimus.

*) Ἁμάρτῃ (Rec. ℵ) ist Correctur nach V. 3, lies ἁμαρτήσῃ (ABDL). Ebenso ist das zweite τῆς ἡμέρας (AΔ Vulg. Syr.) Glosse.

die Ausübung des christlichen Tugendlebens bezeichnet. προστίθημι = hinzufügen zu etwas, das schon vorhanden ist. Das Vorhandene sind aber nicht die Gesetzeswerke (Anon.), von denen vorher keine Rede war, sondern die versöhnliche Gesinnung, welche Jesus von ihnen verlangt. Um diese bethätigen zu können, brauchen sie vertrauensvollen Glauben. Daß sie vorher keinen Glauben hatten, kann Lucas gar nicht einmal andeuten wollen [1]). Deßhalb übersetzt die Vulgata dem Sinne nach richtig: adauge nobis fidem. — V. 6 *). Der Wechsel des Tempus in hypothetischen Sätzen, besonders εἰ mit Indic. Präs. und nachfolgendes ἄν mit Imperf., findet sich auch bei den Klassikern [2]), wenn nicht die Wirklichkeit der Bedingung, sondern der Folge verneint wird: wenn ihr Glauben habet, so würdet ihr sagen sc. aber dieses ist nicht der Fall. Daraus folgt, daß Jesus den Glauben der Jünger nicht formell in Abrede zieht, aber den Glauben vermißt, mit welchem sie Bäume versetzen könnten. Es handelt sich um die Stärke des Glaubens, nicht um den Wunderglauben. Die Bitte um Vermehrung des Glaubens beweist noch nicht, daß den Jüngern der Glaube, welchen Jesus meinte, ganz fehlte (Schegg, J. Grimm, Hofm.). Denn warum man nicht um Vermehrung des Glaubens bitten könne, ist bei der bekannten Oration [3]) unklar. Der Zweifelnde ist noch kein Nichtglaubender. Auch sind Taufgnade und Glaube nicht ganz zu parallelisiren. Aber selbst die heiligmachende Gnade ist einer Vermehrung fähig (Trid. S. VI c. 10). Lucas verbindet das, was Mc. 11, 23 anläßlich der Verfluchung des Feigenbaums vom Berg gesagt ist, mit dem Baume selbst. ἐκριζώθητι κ. φυτεύθητι wird wegen der directen Anrede besser medial: entwurzle dich und verpflanze dich ins Meer, als passivisch: werde entwurzelt und angepflanzt (Schegg) genommen. καὶ ὑπήκουσεν = und er hätte euch gehorcht sc. sobald ihr es gesagt hättet. Der Aorist steht, weil ἐλέγετε als Bedingung vorausgeht und die Ausführung sogleich nach sich zieht. συκάμινος = Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus L.), nur hier im N. T. Er gehört zu dem Geschlechte der Feigenbäume, gleicht aber in den Blättern und dem äußeren Ansehen dem weißen Maulbeerbaum. Er ist im alten und heutigen Aegypten einer der verbreitetsten Bäume (Ps. 78, 47) und war und ist auch in Palästina sehr häufig. Er lieferte nicht bloß eine Nahrung für das gewöhnliche Volk, sondern auch das gewöhnlichste Bauholz [4]). συκάμινος ist gleichbedeutend mit συκομορέα 19, 4, das aber im A. T. fehlt. Aq. Am. 7, 14: συκόμωρος.

V. 7 **). Da im Vorhergehenden nicht der Wunderglaube, sondern der Glaube im eigentlichen Sinne gemeint ist, so verbietet jetzt Jesus in diesen bloß von Lucas aufbewahrten Versen, sich mit dem, was sie auf Grund der göttlichen

---

1) Euth.: πρόσθες, ἣ ἔχομεν, τὴν λείπουσαν, ἤγουν τελείωσον ἡμῶν τὴν πίστιν τὴν πρός σε. Er meint sie haben diesen Glauben am Pfingstfeste empfangen. J. Grimm.

*) Statt εἴχετε (D It. Vulg. L.) lies ἔχετε (ℵABLΔ). ταύτῃ fehlt ℵDL.

2) Krüg. 54, 12, 7. Kühn. 574, 970. Vgl. Xen. Hier. 1, 9: εἰ οὕτω ταῦτ' ἔχει, πῶς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθύμουν τυραννεῖν; Im N. T. nur noch Joh. 8, 39. Hebr. 11, 15 und Joh. 14, 28 in einigen Codd. Vgl. Buttm. 194, der aber „wenn ihr wollet" supplirt.

3) Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum.

4) Win. 2, 62. Robins. 3, 235. Riehm, Handw. S. 963. Hebr. hieß er שִׁקְמָה, kommt aber im N. T. nur im Plural: שִׁקְמִים (1 Sam. 10, 27. Jes. 9, 9. Am. 7, 14), שִׁקְמוֹת (Ps. 78, 47) vor.

**) Nach ἐρεῖ ist αὐτῷ zu ergänzen (ℵABDL It. Vulg.). Statt ἀνάπεσαι (ALΔ) lies ἀνάπεσε (ℵBD). Vgl. 14, 10.

Gabe vollbringen, zu überheben (Euth., Theophyl., Jans., Schegg). Setzt man aber den Wunderglauben voraus, so bleibt immer noch die Warnung vor Ueberhebung in Folge der großen Wirksamkeit bestehen (Theophyl., Olsh., Mey., Fill.), denn sind die Wunder auch keine διαταχθέντα, so sind sie doch Mittel zur Ausübung des Berufes. Zu τίς ist ἐστίν zu ergänzen. Die Participia ἀροτρ. und ποιμ. sollen nicht verschiedene Knechte, sondern verschiedene Arbeiten anzeigen: ackernd oder hütend, am Pflug oder auf der Weide. Zu der häufigen Hinzufügung des αὐτός vgl. Buttm. 125. Win. 22, 4, 139 f. Da das Participium den Werth eines eigenen Satzes hat, so ist die Construction nicht ungriechisch (Kühn. 470, 568 f.). εὐθέως gehört zum Folgenden, weil μετὰ ταῦτα nachfolgt. — V. 8 *). ἀλλά = sondern, weil die Frage im vorigen Verse eine negative Antwort voraussetzt [1]). τί = ὅ τι. ἕως φάγω = bis ich gegessen haben werde. Gewöhnlich steht ἄν dabei. Wenn es von etwas Thatsächlichem gebraucht wird, so steht der Indicativ (Win. 41, 3, 278). πίεσαι und φάγεσαι sind die vollständigen Futurformen [2]). Der Knecht hatte also einen doppelten Dienst, außer dem Haus und im Haus. Erst wenn er dieser doppelten Verpflichtung nachgekommen ist, darf er an seine eigene Sättigung denken. — V. 9 **). ἔχειν χάριν (Hebr. 12, 28) und χάριν ἔχειν (1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 1, 3) sind gut griechisch = gratiam habere alicui = einem Dank wissen. Der Knecht hat keinen Anspruch auf Dank, weil er nur das gethan hat, was der Herr von ihm zu verlangen ein Recht hat. Daraus folgt aber nicht, daß der Knecht gar kein Recht hat, sein Recht besteht vielmehr darin, ein Mitglied des Hauses zu sein. Er erhält den nöthigen Unterhalt, muß aber dafür seinen Obliegenheiten nachkommen. Rechtlos waren die Sklaven bei den Israeliten nicht. Sie durften den siebenten Wochentag von der Arbeit ruhen, nicht körperlich verletzt oder zum Tode gezüchtigt und sollten zu gewissen Festlichkeiten beigezogen werden. Jeder Sklave israelitischer Herkunft erlangte nach sechsjähriger Dienstleistung mit der Freiheit eine kleine Ausstattung an Vieh und Früchten und das Jubeljahr machte alle Sklaven hebräischer Abkunft frei (Win. 2, 476). Deßhalb wollte Jesus dem Sklaven nicht jedes Recht absprechen, sondern nur seine Stellung zum Herrn betonen. Die Stellung des Herrn zum Sklaven ist durch den Zusammenhang nicht verlangt. — V. 10 ***). οὕτως—λέγετε = so sprechet auch ihr, d. h. gleich dem Sklaven, welchem der Herr keinen Dank weiß. Dabei ist auf λέγετε zu achten [3]). Jesus verlangt von seinen Jüngern das Bekenntniß, daß sie unnütze Knechte seien, also bei aller Pflichterfüllung eine demüthige Gesinnung.

---

*) AL ergänzen nach εὐθέως corrigirend ἄν.

1) Win. 53, 7, 411. Krüg. 69, 4, 1.

2) Ez. 12, 18. Ruth. 2, 9. 14. Vgl. Buttm. 37, 51. Win. 15, 84.

**) Lies ἔχει χάριν (אBDL) statt χάριν ἔχει. ἐκείνῳ nach δούλῳ ist mit אaABDL, αὐτῷ nach διαταχθ. mit אABL zu streichen. οὐ δοκῶ am Schlusse (ADΔ It. Vulg. Syr.) ist Glossem zur Ergänzung der Antwort. Freilich konnte es auch wegen des folgenden οὕτως ausfallen (Mey.).

***) Ὅτι vor ὅ ist zu streichen (אABDL). Es wurde ergänzt, um eine Begründung herzustellen.

3) Vgl. schon Jans. c. 98, 703. Aehnlich verwenden den Ausspruch die Väter für die demüthige Gesinnung (Cypr., Or., Chrys., Hier., Bern., Theophyl. u. A.). Mald. polemisirt dagegen mit Unrecht, indem er den Unterschied zwischen gratia und merces betont und das inutile darin findet, daß der Knecht nicht mehr gethan habe, als er verpflichtet gewesen sei. Auch Or. sagt zu Mt. 19, 17 (T. 15, 10): ἐὰν γὰρ ποιήσωμεν πάντα τὰ διαταχθέντα, οὐδ' οὕτως, ὡς πρὸς τὰς ἐνθάδε λέξεις, ἀγαθόν τι πεποιήκαμεν.

Daß ihnen die volle Pflichterfüllung möglich ist, wird mit ὃ ὠφείλομεν ausgesprochen, daß sie aber dafür vom Herrn das ihnen Zukommende, d. h. die Theilnahme an dem Reiche erhalten werden, brauchte gar nicht gesagt zu werden, weil es nach ihrem Verhältniß zum Herrn selbstverständlich ist und aus V. 8 unzweifelhaft hervorgeht. Sie werden nach vollbrachter Arbeit im Reiche Gottes zu Tische sitzen. Unsere Stelle steht also nicht mit 12, 37 im Widerspruch (Mey.). Die opera supererogatoria wären nur ausgeschlossen, wenn gesagt wäre, daß die Jünger nie mehr zu leisten im Stande wären als ihnen direct befohlen ist, was selbst der h. Apostel Paulus nicht behauptete (1 Kor. 9, 15 ff.). Dem διαταχθέντα entspricht allerdings die Erfüllung der Schuldigkeit, aber ob Gott seinen Willen bloß in Befehlsform kundgibt, ist dadurch nicht entschieden. Selbst in diesem Falle muß die Gesinnung des Christen die des unnützen Knechtes sein. Das Pochen auf die eigenen Verdienste würde alle Werke ihres Werthes berauben [1]). Die Werke im Stande der Gnade sind ja zugleich Gottes Werke (Jans.). Der Güte und Heiligkeit Gottes gegenüber muß sich der Mensch stets unwürdig fühlen. Um die Stellung des Menschen zum Schöpfer (Fr. Luc., Reischl) handelt es sich in unserem Zusammenhang nicht. Vor dem Schöpfer gibt es kein Recht wie vor dem Herrn. Nachdem aber Gott sich nicht bloß als den Herrn, sondern auch als den Vater der Menschen geoffenbart hat, gibt es ein Gebiet der Liebe, welches über das Rechtmäßige und Pflichtschuldige hinausliegt. ἀχρεῖος = unnütz, untauglich (Mt. 25, 30) [2]). Der Gedanke: inutiles vero, quia Dominus bonorum vestrorum non indiget (Beda) liegt nicht im Zusammenhang.

§ 63.

Heilung der zehen Aussätzigen.

17, 11—19.

Indem Lucas hier wie 13, 22 wieder daran erinnert, daß Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen sei, will er nicht eine Andeutung von mehreren solchen Reisen geben, sondern die endliche Ausführung des längst gemeldeten Projects berichten. Die Localangabe hängt mit der folgenden Erzählung zusammen (Jans., de W., God., Weiß, Hofm., Göbel), welche dem Lucas eigenthümlich ist. Sie weist auf den Anfang des Reiseberichts zurück, weßhalb sie Jansen nirgends als 9, 56 unterzubringen weiß. Aber es ist daraus vielmehr zu folgern, daß der Evangelist den Reisebericht gar nicht auf den Raum zwischen den Grenzen Samaria's und Judäa's eingeengt wissen will. Sonst könnte Jesus unmöglich am Schlusse des Berichts zwischen Galiläa und Samaria hinreisen. Der Inhalt unserer Erzählung ist ein Vorbild dessen, was sich nächstens in Jerusalem abspielen soll. Der Undank der Juden, welche so viele Wohlthaten empfangen haben, wird durch den Dank des zurückgesetzten Samariters noch schwärzer gemalt. Der Glaube findet sich außerhalb Israels und wird ein Erbgut der Fremden werden. Die Juden meinten, sie haben einen Anspruch auf die messianischen Segnungen, und waren von der vorhin geschilderten demüthigen Ge-

---

1) Beda: haec parabola docet ut fides, quo virtutibus foris excellentior eo in ipsa conscientia fiat intus humilior.

2) Xen. Mem. 1, 2, 54: ἀχρεῖον καὶ ἀνωφελές.

sinnung so weit entfernt, daß sie der Gnade verlustig giengen. Das Vorbild Naamans (2 Kön. 5, 15) bietet sich nach 4, 27 von selbst dar.

V. 11 *). Καί vor αὐτός ist das gewöhnliche καί nach ἐγένετο (2, 15. 5, 12. 8, 1. 9, 51 u. A.). αὐτός hat keinen Nachdruck, als ob es den Gegensatz zu der Route (Samaria oder Peräa) anderer Jerusalemspilger ausdrücke (Jos. Antt. 20, 6, 1. Mey., God.), sondern steht wie oft = er. Der Gegensatz müßte doch im Text irgendwie angedeutet sein [1]). διὰ μέσον, nur hier (μέσον Phil. 2, 15. Eur. Or. 983), = διὰ μέσου = mitten hindurch (4, 30. Am. 5, 17. Jer. 37, 4. Joh. 8, 39). Wegen des vorausgehenden εἰς Ἱερουσαλήμ kann es aber hier nicht so erklärt werden (Vulg., Olsh., de W. [2]). Bei den Griechen hat διὰ μέσου oft die Bedeutung: dazwischen [3]). In der h. Schrift wird ἀνὰ μέσον ebenso gebraucht (Mt. 13, 25. Mc. 7, 31. 1 Kor. 6, 5. Sir. 25, 25 u. A.). Daher muß man auch διὰ μέσον an unserer Stelle = zwischen hindurch erklären. Jesus kam von Galiläa und wollte wegen der früheren Abweisung (9, 53) Samaria nicht betreten. Deßhalb zog er an der Grenze von Westen gegen Osten dem Jordan zu. Ob er diesen überschritt ist nicht gesagt. Samaria ist zuerst genannt, weil Jesus an der Grenze desselben angekommen die Richtung änderte und der Samariter eine Rolle in der Erzählung spielt. — V. 12 **). κώμη ist ein nicht geschlossener Ort, also den Aussätzigen leichter zugänglich. Gewöhnlich wird angenommen, daß die Begegnung von den Aussätzigen gesucht und diese Absicht auch den Samariter mit den Juden verbunden habe (Euth., Mald., Mey., Weiß u. A.). Gegen Ersteres spricht ἀπήντησαν nicht [4]), gegen das Andere ist aber kaum der Nationalhaß geltend zu machen (Schegg), denn warum der Samariter bei einem Hilfesuchen ein Hinderniß der Erhörung sein sollte, während ein gelegentliches Hilferufen unbedenklich erschien, ist nicht einzusehen. Das gemeinsame Unglück hatte die Vorurtheile verdrängt und alle Bedenken beseitigt (Lightf. 861). Die Zehenzahl ist zufällig. πόρρωθεν = von fern (Hebr. 11, 13). Der Verkehr mit den Menschen war ihnen verboten. Als Distanz werden 4 Ellen, bei ungünstigem Winde 100 Ellen angegeben (Schöttg. 303). Zur Elle vgl. Mt. 6, 27 S. 228 [5]). — V. 13. αἴρειν φωνήν (Apg. 4, 24) = die Stimme erheben, d. h. laut rufen. Es ist bei den LXX durch καί mit κλαίειν verbunden mit (1 Sam. 11, 4. 24, 17) und ohne

---

*) Αὐτόν nach πορεύεσθαι (AD) ist Ergänzung; es fehlt ℵBL; Tg. [ ]. διὰ μέσου (AΔ) ist Correctur, lies διὰ μέσον (ℵBDL).

1) Sämmtliche Beispiele, die Kühner S. 562 für καὶ αὐτός = et ipse = auch selbst anführt, enthalten das Vergleichungsglied und werden durch „gleichfalls" erklärt. Wenn bei den Griechen αὐτός im Nominativ auch nie das einfache Personalpronomen bezeichnet (563), so gilt dies doch nicht für den ausgedehnten Gebrauch bei Lucas.

2) Jans.: transibat (quem ad modum necesse erat rectum iter arripienti) per Samariam et Galilaeam. Ersteres sei wegen der folgenden Erzählung vorangestellt. Maldon.

3) Xen. An. 1, 4, 4. Plat. Rep. 5, 474 D, vgl. Pass. 1, 193, 1.

**) Statt ἀπήντησαν (ABΔ Tg., H.) liest T. das gewöhnliche ὑπήντησαν (ℵL). αὐτῷ fehlt BL H., Tg. [ ].

4) Schneider, Born., Schegg unterscheiden zwischen ἀπαντᾶν = casu obviam fieri und ὑπαντᾶν = consulto ire obviam. Diese Unterscheidung gilt aber nur für ὑπαντᾶν τινος (Kühn. 416, 302. 303 A. 11. 423, 357. Pass. 2, 2055, 1).

5) Wenn sie in die Synagogen kamen, so wurden sie durch 10 Spannen (palmi) hohe und 4 Fuß breite Schranken getrennt und mußten zuerst dasein und zuletzt weggehen (Lightf. 862).

Artikel (Richt. 21, 2). Die Klassiker haben stets den Artikel. Bei ἐπαίρειν hat Lucas denselben 11, 27 weggelassen, aber Apg. 2, 14. 14, 11. 22, 22 gesetzt. Ein Unterschied ist also nicht zu machen. καὶ αὐτοὶ = und sie. Die Initiative ihrerseits ist nicht betont (Mey., Weiß), denn diese ist selbstverständlich, zumal wenn sie den Herrn aufgesucht haben. Höchstens könnte das Rufen im Unterschied zum Fernstehen angedeutet sein. Eine Pause (Schegg) ist zwischen V. 12 und 13 nicht nothwendig, denn ἔστησαν πόρρωθεν ist nur eine beiläufige Bemerkung, welche ebenso zutrifft, wenn sie Jesu sogleich ansichtig geworden sind und gerufen haben. — V. 14. Durch ihr Schreien wurde Jesus auf sie aufmerksam und sah sie. Er heilte sie aber nicht unmittelbar, denn der Evangelist berichtet von der Heilung auf dem Heimweg. Jesus wußte voraus, daß sie bis zur Ankunft beim Priester rein sein werden, also sich als Gereinigte zeigen können. Vielleicht schlug er diesen Weg ein, um ihren Glauben und ihre Dankbarkeit auf die Probe zu stellen. Diese hat der Samariter bestanden, um dessen willen Lucas die Erzählung aufgenommen hat. Daß derselbe nicht zu einem jüdischen Priester gehen konnte, ist gewiß, aber für die Erzählung Nebensache. Die Samariter hatten die mosaische Anordnung über die Reinigung vom Aussatze beibehalten. — V. 15. ἰδὼν ὅτι ἰάθη = als er sah, daß er geheilt sei. Da der Aussatz eine äußerliche Krankheit ist, so war diese Wahrnehmung leicht zu machen. Es ist also hieraus nicht zu schließen, daß er es erst beim Priester erfuhr (Calvin, Schleierm.). Sonst könnte Jesus auch nicht nach den anderen fragen, welche den weiten Weg nach Jerusalem zu machen hatten. Ueber den Zeitpunkt ist nichts gesagt, aber aus der Darstellung folgt, daß die Heilung nicht sehr spät eingetreten ist. Weil nur der eine zurückkehrte, so könnte es nach der Trennung geschehen sein (Schegg). — V. 16. καὶ αὐτός = und er, nicht er für seine Person (Mey., Weiß), denn das Subjekt ist im Vorhergehenden schon genannt. Der Gegensatz zu den 9 anderen liegt in εἷς, welcher mit καὶ—Σαμ.. näher bestimmt wird. — V. 17 *). Der Artikel steht bei δέκα und ἐννέα weil bestimmte, vorher ohne Artikel genannte Personen gemeint sind [1]). Bei οἱ ἐννέα ist ohnedies der Gegensatz zu εἷς vorhanden. Der Artikel vor Cardinalzahlen, wo sie summarisch stehen [2]), trifft hier nicht zu, weil δέκα eine bestimmte Zahl ausdrückt. Anders ist es bei οἱ ἐννέα, wo der Artikel allerdings expletiv gebraucht sein könnte (Krüg. l. c. 8). Jesus läßt die Undankbarkeit durch seine verwundernde Frage noch gröber erscheinen. Den Grund derselben kann man nur in dem allgemeinen Nationalcharakter der Juden suchen, welche schon als Abkömmlinge Abrahams ein Anrecht auf alle Wohlthaten Gottes zu haben vermeinten. — V. 18. εὑρέθησαν ist wie das hebr. נִמְצָא = sie wurden erfunden, erkannt, haben sich erwiesen: haben sich keine gefunden (sehen lassen), welche zurückkehrten u. s. w.? (Mt. 1, 18 S. 82. Win. 65, 8, 572). δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ = Gott die Ehre geben, sagt Jesus, weil eine solche wunderbare Heilung ohne alle äußeren Mittel die Geheilten auf die göttliche Kraft hinweisen mußte. Jesus mußte als Vermittler derselben erscheinen, wie sie auch sonst über seine Person denken mochten. Die Dankbarkeit war gegen Gott gerichtet (V. 15), welcher allein von der Krankheit plötzlich heilen kann, aber die Folge muß die

*) Δέ zwischen οἱ und ἐννέα (ℵBLΔ Tg., H. [ ]) könnte eingeschoben sein. Es fehlt AD L., T.

1) Win. 18, 1, 101. Kühn. 465, 550.

2) Krüg. 50, 2, 9. Kühn. l. c.

Dankbarkeit gegen den Vermittler der Wohlthat sein. ἀλλογενής (ἄλλος, γένος) = Fremdling, nur hier und bei den LXX. Die Griechen sagen ἀλλόφυλος und ἀλλοεθνής. Zu der Stammesverschiedenheit der Juden und Samariter s. Mt. 10, 5 S. 287. — V. 19. Jesus wendet sich schnell von der Undankbarkeit der Vielen zu der Dankbarkeit des Einen, um die gute Disposition desselben zu fördern. Da auch die andern gesund geworden sind, so muß bei der Heilung der Glaube in ihnen gleichfalls vorhanden gewesen sein. Aber mit der Krankheit war das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung geschwunden. Was weiter von der Tugendhaftigkeit der Neun geredet wird (Tert., Mald., a Lap., Maßl, Reischl) liegt außerhalb des Textes, aber gar zu nieder (Schegg) darf man sie nach dem Texte doch nicht anschlagen. Sie müssen der Heilung würdig gewesen sein, wenn sie von Jesus geheilt wurden. Die Reflexionen über das sittliche Gebiet, die Rechtfertigung und Aehnliches (Bed., a Lap., Reischl) gehören alle nicht hierher, sondern sind moralische Anwendungen. Diese können allerdings leicht an die Parabel angeknüpft werden, weil die Welt stets undankbar gegen die Wohlthaten Gottes ist und es im Gnadenleben nicht selten vorkommt, daß der Neubekehrte das Glück der Rechtfertigung weit höher zu schätzen weiß, als der in der Gewohnheit des Gnadenlebens aufgewachsene Christ. Von einer neuen Gnade (God., Fill.) ist in ἡ πίστις σου σεσ. σε keine Rede (7, 50. 8, 48).

§ 64.
Die Wiederkunft Christi.
17, 20—37.

Es ist nicht das erste Mal im Reisebericht, daß ein Pharisäer die Veranlassung zu einer Rede über das Reich Gottes gibt (14, 15). Weil sie bei dem häufigen Verkehr mit Jesu oft von der Nähe des Gottesreiches reden gehört hatten, so wollten sie ihn, wie er mit der Reise nach Jerusalem Ernst machte, zu einem Ausspruch über die Zeit der Ankunft desselben veranlassen. Ein Hohn [1]) ist weder durch den Text, noch durch die sonstige Gewohnheit des Evangelisten angezeigt, aber eine Verwunderung über das lange Ausbleiben des oft angekündigten Reiches muß doch der Frage zu Grunde liegen. Versuchliches (Mey., Schegg, God., Fill.) ist nichts vorhanden. Dazu müßte die Frage selbst verfänglich gefaßt sein. Eine solche Anfrage ist in dieser Zeit an sich sehr wahrscheinlich und nachdem die Pharisäer bisher immer wieder auf ihre falsche Gerechtigkeit hingewiesen worden waren sehr begreiflich. Haben doch auch die Jünger bis in die letzte Zeit an die Errichtung eines Reiches gedacht (Mt. 20, 20 ff. Lc. 24, 21. Apg. 1, 6). Diesen gilt denn auch vorzugsweise die Belehrung. Denn einen solchen Charakter hat die Rede mehr als den einer Weissagung. Jesus warnt vor den falschen Erwartungen eines äußerlichen Gepränges und ermahnt zu innerer Bereitschaft auf die Ankunft des Reiches. Indem er die Nothwendigkeit seines Todes als Vorbedingung hinstellt, lehrt er, daß seine Jünger nur auf demselben Wege, durch Kampf und Leiden in die Herrlichkeit eingehen dürfen. So reiht sich die Rede in den Zusammenhang ein, in welchem vom Glauben, von der Demuth, Dankbarkeit und dem Vertrauen auf Gottes Gnade die Rede ist. Mit diesen Tugenden hat das Reich Gottes bereits seinen Einzug gehalten. Großartige äußere Erscheinungen wird man vergebens suchen. V. 21.

1) Cyr., Euth., Theophyl., Jans., Mald., Calv., Paul., Stier, Fill. u. A.

22 enthalten die Antwort an die Pharisäer, V. 23—37 eine Ermahnung an die Jünger, die wieder in zwei Theile V. 23—30 und V. 31—37 zerfällt.

V. 20. Μετὰ παρ. = mit Beobachtung, d. h. so daß es äußerlich bemerkbar wäre (Jans., Mald. [1]), Schegg). „Mit Gepränge, Pomp" [2]) gibt den Gedanken richtig, geht aber über den Wortsinn hinaus. Jesus will sagen, das Reich komme nicht in der Weise, wie es die Juden sich vorstellten, als eine äußerliche, gewaltige, alles Alte umstürzende Erscheinung, sondern als eine geistige Kraft, welche unvermerkt die Herzen der Menschen umwandelt und das Angesicht der Erde erneuert. Damit ist auch die bestimmte Antwort auf das Wann (πότε) verneint. — V. 21 *). Der Wechsel des Tempus: ἔρχεται — ἐροῦσιν ist nicht auffallend, da ἔρχομαι die Bedeutung des Futurums in sich schließt (Buttm. 176). Doch bezeichnet ἐροῦσιν bestimmt den Zeitpunkt, in welchem das Reich Gottes dasein wird. Aber auch von diesem Dasein wird man keine augenfällige Wahrnehmung haben. Der Grund liegt in der Natur des Reiches: denn siehe, das Reich Gottes ist innerhalb euch. ἐντός, Gegensatz zu ἐκτός, wird als locales Adverbium c. Gen. gebraucht zur Bezeichnung des Orts, innerhalb dessen sich ein Gegenstand befindet [3]), und der Personen, in deren Mitte der Gegenstand ist [4]). Demgemäß erklären die meisten Exegeten (Euth. [5]), Jans., Grot., ... Weizs., W. Grimm, Reischl, Weiß, Hofm. u. A.) auch unsere Stelle = in eurer Mitte. Doch geben sie zu, daß ἐντὸς ὑμῶν auch = in euch sein kann [6]), aber sie bestreiten, daß diese Erklärung in unserem Zusammenhang zulässig sei, weil die Pharisäer die Angeredeten seien, von denen doch nicht gesagt werden könne, daß in ihnen das Reich Gottes sei. Auch sei die Idee selbst, „nemlich vom Gottesreiche als einer ethischen Verfassung im Innern der Subjecte, modern, nicht historisch biblisch, auch nicht Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 1, 13 enthalten" (Mey.). Vielmehr sei das Messiasreich in ihrer Mitte gewesen, nicht nur insofern der Messias unter ihnen war und wirkte, sondern auch sofern in dem Kreise der an ihn Gläubigen das Gottesreich sich fortgehend verwirklichte. γάρ begründe das Ungereimte, weil sie ja von diesem Dasein des Gottesreiches nichts wissen oder wissen wollen. Dagegen haben die Alten [7]), wenn auch mit verschiedenen Ab-

---

1) Ita ut observari certoque sciri possit, quando venturum sit. Kühn. 439, 439.

2) Euth.: μετὰ περιφανείας ἀνθρωπίνης . . ὅπερ ποιοῦσιν ἐπὶ τῶν γηΐνων βασιλέων. Mald., Beza, Grot., Schöttg., Wetst., Maßl, Allioli, Weizs. u. A.

*) Ἰδού vor ἐκεῖ fehlt ℵBL T., H.

3) Z. B. ἐντὸς τείχους = innerhalb der Mauer (Krüg. 50, 2, 15), ὧν (sc. Θεσπρωτίδος κ. Κερκίνης) ἐντός = innerhalb derer (47, 29, 1). Dem. 977, 7: τῶν μέτρων ἐντός.

4) Ἐντὸς αὐτῶν Xen. An. 1, 10, 3. ἐντὸς τούτων Hell. 2, 3, 19. Pass. 1, 953. Plat. Leg. VII, 789 A: ἐντὸς τῶν ἑαυτῶν μητέρων. Ael. H. 2, 5, 15.

5) Βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἑαυτὸν λέγει, ὡς βασιλέα καὶ θεόν. Ἐντὸς δὲ αὐτῶν ἦν, ὡς ἐν μέσῳ αὐτῶν ἀναστρεφόμενος (Joann. 1, 26).

6) Ps. 39, 4. 109, 22. 103, 1. Sir. 19, 23. Mt. 23, 26. Pass. 1, 952. Krüg. 50, 5, 10.

7) Tert. adv. Marc. 4, 35: quis non ita interpretabitur, intra vos est, i. e. in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei praeceptum? Cyr.: ἐντὸς γὰρ ὑμῶν ἐστι, τουτέστιν ἐν ταῖς ὑμετέραις προαιρέσεσιν καὶ ἐν ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτήν· ἔξεστι γὰρ ἀνθρώπῳ παντί, τὴν εἰς τὸν Χριστὸν δικαίωσιν τὴν διὰ πίστεως δηλονότι καταπλουτήσαντι, καὶ διὰ πάσης ἀρετῆς ἐκλελαμπρυσμένῳ, τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τυχεῖν. Er verwendet hiefür eigenthümlicherweise Joh. 1, 26, das eher für das Gegentheil spricht (Euth.). Athan., Ambr.: utique per veritatem gratiae, non per servitutem culpae. Beda: in cordibus eorum, ubi credidere regnantem (Christum). Theophyl., Erasm., Mald., Luth., Calv., Jans., Fr. Luc.

weichungen, die andere Erklärung gegeben und haben bei vielen neueren Exegeten [1]) Anklang gefunden. Sie berufen sich auf den feststehenden Sprachgebrauch [2]) und suchen das ὑμῶν von den Pharisäern plausibel zu machen. Diese Anrede an nicht gläubige Pharisäer habe nichts Unrichtiges oder Gewagtes. Denn Jesus lehre die Pharisäer und alle, die ihn hören, das Reich Gottes in, nicht außer sich zu suchen (Schegg). Damit ist aber ἐντὸς ὑμῶν sehr abgeschwächt und für das Reich Gottes kaum eine richtige Vorstellung mehr möglich. Denn es bleiben nur noch die Geistes- und Willenskräfte der Väter, mit welchem das Reich Gottes ergriffen wird. Aber dieses selbst ist im Augenblick eben außerhalb der Pharisäer. Der Wortlaut muß also geopfert werden. Dies ist gewiß viel gewaltthätiger als der scheinbare Widerspruch zwischen: „man wird nicht sagen: siehe hier und siehe dort" und „es ist unter euch", also wirklich hier (Schegg). Denn dieser läßt sich dadurch mildern, daß man ἰδού . . ἐκεῖ als eine Erklärung von οὐκ ἔρχεται μετὰ παρ. auffaßt und die Begründung so deutet: ein Beweis dafür, daß es unvermerkt kommt, ist die Thatsache, daß ihr es nicht einmal wahrgenommen habt, obwohl es bereits in eurer Mitte ist [3]). Noch schwächer ist, was Godet sagt, daß ἐστί voranstehen müßte, denn die Begründung: so unvermerkt kommt es u. s. w. beweist doch hinlänglich, daß die Voranstellung von ἐντὸς ὑμῶν ganz gut paßt.

V. 22. Jesus wendet sich nun an seine Jünger, wie er es im Reisebericht häufig thut (16, 1. 17, 1), ohne daß man einen Situationswechsel anzunehmen hat. Während er außerdem zu den Pharisäern von seiner ersten Ankunft gesprochen, weist er jetzt die Blicke seiner Jünger auf die Wiederkunft hin, um sie vor den Gefahren zu warnen, welche aus falschen Hoffnungen und Vorspiegelungen der Verführer entstehen könnten. Da aber sich die zweite Ankunft allmählich vorbereitet und das äußere, sichtbare Kommen nur als Schlußact des großen Weltdrama's erscheint, so sind diese Warnungen für die verschiedenen Zeiten, in welchen das Kommen Jesu besonders nothwendig zu sein scheint, zu beherzigen. Auch ist die Zerstörung Jerusalems gar nicht erwähnt, so daß die Rede nach Umfang und Tendenz von der des Matthäus c. 24 wesentlich abweicht, aber für diese Zeit besser paßt, weßhalb die Neueren [4]) hier gern dem Lucas die Ursprünglichkeit zuerkennen, während die Alten einfach auf Matthäus verweisen [5]). Hat aber Lucas nicht das ihm Passende hier anticipirt (Jans.), so ist jedenfalls die Matthäi'sche Rede hievon verschieden, denn sie enthält alle

---

1) Fritzsche, Köstlin, Hilgf., Bisp., Schegg, God., Sevin, Keil, Fill.

2) „So viel aber steht doch fest, daß der Sprachgebrauch dawider ist" (Schegg), ist wohl nicht so ernst gemeint, da im Text kein „besonderes Gewicht" darauf gelegt und nur der biblische Sprachgebrauch angerufen wird: Mt. 22 (23), 26. Ps. 38, 4. 108, 22. Hohel. 3, 10. Dan. 10, 16. Ein biblisches Citat für die andere Erklärung ist allerdings nicht beigebracht.

3) Theophylakt weicht der Schwierigkeit durch eine exegetische Gewaltthat aus. Jesus habe die Pharisäer gar keiner Antwort gewürdigt, sondern sie stehen lassen und sich an die würdigen Zuhörer gewendet. Diese haben, wenn sie wollen, das Reich Gottes, ein Leben nach englischem Vorbild in sich. Röm. 10, 8. Thatsächlich machen es alle Väter so. Sie gehen einfach von den Gläubigen, Gerechtfertigten aus. Eigenthümlicher Weise polemisirt Mald. gegen diese „gezwungene" Erklärung bei Greg. Nyss., Naz., Eucher., Beda und merkt nicht, daß Cyrill und Theophyl, denen er sich anschließt, dieses „violentum" sich ebenso zu Schulden kommen lassen.

4) Schleierm., Neander, Olsh., Bl., God., Weiß.

5) Jans., Mald., Fr. Luc., a Lap. u. A., de Wette; Meyer, Oosterz. nehmen 2 Reden mit Vermischungen, Schegg, Fill. bestimmt zwei selbständige Reden an.

Spuren der damaligen Situation. μίαν τῶν ἡμερῶν geht auf die Zukunft, nicht auf das irdische Leben des Messias. Letztere Erklärung war bei den Alten allgemein [1]), die andere aber ist von Bed., Lyr., Grot. und fast allen Neueren vertreten. Der Zusammenhang mit der Ankunft Christi verlangt dieselbe nothwendig und ὄψεσθε wäre sonst überflüssig, wo nicht lächerlich. Der Satz: ihr würdet froh sein, wenn ihr es noch so ruhig und gut hättet, lautet ja fast zu trivial für die ernste Sache. Das μίαν τῶν ἡμερῶν wird mit Unrecht von den Neueren premirt [2]), denn εἷς ist oft = τίς gebraucht (5, 12. 17. 8, 22. 13, 10. 20, 1. Win. 18, 9, 111. Buttm. 74) und τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου hat den Nachdruck. — V. 23 *). Jesus warnt die Seinigen vor falschen Hoffnungen und Verlockungen, denn der Menschensohn wird bei seiner Wiederkunft überall zugleich sichtbar sein. Das Gerede kann nur durch Antichristi verursacht sein (Mt. 24, 23—26. Mc. 13, 21), denn die vorzeitigen Ankündigungen der Parusie (Weiß) können freilich auch aus einem Mißverständnisse der Zeichen entstehen (Bed.), aber die Hinweisung auf Personen und Oertlichkeiten setzen wirkliche Antichristi voraus. ἀπέλθητε und διώξητε sind schwerlich auf ἐκεῖ und ὧδε zu vertheilen, weil man zum Entfernten geht und dem Näheren nachläuft (Schegg), sondern διωξ. ist eine Steigerung des ἀπ. Vulg.: nolite ire neque sectemini. — V. 24 **). Vgl. Mt. 24, 27. Lucas weicht nur darin ab, daß er ἀπὸ ἀνατ. ἕως δυσμῶν in das allgemeine ἐκ τῆς (sc. χώρας) [3]) ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρ. = von einer Gegend unter dem Himmel zur andern umgewandelt hat, weil der Blitz nicht bloß von Ost nach West leuchtet. Vielleicht hatte Matthäus dieses nach den geographischen Verhältnissen Palästina's gesagt. Der Vergleichungspunkt ist nach dem Zusammenhange und dem Bilde nicht der Gegensatz zu der Begrenzung, sondern die momentane allgemeine Sichtbarkeit, so daß man einen nicht erst zu suchen braucht (Schegg, God., Weiß). Während also V. 21 gesagt wird, man könne nicht sagen, er sei da oder dort, weil sein Kommen unvermerklich, er schon da ist, wird V. 24 das Gegentheil gesagt, weil er nothwendig hätte allgemein gesehen werden müssen, wenn er schon da wäre. Die Alten mußten die Stelle anders erklären, weil sie schon vorher an die zweite Ankunft dachten. ἀστράπτουσα = wenn oder indem er leuchtet (Win. 20, 127). ὑπό c. Acc. = unter — hin (Kol. 1, 23. Apg. 2, 5). — V. 25 ist ein Zwischensatz, welcher dem Mißverständnisse vorbeugen soll, daß der Tag des Herrn Leiden und Tod überflüssig mache. Dazu waren die Jünger auf der Reise nach Jerusalem trotz der Leidensweissagungen besonders geneigt (Mc. 10, 35 ff.).

V. 26. Obwohl Lucas mit καί anknüpft, so ist der Vers logisch doch mit

---

1) Cyr., Euth., Theophyl., Mald., Jans., Fr. Luc., Beng., Maßl, Ew., Stier.

2) Schon die Vulg. unum diem. Dazu unrichtig Beda: et bene unum diem, quia in illa beatitudinis gloria .. tenebrarum interruptio nulla est. Anders zu V. 23: ut fideles quique temporum illorum desiderent Dominum vel uno die .. redire ad terras. Umgekehrt folgert Jans. aus μίαν τῶν ἡμ., daß nur die Erklärung des Theophylakt richtig sein könne, weil der Plural bei der Parusie nicht angehe, aber s. V. 26.

*) Statt ἰδοὺ ὧδε, ἰδοὺ ἐκεῖ lies ἰδοὺ ἐκ., ἰδ. ὧδε (אB³L). Auch das ἤ zwischen beiden Gliedern fehlt DL T., Tg., während א Ital. Codd. Vulg. καί lesen. ἀπέλθητε μηδέ fehlt B Arm. H. [ ].

**) Der Artikel vor ἀστράπτουσα fehlt אBL. Vor dem ersten οὐρανόν ist der Artikel zu ergänzen (אABD), καί vor ὁ υἱός zu streichen (אABL). ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ fehlt BD.

3) Buttm. 71. Win. 64, 5, 550.

V. 24 verbunden [1]). Jesus beschreibt die Zustände der menschlichen Gesellschaft zu jener Zeit, indem er an zwei bekannte abschreckende Beispiele erinnert. καθώς und οὕτως werden V. 27 näher erklärt. — V. 27 *). Das rhetorische Asyndeton macht die Darstellung lebendig und kräftig. Es kommt in den Briefen häufiger vor (Buttm. 344. Win. 60, 2, 501). ἦλθεν ist nicht mit ἄχρι ἧς zu verbinden (Fr. Luc.), sondern ist ein selbständiger Satz: und es kam die Flut. — V. 28 **). Dieses Beispiel hat Matthäus nicht. Es ist aber wie im vorhergehenden der Hauptpunkt nicht die Rettung des Frommen aus dem Untergange der sorglosen Welt (Weiß), sondern die Sorglosigkeit der Welt beim Herannahen des voraus angedrohten Verderbens. Die andere Seite kommt V. 31 ff. zur Geltung und hat allerdings zur Aufnahme mitgewirkt. Die Verdopplung des Beispiels scheint deßhalb von Lucas absichtlich gewählt zu sein, weil das Verhalten der Heiden viele Vergleichungspunkte darbot. ὁμοίως καθώς = ebenso wie. Der Nachsatz ist nicht in κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται V. 30, sondern es ist die Copula zu subintelligiren und das zweite Beispiel wie das erste zu erklären, so daß ἤσθιον — ἄπαντας weder Parenthese (Lachm., Reischl) noch Epexegese wie 7, 11. 8, 40 (Mey., Weiß) ist. T., H. setzen deßhalb auch nach ἄπαντας einen Punkt. — V. 29. βρέχω = regnen lassen ist spätgriechisch (Mt. 5, 45). Subject ist κύριος (Gen. 19, 24), wie auch die Griechen bei ὕει, βροντᾷ u. A. Ζεύς als Subject dachten und oft auch übersetzten [2]). Für die impersonelle Fassung (W. Grimm) kann auf Jac. 5, 17, für die intransitive (Grot., God.) auf Apok. 11, 6 verwiesen werden. Gegen letztere spricht aber schon die Nachstellung von πῦρ und θεῖον, die nicht wohl Nominativ sein können. θεῖον = Schwefel [3]). πῦρ καὶ θήιον Od. 22, 481. 493. — V. 30 ***). ἀποκαλύπτομαι = geoffenbart werden, weil Christus bis zu seiner Wiederkunft verborgen ist (Röm. 8, 8. 1 Petr. 5, 1. ἀποκάλυψις 1 Kor. 1, 7. 2 Theff. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13).

V. 31. Jesus geht von der Schilderung der Sorglosigkeit der Menschen gegen das drohende Gericht zu der Ermahnung zur Wachsamkeit über. Dazu hatte er sich durch das von Lucas aufgenommene Beispiel des Lot bereits den Weg gebahnt. Denn daß er dieses zugleich aus dem Grund hinzugefügt hat, geht aus V. 32 hervor [4]). Der fliehende Lot ist ein Vorbild für die Gläubigen, wie vorher seine Zeitgenossen ein abschreckendes Beispiel waren. Dennoch kann man den folgenden Abschnitt als eine halbparabolische Anwendung von Mt. 24,

---

1) Mey., Weiß verbinden mit V. 25. Jesus wolle sagen, daß er bei seiner zweiten Ankunft im Ganzen die Welt ebenso wenig vorbereitet antreffen werde wie bei der ersten. Daher hier V. 26 ff. im ursprünglichen Zusammenhang, nicht Mt. 24, 37–39. Allein V. 25 sagt doch mehr und geht buchstäblich auf das Schicksal Jesu.

*) Lies ἐγαμίζοντο (ℵBDL) statt ἐξεγ.

**) Statt καὶ ὡς lies καθώς (ℵBL).

2) Win. 58, 9, 486. Kühn. 352, 30. ἀπ' οὐρανοῦ ist so gut als Gen. 19, 24 neben παρὰ κυρίου das ἐξ οὐρανοῦ damit verträglich (gegen God.).

3) Nach gewöhnlicher Annahme (Pass. 1, 1383, 2. W. Grimm 198, 2) von θεῖον = göttliches Räucherwerk, weil man dem angezündeten Schwefel reinigende und Unheil abwehrende Kraft zuschrieb. Nach andern (Curt. S. 243) mit θύω = rauchen, räuchern zusammenhängend; zusammengezogen aus θέ-σιο-ν und aus θεϝ-ος abzuleiten. Euth.: θεῖον δέ ἐστι τὸ λεγόμενον θειάφιον, λιπαρὰ τροφὴ τοῦ πυρός.

***) Statt κατὰ ταῦτα (ταὐτά) lies κατὰ τὰ αὐτά (ℵcBD). Vgl. 6, 23.

4) Weil auch die Juden die Beispiele von Noe und Lot zu verbinden pflegten (Ber. Rabb. 17, 3. R. David in Ps. 94, 10. 2 Petr. 2, 5. 6), so könnte hierin der Grund der Zusammenstellung liegen (Sans., Wetst. u. A.), aber diese wäre dann bei Matthäus viel eher zu erwarten.

17 f. betrachten. Lucas hat die Gelegenheit benützt, zum Verlassen des irdischen Besitzes zu ermahnen, das den Gegensatz zu dem sorglosen Weltleben bildet (Weiß). Denn da die Zerstörung Jerusalems nicht erwähnt wird [1]) und die buchstäbliche Auffassung zum letzten Gericht nicht paßt, so muß die bildliche Auffassung wenigstens als berechtigt anerkannt werden. Es wird freilich nicht erst die Lossagung vom Besitz stattfinden können, aber das augenblickliche Verlassen alles Irdischen, um dem kommenden Erlöser entgegenzuziehen, paßt wohl zur ganzen Lage. Damit harmonirt V. 33. Deßhalb haben Cyrill, zum Theil Euthymius, Jansen [2]), Fr. Lucas und viele Neueren (Olsh., Mey., Oost., Reischl, God.) die bildliche Deutung mit mehr oder weniger Rücksicht auf den „kommenden Messias" vorgezogen. δῶμα = Dach (5, 19). καὶ τὰ σκ. ist ein Uebergang aus der Relativ- in die Demonstrativconstruction [3]). Das Umwenden des auf dem Felde Befindlichen ist Mt. 24, 18. Mc. 13, 16 durch das Holen des abgelegten Oberkleides motivirt. Lucas verbietet die Rückkehr zum Irdischen. Alles muß im Stiche gelassen werden, um Jesu entgegen zu gehen. — V. 32. Das Zurückschauen der Frau des Lot wurde von jeher gern auf die Sehnsucht derselben nach dem alten Leben bezogen [4]). Die Anhänglichkeit an den irdischen Besitz macht sie in unserem Zusammenhang zu einem warnenden Beispiel. Bei dem Verbote des Zurückschauens ist allerdings nur die Eile der Flucht hervorgehoben: μή ποτε συμπαραληφθῇς (Gen. 19, 17) und Lots Frau mußte für die Uebertretung dieses Verbotes büßen (Weish. 10, 7), aber der tiefere Grund des περιβλέπειν εἰς τὰ ὀπίσω (Gen. 19, 17. 26) ist doch die Anhänglichkeit an das Verlassene. — V. 33 *). Der schon 9, 24. 14, 26 aufgenommene allgemeine Spruch kann hier nur die Bedeutung haben, daß wer sich nicht schnell von allem losreiße und mit Christus vereinige, nicht nur wie Lots Weib sein Leben verliere, sondern auf ewig verloren gehe. In dem gewöhnlichen Sinne von Entsagungen und Leiden um Christi willen paßt der Spruch nicht in den Zusammenhang. περιποιήσασθαι = הֶחֱיָה = sich das Leben erhalten (τὰς ψυχάς Xen. Cyr. 4, 4, 10); im N. T. nur noch Apg. 20, 28 und 1 Tim. 3, 13 in anderer Bedeutung. ζωογονέω, von ζωογόνος, ebenfalls = הֶחֱיָה = das Leben, am Leben erhalten (Apg. 7, 19. Ex. 1, 17. Richt. 8, 19). Die etymologische Bedeutung: lebendig machen (1 Tim. 6, 13) würde allerdings den Gegensatz zum Tod gut ausdrücken: das Leben kommt aus dem Tode, sowie aus dem Leben der Tod (Fr. Luc., Schegg, God.).

V. 34 f. **). Zwischen den Sorglosen und den Wachsamen wird beim Ge-

---

1) Albertus sagt einfach nach Matthäus: et ad literam dicit, quod in tempore captivitatis romanae tam arta erit obsidio etc.

2) C. 123 p. 855: proinde simplicius fuerit intellegere, Dominum haec de non descendendo .. significasse, quod qua die filius hominis rursum revelari coeperit .. omnium rerum terrenarum cura sit deponenda, ad solum id cogitandum, ut venienti quis digne occurrat.

3) Buttm. 243. Win. 22, 4, 141. Kühn. 561, 936.

4) Aug., Euth., Theophyl., Fr. Luc., Jans. u. A. God., Weiß u. A.

*) Statt σῶσαι lies das seltene περιποιήσασθαι (BL Itcodd.). ἀπολέσῃ könnte eine Correctur sein, ἀπολέσει ℵALΔ T., H., wenn letzteres nicht Wiederholung des ersten ἀπολέσει ist. αὐτήν nach ἀπολ. ist zu streichen (ℵBD). Statt ὃς ἐάν (AΔ Verss. T.) lesen ℵBL H. ὃς δ' ἄν, D Tg., ὃς ἄν.

**) Μιᾶς fehlt B, L., H. [ ]. Der Artikel vor εἷς (B Rec., H.) ist wahrscheinlich Ergänzung nach ὁ ἕτερος. — V. 35. Der Artikel vor μία (ℵaBDR T., H.) ist doch gut bezeugt; Tg. [ ]. Statt καὶ ἡ ἕτ. (ADΔ It. Vulg.) lies ἡ δὲ ἕτ. (ℵaBLR). Beidemal ist παραλημφθήσεται zu lesen.

richt eine äußerlich auffallende Sichtung vorgenommen werden. Von demselben Ort und derselben Beschäftigung weg werden die einen zur Seligkeit geholt, die andern daselbst dem Verderben überlassen. Lot und seine Frau haben für die Zwei ein gutes Beispiel gegeben. Je nachdem man aber dieses auffaßt wird auch der Zusammenhang verschieden zu erklären sein. Deutet man es von der schnellen Flucht, so wird jetzt die Nothwendigkeit derselben durch die überraschende Schnelligkeit des ganzen Ereignisses motivirt, bezieht man es aber auf die Lossagung von allem Irdischen, so wird Rettung und Verwerfung vom inneren Zustand des Menschen abhängig gemacht. Der Act geht aber so schnell vorüber, daß kein langes Besinnen möglich ist. Nur die äußerste Besonnenheit, allem zu entsagen, kann noch retten. ταύτῃ τῇ νυκτί = in dieser Nacht, in der nemlich, welche mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ zeitlich näher bestimmt ist. Weil mit letzterer Zeitangabe Thätigkeiten, die bei Tage zu vollziehen sind, verbunden werden, so kann man zu der Vermuthung kommen, daß die Nacht wegen ἐπὶ κλίνης μιᾶς genannt wird (Hofm.). Doch ist es wahrscheinlicher, daß Lucas damit das Plötzliche, Unerwartete in Erinnerung an den Dieb in der Nacht noch stärker betonen wollte (Cyr., Theophyl., Schegg, Fill.). Da ἡμέρα V. 30 nicht Tag im Gegensatz zur Nacht ist, so besteht kein Widerspruch. Die mystische Deutung beider Ausdrücke liegt nahe: antichristi hora (Ambr.), tribulatio (Aug.), tribulatio tenebrosa (Bed.), dies gloriosa filio hominis, hominibus reprobis horribilis nox (Theophyl., Fr. Luc.). Euth., de W., God. erklären νυκτί buchstäblich von der Tageszeit der Parusie. Zum Uebrigen vgl. Mt. S. 490. Lucas hebt mit ἐπὶ τὸ αὐτό das Zusammensein noch stärker hervor als Matthäus mit ἐν μύλῳ. Es waren in der Regel zwei Mägde, welche einander gegenübersitzend die Mühle besorgten. Dieses Geschäft wurde (und wird) hauptsächlich Abends bis tief in die Nacht hinein besorgt (Ebers—Guthe S. 147). Dadurch wird τῇ νυκτί auch für dieses Beispiel erklärt. — V. 37 *). Die Jünger fragen, wo dieses stattfinden werde, d. h. wo die Betreffenden geholt werden. ποῦ παραλαμβάνονται; Euth. = quo (assumentur Fr. Luc.) ist ποῦ hier nicht. Nach dem Ort, wo sie sich befinden werden, wenn das Verderben hereinbreche (Hofm.), können sie dem Zusammenhange nach nicht fragen. Die Beispiele genügten ihnen nicht für die andern. Sie erhalten zur Antwort: überall da, wo das Aas ist, versammeln sich die Adler, d. h. wo die Bösen sind wird sie das Gericht ereilen (Mt. 24, 28 S. 485 f.). Der Satz ist hier in besserem Zusammenhang als bei Matthäus, kann aber noch weniger auf die römischen Legionen als die Adler und Jerusalem als das Aas (Hübner, Beng., Schegg) bezogen werden. Denn Lucas berührt die Zerstörung Jerusalems gar nicht [1]). V. 25 (J. Grimm) reicht dazu nicht aus. Auch abgesehen von der Vulgata (ubicunque) hat ὅπου die Bedeutung einer generellen und indefiniten Ortsangabe (Pass. 2, 504, 1). Auf 1 Thess. 4, 17 hat schon Fr. Luc., neuestens God. verwiesen. σῶμα = Leichnam (23, 52. Apg. 9, 40). Bei Homer nur in diesem Sinne (lebendiger Leib δέμας). Die LXX geben es für נְבֵלָה (Deut. 21, 23. 1 Kön. 13, 22).

---

*) V. 36: δύο ἔσονται ἐν τῷ ἀγρῷ ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται DU Itcodd. Vulg. Syr. Arm. Ambr., Aug. ist aus Mt. 24, 40. Er fehlt ℵABLΔ Goth. Cop. Aeth. Bas. T., Tg., H. — V. 37. Nach ἐκεῖ ist καί zu ergänzen (ℵBL), οἱ ἀετοί ist vor ἐπισυν. zu setzen (ℵBL) und ἐπισυναχθήσονται statt συναχ. zu lesen.

1) Mt. S. 486 ist statt Job 29, 27 ff. zu lesen 39, 27 ff.

§ 65.

Das Gleichniß vom ungerechten Richter.

18, 1—8.

Die wieder von Lucas allein berichtete Parabel zeigt auch ohne das καί der Rec. V. 1 deutliche Beziehungen zu der Zukunftsrede. Die ἐκλεκτοί V. 7 weisen auf das Loos der wachsamen Gläubigen (Mt. 24, 22. Apok. 17, 14) hin, welche der Herr vor ihren Verfolgern schützen wird (ἡ ἐκδίκησις, Apok. 6, 10. 19, 2). Die Jünger werden mit Rücksicht darauf zum beharrlichen Gebet um die Rache an den Feinden aufgefordert. Dadurch erklärt sich die sonst seltene Angabe des Zweckes der Parabel beim Beginn der Erzählung. Derselbe ist nicht allgemein, sondern nur nach diesem Zusammenhang zu deuten, und darum wesentlich von dem der Erzählung 11, 25 ff. verschieden. Diese Rache wird aber schnell erfolgen (ἐν τάχει V. 8, Apok. 1, 1). Der Zustand der Menschheit wird als ein so schlechter geschildert, wie er kaum bei der ersten Ankunft des Herrn gewesen ist (V. 8). Damit aber den Jüngern der Muth nicht sinke, zeigt Jesus gerade an der Handlungsweise des ungerechten Richters, daß Gott die Seinigen gegen alle Feinde schützen und aus aller Noth erretten wird (Jans., J. Grimm u. A.). Das Gleichniß hat seiner äußeren Anlage nach viel Aehnlichkeit mit dem Gleichniß vom ungerechten Verwalter (16, 1—12). In beiden ist die Ungerechtigkeit der Welt benützt, um einen Schluß auf das Gebiet des übernatürlichen Lebens zu machen. Nur ist in jenem mehr das Thun der Gläubigen, in diesem die Thätigkeit Gottes der Zweck der Darstellung. Dort werden die Mittel zur Erlangung der Seligkeit angegeben, hier wird der Schutz Gottes gegen die Gefahren auf dem Weg zum Himmel den Jüngern versprochen. Die Parabel ist wohl aus einer judenchristlichen Quelle entnommen (Köstlin S. 227). Die Wittwe ist so wenig ein Symbol (der nach Christi Hingang verwaisten Kirche, Stier, Weizs.) als der Richter (der heidnischen Obrigkeit). Der Widersacher gehört gleichfalls zur Einkleidung und versinnbildet überhaupt die Verfolgungen in den letzten Zeiten, aber nicht speciell die der Juden im apostolischen Zeitalter. Da der Zweck der Parabel nicht allgemein die Aufforderung zur Beharrlichkeit im Gebet ist, so dient auch die Belästigung des Richters durch die Wittwe nur zur Motivirung der Umstimmung desselben. Das anhaltende Gebet ist die nothwendige Bedingung für die Erlangung des göttlichen Schutzes. Wer sich demselben entzieht gehört überhaupt nicht zu den Auserwählten.

V. 1 *). Zu ἔλεγεν δέ siehe 13, 6. 14, 7. πρός = in Beziehung auf (Win. 49, 378). Da προσεύχεσθαι vom wirklichen Gebet zu erklären ist, so kann bei πάντοτε nicht auf die Gebetsstimmung (Aug., Beda) recurrirt werden, aber es ist um so weniger zu pressen, da Zusammenhang und Zweck der Parabel auf die Zeit der Noth bei der Parusie hinweisen. Je länger freilich die Parusie verzieht, desto allgemeiner wird die Verpflichtung (Schegg). Vgl. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. 11. 2, 13. ἐνκακέω = sich bei etwas schlecht und feig benehmen und davon abgeleitet = überdrüssig werden, nachlassen, vernachläßigen [1]). Das Muthloswerden würde das seltenere ἐκκακέω stärker hervor-

*) Streiche καί nach δέ (ℵBL) und ergänze αὐτούς nach προσεύχεσθαι (ℵABL). Statt ἐκκακεῖν lies ἐνκακεῖν (ℵAB*D T. H.); B³LΔ Tg. ἐγκακεῖν.

1) 2 Kor. 4, 1. Gal. 6, 9. Eph. 3, 13. 2 Thess. 3, 13. Bei den Klassikern nur Pol. 4, 19, 10: Λακεδαιμόνιοι δὲ τὸ μὲν πέμπειν τὰς βοηθείας κατὰ τὴν διάταξιν ἐνεκάκησαν. Clem. Rom. 2 Kor. 2, 2 mit der Variante ἐκκ.

heben, doch scheint es durch einen Schreibfehler (εκ, εν) in den Text gekommen zu sein. Daß sich das Nachlassen nur auf προσεύχεσθαι (Euth.: μὴ ἀποκάμνειν προσευχομένους), nicht auf den Beruf (Schleierm.) beziehen kann, ist selbstverständlich. — V. 2. Diese Charakterisirung eines gewissenlosen Menschen kommt bei den Griechen öfter vor (Wetst. z. St.) und ist mehr griechisch als biblisch. Die Gewissenlosigkeit der orientalischen Richter (Kadis) ist bekannt. Die Israeliten hatten in allen Städten Richter (Deut. 16, 18). ἐντρέπομαι = sich scheuen sc. aus Achtung vor (20, 13. Mt. 21, 37. Mc. 12, 6). Die älteren Griechen construirten es mit dem Genitiv (Kühn. 416, 301). Eine Steigerung ist damit nur insofern ausgesprochen als der respectus humanus in der Welt viel wirksamer zu sein pflegt als der respectus divinus. — V. 3 *). Eine Wittwe wird eingeführt, weil diese am hilflosesten ist und von den Richtern am meisten vernachläßigt zu werden pflegte (Deut. 10, 18. 24, 17. 27, 19. Zach. 7, 10). ἤρχετο ist an sich nicht = ventitabat (Grot., Mey., Weiß, Fill., Göb.), denn das Imperfect stellt nur die Handlung in der Entwicklung dar, die Wiederholung muß aus dem ganzen Zusammenhang erschlossen werden [1]). ἐκδικεῖν τινα = einem Recht verschaffen (1 Macc. 6, 22), einen rächen (Röm. 12, 19), ἀπό τινος = an einem (Richt. 11, 36. Vgl. Apok. 6, 10. 19, 2). Deßhalb ist auch hier „rächen" beizubehalten und nicht der charakteristische alttestamentliche Ausdruck in „das Recht schaffen" (Jans., de W., Bl., God., Weiß) abzuschwächen. Rächen an einem heißt das Gesetz „Zahn um Zahn" anwenden, hier Genugthuung verschaffen. Der ἀντίδικος = Widersacher ist der Beklagte, welcher der Wittwe Unrecht zugefügt hat. — V. 4 **). ἐπί c. Acc. von der Zeit = auf [2]): auf einige Zeit lang, nicht per multum tempus (Vulg.). — V. 5. εἰς τέλος = am Ende, endlich (Krüg. 68, 21, 11). Gewöhnlicher ist τὸ τέλος. Vulg.: in novissimo. Es ist also nicht = לָנֶצַח = immerfort, stets (Grot., Lightf. Vgl. Ps. 9, 19. 13, 1. 49, 20. 79, 5. 103, 9). Dieser Erklärung steht auch ὑπωπιάζειν (1 Kor. 9, 27) entgegen, das nicht = plagen, belästigen [3]), sondern = bläuen, grün und blau schlagen ist [4]). Der Richter stellt sich ironisch das Drängen der Wittwe so vor, als ob er fürchtete, sie möchte ihm am Ende noch in das Gesicht kommen. Vulg.: sugillet me.

V. 6. Ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας vgl. 16, 8. — V. 7 ***). Die Anwendung der Parabel geschieht ex dissimilitudine (Aug.): si illud, quanto magis illud. Wenn der ungerechte Richter sich durch die Beharrlichkeit der Wittwe bewegen ließ, ihr zu willfahren, um ihrer los zu werden, wie viel mehr wird Gott, die Quelle der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die zu ihm Rufenden retten. Die Verweigerung, nicht die Verzögerung (Schegg) der Rache ist das Vergleichungsglied, denn οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν ist vorangestellt. οὐ μή ist auch in

---

*) Τίς haben die meisten Versionen nach κριτής τις hinter χήρα δέ ergänzt.

1) Kühn. 383, 123. 386, A. 3, 139.

**) Lies ἤθελεν (אABDL) statt ἠθέλησε und statt καὶ ἄνθρ. lies οὐδὲ ἄνθρ. (אBL Itcodd. Vulg.).

2) Buttm. 291. Win. 49, 381. Kühn. 438, 437.

3) Aug., Beda, Grot., de Wette, Oost., Weizs., W.-Grimm nach Ter. Eun. 3, 5, 6: ottundere rogitando. Auch die syrische und arabische Uebersetzung.

4) Von ὑπώπιον, ὑπό und ὤψ, ὦπος: sugillo eam faciei partem quae est sub oculis, aut generalius etiam, sugillo aliquam corporis partem et plagis contundo. Steph., Jans.; Schegg: im Gesicht blau schlagen; Göb.: zu Leib gehen.

***) Ποιήσει ist nach V. 8 conformirt, ποιήσῃ אBDΔ T., H. Lies βοώντ. αὐτῷ (אBL) statt β. πρὸς αὐτόν (AΔ), und μακροθυμεῖ (אABDL) statt μακροθυμῶν (Δ).

Fragen Verstärkung der einfachen Negation (Win. 57, 3, 477). Zwischen dem Conjunctiv des Aorists und dem Futurum ist kein Unterschied zu machen [1]). Dagegen fällt die Negation für den zweiten Theil der Frage καὶ μακροθυμεῖ weg, so daß nur das fragende μή für den ganzen Satz gilt: und zögert er oder wartet er lange in Betreff ihrer? Wegen λέγω κτλ. kann die Frage nicht mit νυκτός geschlossen und καὶ μ. — αὐτοῖς als Antwort gefaßt werden (Hofm.). Die Zögerung aus Liebe gegen die Seinen widerspräche dem ἐν τάχει. Der Herr zögert nicht. μακροθυμέω heißt zwar: geduldig ausharren, ertragen und daher sich langsam zum Unwillen und zur Strafe fortreißen lassen [2]). Doch läßt sich daraus die Bedeutung „verzögern" ableiten (Sir. 35, 22. Jac. 5, 7). Die Incongruenz zwischen Parabel und Anwendung: οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον V. 4 (de W., W. Grimm, Göb.) kehrt in V. 8 doch wieder und ist allerdings nicht ex dissimilitudine (Mey.), sondern aus dem prophetischen Standpunkte des Redenden, der in allen eschatologischen Reden eingehalten ist, zu erklären. Die Verzögerung der Parusie ist im Verhältniß zur Ewigkeit eine ganz geringe (2 Kor. 4, 17). Diese Erklärung ist jedenfalls besser als wenn man der gut bezeugten Lesart die Recepta vorzieht, ἐπ' αὐτοῖς auf die Gegner der ἐκλεκτῶν bezieht und καὶ μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς übersetzt: etiamsi iis indulgeat (W. Grimm), worauf schließlich auch Godet nach 2 Petr. 3, 9 hinauskommt. Dort gilt aber die Langmuth den Gläubigen, nicht den Unterdrückern. Für diese große Nachlässigkeit genügt es nicht anzunehmen, daß Lucas in Erinnerung an Sir. 32, 18 (35, 22), wo ἐπ' αὐτοῖς auf τοὺς ἀνελεήμονας gehe [3]), Jesus reden lasse. Dem Texte wenigstens würde die Erklärung der Griechen von der zeitweiligen Nachsicht noch besser entsprechen [4]). Die Rache, welche die Gläubigen gegen ihre Bedränger verlangen, ist durchaus biblisch, in den Psalmen überall ausgesprochen und auch in den kirchlichen Gebeten recipirt. Sie verstößt in keiner Weise gegen die Nächstenliebe, denn sie entspringt aus dem Eifer für die Ehre Gottes, welche durch die Frevler mißachtet und verhöhnt wird. Damit ist natürlich das Verlangen der Gläubigen nach Aufnahme in das göttliche Reich verbunden, weil sie die Ehre Gottes fördern und die Gerechtigkeit Gottes eine solche Ausgleichung verlangt [5]). Ein besonderer Zorneifer wie der des Apokalyptikers (Köstl., Hilgf.)

---

1) Buttm. 183. Win. 56, 3, 472.

2) Beng., Ew. verbinden deßhalb μακροθυμεῖ mit βοώντων = und über die er langmüthig ist, d. h. um ihnen Zeit zur Heiligung zu lassen (2 Petr. 3, 9). Aehnlich Göb. S. 318, indem er μακροθυμεῖν von dem Zurückhalten der guten Gemüthsbewegung erklärt: „ob er auch sein Mitleiden mit ihnen in die Länge zieht."

3) So wird allerdings μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς allgemein bezogen und auch die Vulg.: et fortissimus non habebit in illis patientiam, ut contribulet dorsum ipsorum spricht dafür. Bei Lucas ist aber die Rache gemeint, welche um der Auserwählten willen an den Gegnern genommen wird. Deßhalb kann ich diese „vollkommenste Parallele" (Schegg, Reischl) nur bedingt anerkennen. C. a Lap. erklärt umgekehrt Sir. nach Lucas.

4) Euth.: ὁ καὶ μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς, ἤγουν ὁ παρορῶν αὐτοὺς ἐπ' ὀλίγον, ἵνα δοκιμασθῶσιν. Theophyl.: καίτοι μακροθυμῶν καὶ φαινόμενος ἀνηκουστεῖν τῶν δεομένων αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἡμέρας. Scholten S. 218: wenn er gleich um ihretwillen (ἐπ' αὐτοῖς) langmüthig ist (ihren Bedrückern gegenüber), d. i. wenn er gleich sein Kommen zum Gerichte um ihretwillen (um sie zu prüfen und ihren Glauben zu läutern) noch aufschiebt? Er muß aber nicht nur der Rec. folgen, sondern noch καί in καίπερ verwandeln oder mit der jüngeren syrischen Uebersetzung κἂν μακροθυμῇ lesen.

5) Aug. quaest. evv. 2, 45, 2: itaque etiamsi omnes homines converterentur ad Deum, inter quos sunt etiam inimici, pro quibus iubemur orare; diabolus tamen, qui

ist also nicht wahrzunehmen (vgl. 1, 51 ff. 71 ff. Röm. 2, 4. 5. 8. 9. 1 Theff. 3. 15. 16. 2 Theff. 1, 8). — V. 8. ἐν τάχει = schnell (Apg. 12, 7. 22, 18. Röm. 16, 20), = in Bälde, ungesäumt (1 Tim. 3, 14. Apok. 1, 1. 22, 6). Beide Bedeutungen finden sich auch bei den Klassikern. Die erste scheint wegen der Parusie weniger Schwierigkeit (Euth., Jans.[1]), Ebrard, Reischl, God. u. A.) zu machen, aber die andere ist die zunächst liegende da es sich um das Eintreten der Rache, nicht um den Verlauf derselben handelt. Jesus hat über Tag und Stunde der Parusie keinen Aufschluß gegeben, sondern es vielmehr im Interesse seiner Jünger und Gläubigen gefunden, dieselbe als eine nahe bevorstehende zu bezeichnen. Sie ist dies auch vom Standpunkte Gottes aus im Verhältniß zur Ewigkeit, wenn sie auch nach menschlicher Anschauung verzieht. πλὴν κτλ. ist eine traurige Erinnerung an den Zustand, in welchem Jesus, wie er voraussieht, die Menschen bei der zweiten Ankunft finden wird. Der Gedanke an die Parusie drängte immer den an das Gericht über die Gottlosen in den Vordergrund. Hier könnte man zwar glauben müsse die freudige Hoffnung über die Befreiung der Auserwählten vorschlagen, aber schon 17, 25 erinnert an den gemeinsamen Zug beider Ankunften. Wie dort ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης so ist auch hier ἐπὶ τῆς γῆς allgemein zu nehmen. Die Gläubigen werden ein so kleines Häuflein bilden, daß ihm gegenüber die Erde ungläubig genannt werden kann. Es wird daher eine Thatsache constatirt, nicht ein Grund angegeben, warum Jesus kaum jemanden zu befreien haben werde, weil nemlich die Menschen nicht mit dem gehörigen Glauben beten[2]). Aber die πίστις ist auch nicht zu pressen und bloß von dem vollkommenen Glauben zu deuten (Aug.)[3]). Augustinus sah sich dazu veranlaßt, um die Behauptung der Donatisten, daß ein allgemeiner Abfall vom Glauben eintreten werde, zu widerlegen. Neuere (de W., Weizs., Scholt.) wollen darin eine spätere Zeit der Verfolgung erkennen. Aber die Stelle stimmt auch mit den andern eschatologischen Reden über den Zustand der Menschheit überein (17, 26—30. Mt. 24, 12 ff. 25, 5. 2 Theff. 2, 3. 1 Petr. 3, 3.) und es ist ja ganz begreiflich, daß die Zeit vom Weggang des Herrn bis zur Wiederkunft eine Zeit des Gebets und der Sehnsucht ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Kirche die Wittwe ist, welche nach ihrem früheren Bräutigam verlangt (Aug. l. c.). Die Fragepartikel ἆρα findet sich im N. T. nur noch Gal. 2, 17, ἆρά γε Apg. 8, 30. Es wird eine verneinende Antwort erwartet: num igitur, wird er nun wohl finden? (Win. 57, 2, 475).

---

operatur in filiis diffidentiae, remaneret in saeculi fine damnandus: quem finem iusti cum venire desiderant, quamvis pro inimicis suis orent, tamen non absurde vindictam desiderare dicuntur.

1) Er deutet den Ausdruck um: congruo et opportuno tempore. Cito enim fit quod tam cito fit quam illud fieri convenit. Mald. bleibt ganz beim Gebet stehen.

2) Aug. serm. 115 (36) de verbo Dom. sec. Luc. Beda sagt aber richtig: tanta erit raritas electorum, ut non tam ob clamorem fidelium iniuste damnatorum, quam ob eorum torporem iuste damnatorum totius iam mundi sit acceleranda ruina. Ebenso Euth. Dagegen Jans., Mald., Grot., God.

3) Contra Gaud. 2, 6: qui autem habeant fidem tanquam granum sinapis, qua montes etiam transferantur, rarissimi omnino sunt. De tali enim fide Dominus dicebat, Putas etc.

§ 66.
Der Pharisäer und der Zöllner. Die Segnung der Kinder.
18, 9—17.

Die Parabel könnte ihrem Inhalte nach ganz wohl an Pharisäer gerichtet sein. Denn dafür spricht nicht nur die Gegenüberstellung von Pharisäer und Zöllner, sondern auch τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶ δίκαιοι V. 9 (vgl. 16, 15) und die Sentenz V. 14 (vgl. 14, 11). Dennoch ist diese Adresse unwahrscheinlich, weil Lucas sonst, und gerade auch an den citirten Stellen, die Pharisäer regelmäßig nennt, wenn er sie anredet. Dies müßte hier um so mehr geschehen sein, als 17, 22 die Jünger angeredet sind und 18, 1 αὐτοῖς nur auf diese gehen kann. Da Lucas aber V. 9 doch eine besondere Klasse im Auge hat, so kann die Parabel auch nicht direct den Jüngern gelten, sondern sie muß mit Bezug auf Leute aus der Begleitung Jesu, welche tugendstolz (Schleierm., de W., Bl.) oder voll Abneigung gegen die in der Begleitung befindlichen Sünder (God.) waren, vorgetragen worden sein. Lucas konnte dieselbe aber hier gut verwenden, weil er schon 17, 7—10 die Jünger vor der Einbildung auf die eigene Werkgerechtigkeit gewarnt, 17, 18 auf die Dankbarkeit gegen Gott hingewiesen und in der Zukunftsrede zur Wachsamkeit ermahnt hatte. Die Parabel vom ungerechten Richter hätte leicht die Meinung erwecken können, daß die Jünger, welche den Glauben haben, des Heils für alle Fälle sicher seien [1]). Sie wären dadurch wenn auch auf entgegengesetztem Wege in denselben Fehler des Stolzes gerathen, welcher den Pharisäern das Himmelreich verschloß. Denn nicht die vom Pharisäer aufgezählten Werke werden verworfen, ja nicht einmal dem Pharisäer abgesprochen, sondern sein Stolz wird verurtheilt. Umgekehrt ist beim Zöllner nicht bloß das Verlassen auf die Gnade Gottes, sondern die bußfertige Haltung und Handlungsweise zu beachten. Um diesem durch die πίστις bei einigen hervorgerufenen einseitigen Vertrauen entgegenzutreten, reiht Lucas die Parabel ein, welche die Nothwendigkeit der Verbindung von Demuth und Glauben beweist (Aug., Bed., Mald., Mey., Weiß u. A. der ἐκλογή 18, 7 gegenüber). Der Glaube ist zwar bei der Ankunft Christi nothwendig, aber er genügt nicht allein. Es sind noch Werke reumüthiger Buße und demüthiger Selbstverleugnung erforderlich. Solche Werke finden sich aber bei den verachteten Zöllnern und Sündern viel häufiger als bei den Pharisäern und Stolzen. Deßhalb werden jene von Gott erhört, diese werden leer ausgehen (Beda). Da die Beharrlichkeit im Gebet nicht der Zweck der vorigen Parabel ist, so ist auch hier nicht die Vereinigung derselben mit der Demuth im Gebet (Cyr., Jans., Grot., Beng., Reischl, Hofm.) anzunehmen. Die Gebetserhörung ist die Hauptsache und die Beziehung zur Parusie im Auge zu behalten. Die Demüthigen und Verachteten werden bei der Parusie erhöht werden. Wie einer vorher sich zu Gott stellte, so wird sich Gott ihm gegenüber verhalten.

Der kurze Bericht über die Segnung der Kinder (V. 15—17) stimmt mit dem Grundgedanken der Demuth überein und stellt die Bedingung zur Erlangung

---

1) Doch ist bei „dem Glauben" des Pauliners und „den Werken der Liebe" des judenchristlichen Evangelisten (Mt. 25, 35. 36. 40. Scholt. S. 219) wohl zu beachten, daß Lucas von der Verfassung der Leute auf Erden bei der Parusie, Matthäus aber vom Gericht über alle Menschen redet. Mit Bezug auf jene hat Matthäus (24, 37 ff.) dasselbe gesagt.

des Gottesreiches auf (Ambr., Bed., Theophyl., Jans., Hofm. u. A.). Lucas läßt deßhalb auch unerwähnt, was Jesus mit den Kindern gethan hat, denn er nennt sie bloß mit Bezug auf den Eintritt in das Reich. Ist damit auch zunächst nicht die Parusie gemeint, so wird doch nach 17, 20. 21 eine Analogie unschwer aufzufinden sein. Lucas lenkt damit wieder von seinen eigenthümlichen Quellen des Reiseberichtes in die Erzählungen der Seitenreferenten ein. Da er aber die Ehescheidungsfrage (Mt. 19, 1—12. Mc. 10, 1—12), mit welcher diese ihren Bericht über die Reise Jesu nach Jerusalem beginnen, von einer versprengten Bemerkung abgesehen (16, 18) übergieng, so blieb ihm nur die Verbindung der Erzählung mit der vorhergehenden Parabel übrig. Zur Auslassung der Rede über die Ehescheidung wurde aber Lucas durch die genannte Anticipation des Hauptpunktes veranlaßt. Die gleiche Rücksicht begegnet uns ja auch sonst (3, 19. 20). Diese Frage scheint überhaupt in den paulinischen Gemeinden geregelt gewesen zu sein (1 Kor. 7, 10. 11. Röm. 7, 2. 3). Bei der überall zu Tage tretenden Entsagung auf den irdischen Besitz erscheint dem Apostel die Ehe fast als das kleinere Uebel. Die Gesetzesbestimmungen (Mey., Weiß) hätten zur Uebergehung kaum berechtigt.

V. 9. Πρός = in Bezug auf (12, 41. 19, 9. 20, 19 de W., Stier, W. Grimm u. A.). Die Uebersetzung der Vulgata: ad quosdam ist also der: de quibusdam nicht vorzuziehen, wie Fillion im Widerspruch mit der Uebersetzung: pour quelques-uns bemerkt. Damit müßte der Zusammenhang aufgegeben werden, wie auch Fillion ein Intervall annimmt und Göbel den Zusammenhang negirt. Einen solchen verlangt aber schon εἶπεν δὲ καί. Zu πέποιθα ἐπί s. 11, 22. Sie hatten auf sich selbst das Vertrauen im Gegensatz zu andern, welchen sie die Gerechtigkeit absprachen (Cyr.). ὅτι gibt den Grund des Vertrauens an, übersetzt man „daß", so muß πεπ. unrichtig = sich zutrauen, sich anmaßen (Theophyl., Luth., Jans., Oosterz., de W., Mey., Göb.) genommen werden. Vulg.: tanquam iusti (Erasm., Grot., Schegg). Der Artikel nach τινας deutet an, daß das Particip ein adjectivischer Beisatz ist, mithin einen Relativsatz vertritt, nicht eine zum Verbum gehörige Bestimmung (Buttm. 254). Die Qualität ist als ein bestimmtes Concretum gedacht; nur die Person, welche als solches Concretum thätig ist, bleibt unbestimmt [1]). ἐξουθενέω = zu nichts machen, ganz verachten (Röm. 14, 3. 10. 1 Kor. 16, 11 u. A.). — V. 10. ἀνέβησαν = sie giengen hinauf, weil der Tempel auf dem Berg (Moria) lag. Die Wahl des Pharisäers und Zöllners ist durch den Zweck des Gleichnisses bedingt. Dieser bleibt bestehen, wenn auch die Einleitung von Lucas aus dem Gleichnisse erschlossen sein sollte (Mey., Weiß u. A.). — V. 11 *). σταθείς = er stand hin im Unterschied zum Gehen (18, 40. 19, 8) oder zur Bezeichnung des unerschrockenen, zuversichtlichen Auftretens (Apg. 2, 14. 11, 13; 17, 22. 27, 21). Zum Zusammenhange paßt Letzteres besser. Die Gewohnheit des Stehens beim Gebete (Lightf., Schöttg. [2]), Schegg, Weiß) ist wegen des Gegensatzes V. 13 schwerlich gemeint. Dafür steht Mt. 6, 5: ἑστῶτες προσεύχεσθαι.

---

1) Gal. 1, 7. Kol. 2, 8. Joh. 5, 32. Win. 18, 3, 104. Buttmann bestreitet den griechischen Gebrauch, vgl. aber Krüg. 50, 4, 3. Kühn. 482, A. 9, 622.

) T. läßt πρὸς ἑαυτόν nach ℵ Itcodd. Sah. Aeth. weg. Die Stellung desselben vor ταῦτα (ADΔ Go. Syr. Rec., L.) oder nach τ. (ℵcBL Vulg. Syr^hr Arm. Tg., H.) ist zweifelhaft.

2) Tamid f. 27, 1. Sota f. 40, 2: nemini in atrio sedere licet, nisi tantum regibus ex familia Davidis, q. d. 2 Sam. 7, 18. Vgl. aber Lc. 2, 46 und Lightf. S. 867.

πρὸς ἑαυτὸν προς. = bei sich, d. h. in Gedanken beten. πρὸς ἑαυτόν = apud animum suum, secum 2 Macc. 11, 13 und oft bei den Griechen (Pass. 2, 1157, 1. Kühn. 441, 449). Mit σταθείς (Syr., Grot., Ew., Hofm., Göb. u. A.) kann es abgesehen von der Stellung nicht verbunden werden, weil es nie = abgesondert (καθ' ἑαυτόν D) vorkommt. 24, 12 beweist nichts dagegen (Göb.), denn ἀπέρχεσθαι πρὸς ἑαυτόν = nach Hause gehen ist doch wesentlich verschieden. Dieses Dankgebet ist kein Gebet, weil der Pharisäer nicht Gott den Dank für die empfangenen Wohlthaten ausspricht, sondern seinem Stolz Weihrauch streut [1]). Dieses Grundübel der Pharisäer wollte Jesus hauptsächlich treffen, um es in seiner Gemeinde nicht aufkommen zu lassen. Daß der Pharisäer in der Aufzählung die Gedankensünden außer Acht läßt ist Nebensache. Gesetz und Erfahrung waren zunächst auf die Handlung gerichtet. Der Gen. part. τῶν ἀνθρώπων soll eine besondere Klasse charakterisiren. Die Uebrigen der Menschen sind die Nichtpharisäer [2]). Die Beschränkung auf seine eigene Person [3]) hat doch die Aufzählung gewisser Gesellschaftsklassen gegen sich. ἅρπαγες κτλ. ist Apposition: die Räuber sind. Die Danksagungsrede des Pharisäers zerfällt in einen negativen und positiven Theil gemäß den beiden Factoren der Gerechtigkeit: Enthaltung vom Bösen und Vollbringung des Guten. ὡς οὗτος ὁ τελ. = wie dieser Zöllner da ist verächtlich. — V. 12 *). Zum Fasten vgl. Mt. 6, 16 S. 221. Zweimal in der Woche, nemlich Montag und Donnerstag [4]). Die Christen fanden hierin so wenig einen Tadel über das Fasten, daß sie vielmehr die Gewohnheit an zwei Wochentagen zu fasten allgemein recipirten und nur im Unterschiede zu den Juden die Tage nach ihrer Woche, Mittwoch und Freitag, wählten [5]). σάββατον = Woche (Mc. 16, 9. 1 Kor. 16, 2) [6]), sonst steht der Plural σάββατα. ἀποδεκατόω = verzehenten (11, 42. Mt. 23, 23). Die Griechen schreiben ἀποδεκατεύω (s. fr. Anm.), gewöhnlich δεκατεύω. κτῶμαι = erwerben, κέκτημαι = besitzen, wie unrichtig die Vulg. und alle Aelteren hier das Präsens übersetzen: possideo. Der Erwerb wird von den Neueren gewöhnlich von dem Gewinn aus den Gütern = Einkommen erklärt. Die Gesetzesbestimmungen über das Zehentwesen reden auch alle von der Verzehentung der Früchte und Thiere (Lev. 27, 30. 32. Num. 18, 27. Deut. 14, 22 f. Nehem. 13, 5. 12). Das Lob, welches sich der Pharisäer spendet, bezieht sich auf die gewissenhafte Entrichtung des Zehentens und die Verzehentung auch der

---

1) Pirke Aboth 2, 13: quando oras noli in precibus bona tua enumerare, sed fac preces misericordiarum et pro gratia impetranda coram Deo.

2) Theophyl., Jans., Schegg, Hofm. Kühn. 414, 290. Vgl. Apok. 9, 20. 20, 5.

3) Aug. Job 23, 7: diceret saltem sicut multi homines. Quid est ceteri homines nisi omnes praeter se ipsum? Euth., Mald., Beng., Mey., Weiß. Vgl. Breschit Rabba sect. 35 f. 34, 3: dixit R. Simeon filius Jochai: Totus mundus nihil valet contra triginta iustos, qui sunt sicut Abraham pater noster. Licet autem non nisi triginta essent ego tamen et filius e numero eorum sumus . . et si duo tantum iusti in mundo sunt, ego et filius meus sumus. Si vero unus tantum est ego sum. (Schöttg. S. 306).

*) א*B T, H. lesen ἀποδεκατεύω statt ἀποδεκατῶ.

4) Taanith f. 12, 1: homo singularis qui suscipit in se ieiunia die secundo et quinto, et secundo per totum annum etc. (Lightf. 866. 317.).

5) Clem. Alex. Strom. 7, 12 p. 877. Const. ap. 5, 13. 20. 7, 23. Tert. de iei. c. 14. Epiph. 75, 3. 6. Pseudo-Ign. ad Phil. 13, 3. Kraus, R.E. S. 481.

6) Lev. 23, 15. 25, 8. Bava bathra 88, 1: bis in sabbatho (פעמים בשבת). Schöttg. 307.

unbedeutendsten Gewächse (11, 42. Mt. 23, 23) [1]). An die 3 Zehenten [2]) (Theophyl.) ist kaum zu denken. Die Verzehentung alles Gekauften, das zweifelhaft war (Schegg), ist durch das allgemeine κτῶμαι, welches jede Art von Erwerb bezeichnet, nicht erwiesen. Doch könnte man diese nach Deut. 26, 13 und Sanh. 83, 1: qui comedit non decimata, reus est mortis (Lightf. 867) einbegreifen. Die Beschränkung auf diese zwei guten Werke ist wohl durch die hohe Bedeutung, welche die Pharisäer ihnen beilegten (Mt. 6, 16. 9, 14. 23, 23), veranlaßt. — V. 13 *). μακρόθεν ἑστώς = fern stehend (23, 49). Der Gegensatz ist gegen den Pharisäer gerichtet, nicht durch den Heidenvorhof (Grot.) oder den Platz außerhalb des Tempels (in monte templi Schöttg.) zu erklären. Schon in der Aufstellung und Haltung wollte der Zöllner seinem Sündenbewußtsein und seiner Reue Ausdruck verleihen. ἐπᾶραι τοὺς ὀφθαλμούς = die Augen erheben. Das Niederschlagen der Augen gilt als Zeichen der Trauer, Bescheidenheit und Schamhaftigkeit [3]). Die Juden erhoben Hände und Augen beim Gebet zum Himmel empor [4]). Dies behielten die Christen bei (1 Tim. 2, 8. Clem. Alex., Tert. u. A.). Der Streit der Rabbinen, ob man wegen 1 Kön. 9, 3 beim Gebet die Augen niederschlagen oder wegen Thren. 3, 41 sie erheben soll, wurde später dahin entschieden, daß man die Augen niederschlagen, das Herz erheben soll (Schöttg. 307). Dies scheint für die Folgezeit Regel geblieben zu sein (Maim. bei Lightf. 868). τύπτειν τὸ στῆθος = die Brust schlagen, 23, 48 τὰ στήθη, als Zeichen der Trauer und der Angst, ist stärker als τύπτεσθαι (8, 52). Durch den Artikel bei τῷ ἁμαρτωλῷ bezeichnet sich der Zöllner als den Sünder κατ' ἐξοχήν, an welchen er in seiner Reue allein denkt „quasi solus fuisset peccator" (Jans.), während der selbstgerechte Pharisäer alsbald einen Vergleich mit anderen angestellt und sich an dem Zustand des Zöllners geweidet hatte. — V. 14 **). κατέβη ist Gegensatz zu ἀνέβησαν V. 10.

---

1) Mischna Maasroth 4, 5. 6. c. 5. Schöttg. 203. Lightf. 431.

2) Der erste für die Söhne Levi's, der zweite, welcher verkauft wurde, für Jerusalem, der dritte für die Berechtigten (Tob. 1, 7. 8). Josephus erwähnt einen ersten und zweiten (Antt. 4, 8, 8) und einen dritten (4, 8, 22), die Mischna einen ersten und zweiten und einen Armenzehenten (Scholz, Alt. 1, 31). Der erste wurde vom jährlichen Ertrag den Leviten gegeben. Von diesem mußten die Leviten den Zehenten (also Zehenten vom Zehenten, Hebe) an die Priester abtreten. Der zweite Zehente von den übrigen 9 Theilen Vegetabilien wurde vom Hausvater in natura oder Geldwerth nach Jerusalem gebracht und dort zu Mahlzeiten für seine Familie und die Leviten am Ort des Heiligthums verwendet (Deut. 12, 6. 11. 14, 22—29). Ein dritter Zehente wurde jedes dritte Jahr von dem Ertrage dieses Jahres zu Mahlzeiten für Arme im eigenen Hause verwendet (Deut. 14, 28 f. 26, 12). Die Mischna läßt im dritten Jahr den zweiten Zehenten wegen des Armenzehenten quiesciren (Demai 4, 3. Schegg), was unwahrscheinlich ist, weil das dritte Jahr schlechthin das Zehentjahr genannt wurde (Deut. 26, 12. Scholz).

*) Statt καὶ ὁ τελ. (AΔΛ It. Vulg. Tg.) lies ὁ δὲ τελ. (ℵBL). εἰς vor τὸ στῆθος ist zu streichen (ℵBDL It. Vulg). Es könnte allerdings als unwesentlich weggelassen (Mey.) oder nach EN ausgefallen sein (Weiß), da aber beide Constructionen gebräuchlich sind, so müssen die Zeugen entscheiden.

3) Tac. H. 4, 72: stabant conscientia flagitii maestae fixis in terram oculis.

4) 1 Kön. 8, 22. Neh. 8, 7. Thren. 2, 19. 3, 41. Ps. 28, 2. 134, 2. 2 Macc. 3, 20. Phil. II, 481: στάντες ἑξῆς κατὰ στοῖχον ἐν κόσμῳ τὰς ὄψεις καὶ χεῖρας εἰς οὐρανὸν ἀνατείναντες. Beides war auch bei den Heiden üblich, s. Wetst., Grot.

**) Ἢ ἐκεῖνος ist schlecht bezeugt und Correctur, lies παρ' ἐκεῖνον (ℵBL Sah. Cop. Or., Tg., H.; D μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον). ἢ γὰρ ἐκεῖνος (AΔ Mjsc. Go. Syr^p Bas., Chr., T.) hat dasselbe gegen sich, γάρ dürfte aus παρ' entstanden und mit ἢ ἐκ. verbunden worden sein.

δεδικαιωμένος gerechtfertigt, d. h. von seinen Sünden befreit und von Gott in Gnaden aufgenommen. Denn bloß bei dieser Erklärung ist das begründende ὅτι πᾶς κτλ. an seinem Platze. Aber eine Rechtfertigung „in paulinischem Sinne = von Gott als rechtschaffen angenommen" (Mey., Weiß) oder in die „Kategorie der Gerechten" gestellt (Scholt.) oder eine Rechtfertigung durch den Glauben in reformatorischem Sinne (God.) ist sicher nicht ausgesprochen. Denn „er gieng gerechtfertigt nach Hause" heißt nicht er ist als rechtschaffen angenommen worden und vom Glauben ist gar keine Rede, sondern nur vom reumüthigen Bekenntniß der Schuld und von der Bitte um Verzeihung. παρ' ἐκεῖνον = mehr als jener, d. h. mit Uebergehung jenes [1]). Eine Vergleichung (13, 2. 4) ist nur in dem Sinne anzunehmen, daß in hebräischer Weise das erste Vergleichsglied damit negirt wird [2]). Auch an sich ist es unwahrscheinlich, daß Jesus dem so geschilderten Pharisäer eine Art von Gerechtigkeit beilegen wollte. Dies aber in der Parabel annehmen und in der Geschichte verwerfen (Mald.), steht im Widerspruch mit gesunder Exegese. Die Rechtfertigung ist überhaupt untheilbar. Die Lesart ἤ ἐκεῖνος wäre wie 17, 2 zu erklären, ἤ γὰρ ἐκεῖνος ist in einem Aussagesatz ungriechisch (Win. 35, 2, 226) und wäre auch als insolenter dictum (Tisch.) ohne Beispiel. Nimmt man aber eine Frage an = oder gieng denn jener u. s. w.? (Win. l. c.), so ist ἤ = ἦ gedeutet und doch die auffallende Erscheinung vorhanden, daß Jesus in dieser wichtigen, der Anschauung vieler seiner Zuhörer widerstrebenden Sache das Urtheil seinen Zuhörern überließ. Aber auch der beigefügte Grund würde zur Frage nicht passen (14, 11). In diesem Satze ist die Pointe der Parabel ausgesprochen: der Stolz erniedrigt, die Demuth erhöht (Aug., Ambr., Bas., Bed., Euth., Jans.). Die Stolzen werden aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen, die Demüthigen werden aufgenommen. Doch ist der Pharisäer nicht in dem Augenblicke dargestellt, wo er ein Ungerechter wird (Schegg), denn es ist nirgends gesagt, daß er wirklich gerecht war, und die ganze Parabel ist gegen solche gerichtet, welche auf sich vertrauten, weil sie gerecht seien. Der Prozeß der Rechtfertigung, welcher ein tiefes Schuldbewußtsein, herzliche Reue und demüthiges Bekenntniß voraussetzt, kommt auch zur Darstellung, ist aber nicht Hauptzweck. Ebenso wenig kann eine Unterweisung über das wahre Gebet intendirt sein (Mald., Jans., Sylv., Maßl, Reischl), denn das Gebet beider ist nur zur Kennzeichnung des inneren Zustandes angeführt. Die Deutung auf das jüdische und heidnische Volk (Aug., Bed., Jans., Schenkel) ist Allegorie, welche im Verhalten beider Völker allerdings einen Anhaltspunkt hat.

In der moralischen Anwendung unterscheiden die Exegeten von Beda bis Schegg nach dem h. Gregorius [3]) vier Arten des Stolzes: Erhebung über alle Andern, Aufzählung der Tugenden ohne die Fehler, Pochen auf vermeintliche Tugenden, heuchlerische Danksagung an Gott = Selbstlob (Mald.).

---

1) Röm. 1, 25. Win. 35, 3, 227. Krüg. 68, 36, 4. Kühn. 440, 446. Die Lateiner lesen: a, prae illum, Vulg.: ab illo. Italacodd.: magis quam ille. S. krit. Anm. Tert. de or. 12: iustificatior Pharisaeo.

2) Gen. 38, 26. Hab. 1, 13. Joh. 3, 19. 1 Tim. 1, 4. Euth., Jans., Schegg, Mey., Bl., Fill. Der Pharisäer hat freilich auch gar keine Rechtfertigung erwartet, so daß seine (vermeintliche) Gerechtigkeit mit der des gerechtfertigten Zöllners verglichen werden könnte (Göb.).

3) In Job lib. 32, 6, 13: quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant: aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant: aut certe cum iactant se habere quod non habent: aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent.

V. 15 *). Βρέφος = das Neugeborene (2, 12. 16. Apg. 7, 19) hebt den Kindheitszustand stärker hervor als παιδία bei den andern. Der Artikel zeigt, daß es die Kinder der Leute waren, welche sie brachten, also = ihre Kinder [1]). καί = auch, sogar. Denn so weit war der Zudrang gesteigert. Zu ἅπτεσθαι vgl. Mc. 10, 13. S. 320. Der Conj. Praes. ist nicht wegen der Grammatik (Schegg) gewählt, denn Marcus hat trotz dem vorausgehenden Imperfect den Aorist, sondern um in der Berührung der Kinder die gewöhnliche Stellung Jesu zur Kinderwelt zu charakterisiren und zu vergegenwärtigen. Zu Letzterem trägt die Wahl des Conjunctivs statt des im N. T. seltenen Optativs bei (Buttm. 202. Win. 41, 270 f.). — V. 16 **). Indem Lucas erzählt, daß Jesus die Kinder zu sich heranrief, um dann erst die Jünger zu ermahnen, veranschaulicht er den ganzen Vorgang und hat nicht mehr nöthig, die Bitte (Mt. 19, 15) oder die Liebkosung (Mc. 10, 16, vgl. 9, 36 mit Lc. 9, 47), welche nicht in seiner Absicht lagen, nachträglich zu berichten. Lucas, der von nun an vorwiegend, wenn auch mit großer Selbständigkeit und unter Berücksichtigung des Matthäus dem Marcus folgt, läßt das auch bei Matthäus fehlende ἠγανάκτησε (und ἰδών) weg, da er überall die Jünger mehr schont [2]). Zu τῶν τοιούτων s. Mc. S. 321. Kühn. 465, 544. τοιοῦτοι mit dem Artikel bezeichnet keine Aehnlichkeit [3]), sondern die Gleichheit mit Bezug auf etwas Vorhergehendes oder Nachfolgendes. Die Kinder als solche sind damit von Jesus als des Himmelreiches würdig bezeichnet und demgemäß als wichtiger Gegenstand für die Mutter- und Hirtensorge empfohlen. Die Folgerung für die Erwachsenen, zur Kindeseinfalt und Demuth zurückzukehren, folgt erst V. 17. Man kann hieraus noch deutlicher als bei den andern Synoptikern die Nothwendigkeit der Kindertaufe ableiten (Jans., Schegg). Wenn Jesus die unmündigen Kinder segnete, also doch seiner Gnade theilhaftig machte, wie will man behaupten, daß die Mittheilung der Taufgnade an Unmündige nicht möglich sei? (Jans.).

§ 67.

Der reiche Jüngling.

18, 18—30 (Mt. 19, 16—30. Mc. 10, 17—31).

Der vorgenannten Bedingung für den Eintritt in das Himmelreich, der Selbsterniedrigung und Demuth, tritt in der Person eines wohlgesinnten reichen Jünglings die jüdische Vorstellung von der Erlangung des Heils zur Seite. Der Hauptunterschied, der auch zwischen dem Pharisäer und Zöllner wahrnehmbar ist, besteht in der fast gänzlichen Vernachläßigung der inneren Gesinnung. Der Jüngling glaubt in einem bestimmten Werke das Unterpfand für das Heil der

---

*) Lies ἐπετίμων (ℵBDL) statt ἐπετίμησαν. Vgl. Mc. 10, 13.

1) Buttm. 77. Win. 18, 2, 103. Kühn. 453, 482.

**) Für προσκαλεσάμενος αὐτὰ εἶπεν lies προσεκαλέσατο αὐτὰ λέγων (ℵBL; DG προσεκαλεῖτο). Vgl. die Parallelen.

2) Zur Erklärung erinnere ich noch an die mystische Deutung des Ambrosius: quia prius salvari populum Judaeorum, ex quo et secundum carnem nati fuerant qui gestiebant. Theophyl.

3) Ambr.: non ergo aetas praefertur aetati, alioquin obesset adolescere — non igitur pueritia, sed aemula puerilis simplicitatis bonitas designatur. Non enim virtutis est non posse peccare, sed nolle, atque ita tenere perseverantiam voluntatis, ut voluntas infantiam, usus imitetur naturam. Beda, Jans., Mald., Fr. Luc., Grot., God.

Seele erwerben zu können. Jesus weist ihn auf den von Gott in den Gesetzen vorgezeichneten Weg hin, zeigt aber zugleich den tieferen Grund der jüdischen Gerechtigkeitslehre, welcher eine Liebe Gottes aus ganzem Herzen, eine vollständige Hingabe an Gott verhinderte. Die Anhänglichkeit an das Irdische, Zeitliche nahm Sinnen und Trachten der Juden viel zu stark in Anspruch, als daß ihr Herz und ihr Geist auf Gott und sein Gesetz gerichtet sein konnten. Im Gegensatz dazu hat Jesus schon im Vorhergehenden den ungerechten Mammon verurtheilt, die Lossagung von der Welt gefordert und mit dieser Ermahnung schließt unser Bericht um so besser ab, als zum Schlusse die Jünger Jesu als diejenigen erscheinen, welche den Verzicht auf Hab und Gut schon ausgesprochen und vollzogen hatten. Dieser Verzicht liegt ganz im Geiste des Apostels Paulus und unseres Evangeliums, aber die Einzelexegese zeigt, daß wie Paulus selbst für seine freiwillige Leistung zu seinem Unterhalt einen besonderen Lohn erwartete (1 Kor. 9, 16), so auch Jesus einen Schatz im Himmel dafür in Aussicht stellte. In diesem Stück läßt es sich sehr schön nachweisen, daß Marcus sich näher an Matthäus anschließt als Lucas, aber das Mittelglied zwischen beiden ist und namentlich da, wo er sich von Matthäus entfernt, das Vorbild für Lucas wird. V. 18—23 Verhandlung mit dem Jüngling, V. 24—27 Anwendung auf die Reichen, V. 28—30 auf die Jünger.

V. 18. Matthäus und Lucas haben die allgemeine Ortsangabe des Marcus nicht. ἐπηρώτησε steht für ἐπηρώτα (Mc.), weil die Schilderung der Situation fehlt. ἄρχων = Vorsteher. Weil Mt. 9, 18 den Synagogenvorsteher Jairus (Mc. 5, 22. Lc. 8, 41 vgl. Mc. S. 203. 427) so nennt, wird das Wort vielfach hier ebenso erklärt (Mey., W. Grimm, God., Weiß u. A.). Aber ἄρχων wurde auch zur Bezeichnung einer hohen Stellung überhaupt gebraucht (14, 1). Euth.: δηλαδὴ τῶν Ἰουδαίων. Lucas erwähnt diese Stellung allein (s. Mt. S. 412). Das Participium Aoristi ποιήσας bezeichnet das dem κληρονομήσω Vorhergehende (Krüg. 53, 6, 7). Die Seitenreferenten schreiben τί ποιήσω ἵνα. — V. 19 *) stimmt ganz mit Marcus überein (S. 323). Die meisten Väter nehmen, wenn sie nicht gar die Frage als eine verfängliche (versuta Ambr., tentans Hier., Cyr.) bezeichnen und deßhalb die Antwort als zurechtweisende „arguta responsio" betrachten, eine Belehrung des Jünglings über die Gottheit Christi an [1]). Jesus verweise dem Vorsteher, daß er einen guten Lehrer statt eines guten Gottes nenne. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Jesus, indem er das Prädicat „gut" ablehnte, den Weg zum wahren Gut zeigen wollte, ohne sich über die Bedeutung der Ablehnung zu erklären (Chrys., Euth., Mey., Schegg, Weiß u. A.). Der Hauptzweck war die Anweisung zu einem gottgefälligen Leben.

---

*) Der Artikel vor θεός fehlt ℵ*B* T.; H. [], aber trotz Marcus zu wenig bezeugt. Marcion fügte noch (ὅτι) ὁ πατήρ hinzu, was aber nicht ursprünglich (Volkm., Hilgf.), sondern nur eine alte Glosse sein kann. Dies beweisen die vielen Varianten bei den Vätern. Just. Ap. 1, 16 p. 63 E: εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα. D. c. Tr. 101 p. 328 A: εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ebenso die Macrosier bei Iren. 1, 20, 2. Clemt. Hom. 18, 3: ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρ. Umgekehrt legen Aug., Chrys. u. A. einen Werth darauf, daß es nicht ὁ πατήρ heißt.

1) Ambr., Athan., Greg. Nyss. u. Naz., Basil., Cyr., Chrys., Hil., Hier., Aug., Beda. Origenes nimmt eine relative Ablehnung vom Standpunkte des trinitarischen Verhältnisses aus an: καὶ ὁ σωτὴρ δὲ ὡς ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὕτως καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ εἰκών· καὶ παντὸς δὲ τοῦ ὑποδεεστέρου ᾧ ἐφαρμόζεται ἡ ἀγαθὸν φωνή, ἄλλο σημαινόμενον ἔχει τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ λεγόμενον. Chrys.: ὡς ἄνθρωπος αὐτῷ διαλέγεται· καὶ γὰρ πολλαχοῦ πρὸς τὰς ὑπονοίας τῶν πολλῶν ἀποκρίνεται. Euth., Theophyl.

Da im Matthäusevangelium die Ablehnung des Prädicats umgangen ist, so ist dort wahrscheinlich eine Abschwächung wegen der bei Judenchristen leicht möglichen Mißverständnisse anzunehmen [1]). Die Berufung auf die Auslassung im Hebräerevangelium (Mt. S. 415 A. 3 aus Or. 3, 671) ist aber kein Beweis, denn gerade die Judenchristen haben durch ὁ πατήρ die Spitze noch verschärft (s. krit. Anm.). Das punctum saliens in beiden Formen ist die Abweisung von sich und die Hinweisung auf Gott, aber bei Matthäus ist nicht „als ob ich ein Guter wäre" noch bei Lucas „und fragst mich deßhalb über das Gute" (Schegg) zu ergänzen, denn ein Gegensatz zwischen με und ἀγαθός ist nicht erkennbar. Bei Matthäus ist die Frage über das Gute als unnöthig abgelehnt, weil dasselbe selbstverständlich nur bei Gott zu suchen ist, bei Marcus und Lucas lehnt Jesus die Anrede „gut" ab, nicht weil der Vorsteher ihn deßhalb gefragt hatte, sondern weil er sie als irreführend für den Fragenden betrachtet, der übersieht, daß Gott allein wahrhaft gut ist und nur durch Erfüllung seines Willens das ewige Leben erlangt werden kann. Beide unterscheiden sich also nur in der Form. Im Folgenden geht Lucas mit Marcus, läßt aber das auch bei Matthäus fehlende ἀποστερήσῃς aus. Dasselbe ist ein Zusatz des Marcus. — V. 22 *). Die Weglassung des εἰ θέλεις τέλειος εἶναι erklärt sich bei Lucas noch besser als bei Marcus, denn nicht nur hatte er so wenig wie dieser gegen jüdische Habsucht zu kämpfen, sondern er drängt auch sonst energisch auf die Lossagung von allem Besitz (12, 33). Eine Beziehung auf den Angeredeten allein, der deßhalb ziemlich schlecht wegkommt (Olsh., Mey., Heubner, Oosterz., Weiß u. A.) [2]), ist aber trotzdem nicht ersichtlich, weil auch Lucas den Schatz im Himmel beifügt, der nicht als directe Antwort auf die Frage V. 18 betrachtet werden kann. Die Einladung zur Nachfolge setzt den Zweck der Vollkommenheit voraus (Mt. S. 414). λείπω = fehlen Tit. 3, 13 (Pass. 2, 34, 1. Krüg. 52, 2, 11). πάντα steigert ὅσα. διάδος ist bezeichnender als δός. — V. 23 **). πλούσιος = reich, für ἔχων κτήματα πολλά der Parallelen, hat Lucas gern (12, 16. 14, 12. 16, 1. 19. 19, 2).

V. 24 ***). Οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες = die welche das Geld haben, die Geldleute (Schegg). — V. 25 ****). τρῆμα = Loch, Oeffnung, βελόνη = Nadel, nur hier im N. T. [3]). Lucas begründet mit γάρ das εὐκοπ., wodurch die Vergleichung bis zur Unmöglichkeit gesteigert wird. — V. 26. Matthäus und Marcus nennen die Jünger als Zuhörer. Auch Godet stellt den Zusammen-

---

1) Weisse, Bl., Weiß, Holtzm., Hilgf., Mey., Schegg, God. u. A.

*) V. 20. σοῦ nach μητέρα fehlt in den Parallelen und auch bei den LXX ist die Lesart schwankend, daher behält es T. mit ℵΔ Syr. Cop. Aeth. bei. — V. 21. ἐφυλαξάμην ist aus Mc., ἐφύλαξα ℵABL, s. Mt. μου nach νεότητος (ℵALΔ It Vulg. Syr.; Tg. [ ]) ist aus Mc. — V. 22. ταῦτα nach ἀκούσας fehlt ℵBDL. Der Singular οὐρανῷ ist aus den Parallelen, οὐρανοῖς ℵABDL.

2) Ambr.: denique eum saepe perstringit, nam glorianti in lege quod a iuventute sua omnia custodisset, ut inanem iactantiam eius exponeret, ostendit ei adhuc deesse quod legis est.

**) Die von den Attikern verworfene Form ἐγενήθη (Kühn. 1, 343, 791) ist dem ἐγένετο mit ℵBL vorzuziehen.

***) Περίλυπον γενόμενον fehlt ℵBL Tg. [ ]. Statt εἰσελεύσονται (Mt., Mc.) ist εἰσπορεύονται (BL) am Schlusse zu lesen. Die Stellung haben auch ℵD Itcodd. Vulg.

****) Lies τρήματος (ℵBD) statt τρυμαλιᾶς (Mc.) und βελόνης (ℵBDL) statt ῥαφίδος. Zu κάμηλος vgl. Cyr.: κάμηλον οὐ τὸ ζῶον, ἀλλὰ τὸ ἐν τοῖς πλοίοις παχὺ σχοινίον.

3) Phryn.: βελόνη καὶ βελονοπώλης ἀρχαῖα,. ἡ δὲ ῥαφὶς τί ἐστιν, οὐκ ἂν τις γνοίη. Vgl. aber dazu Lob. p. 90.

hang zwischen V. 25 und 26 durch den Schluß a maioribus ad minores (Mt. S. 417) her. Zu καί in der Frage s. 10, 29. — V. 27. Lucas begnügt sich mit dem allgemeinen Satze von der Allmacht Gottes, während die andern ihn speciell auf das Gesagte anwenden. Ueberall sieht man, wie Lucas die Erzählung verallgemeinert.

V. 28 *). Τὰ ἴδια = das Eigenthum. ἴδιος steht häufig für das Possessivpronomen (Buttm. 102. Win. 22, 7, 145). — V. 29 f. **). Auch hier ist Lucas kürzer. Er begnügt sich wie Matthäus mit der allgemeinen Angabe ohne die Specification des Marcus. ἀπολαμβάνειν s. 16, 25. Den Spruch Mc. 10, 31 hat Lucas schon 13, 30 vorweggenommen. Ob er ihn aber deßhalb sammt der Parabel Mt. 20, 1—16 (Simons) weggelassen hat, ist fraglich, weil er auch 14, 11. 18, 14 denselben Spruch doppelt hat. Lucas reflectirt hier überhaupt weniger auf den Rangunterschied, sondern will nur den Fluch des Reichthums und den Segen der Armut hervorheben. Zum Theil stimmt damit Marcus überein, der gleichfalls die persönlichen, an jüdische Vorstellungen anknüpfenden Verheißungen Mt. 19, 28 weggelassen, dagegen 10, 30 eine seiner beliebten Wiederholungen hat.

*) T. läßt den Artikel vor Πέτρος mit AΔ aus und liest statt ἀφήκαμεν πάντα καί mit ℵcBDL Cop. Arm. It. Tg., H. ἀφέντες τὰ ἴδια.

**) Ὅτι vor οὐδείς fehlt ℵ*DΔ T. Statt ἢ γονεῖς ἢ ἀδ. ἤ γ. (AD It. Vulg. Syr. Tg.) ist ἢ γυναῖκα ἢ ἀδ. ἢ γον. zu ordnen (ℵBL Cop. T., H.). — V. 30. Lies οὐχί (ℵBL T., H.) statt οὐ. ἀπολάβῃ ist gegen λάβῃ (BD) beizubehalten.

Vierter Theil.

Reise nach Jerusalem. Leiden, Tod und Auferstehung.

18, 31—24, 52.

Die dritte Leidensweissagung ist so weit von den beiden anderen (9, 22. 44) entfernt, daß sie nach dem Plan des Lucas unmöglich mit denselben zusammenhängen kann. Sie sieht eher wie eine Wiederholung der letzteren aus, um den dort abgebrochenen Faden der Erzählung wieder aufzunehmen. Da außerdem die Bitte der Zebedäiden fehlt und unmittelbar der Einzug in Jericho folgt, so empfiehlt es sich hier, abweichend von der Disposition bei Matthäus und Marcus den dritten (vierten) Haupttheil beginnen zu lassen. Derselbe gliedert sich dann naturgemäß in 3 Abtheilungen: die Vorbereitung des Leidens 18, 31—21, 38, Leiden, Tod und Begräbniß c. 22. 23, Auferstehung und Himmelfahrt c. 24. Ueberall lassen sich die Spuren der Vorgänger nachweisen, aber der prinzipielle Charakter des Evangeliums ist doch streng gewahrt und namentlich die Leidens- und Auferstehungsgeschichte nach einem neuen Gesichtspunkt dargestellt. Die Vorbereitung beginnt Jesus mit der Leidensweissagung. Der Einzug in Jericho gibt ihm Gelegenheit, an einem Blinden aufs neue seine Wunderkraft zu bewähren und den Beweis zu erbringen, daß das Volk, welches in der Begleitung war, die geistige Sehkraft erhalten würde, wenn es ernstlich darnach strebte. Aber es läßt sich durch den Zöllner Zacchäus, der Jesu entgegengieng und in sein Haus einlud (19, 1—10), beschämen. Die Söhne Abrahams stehen außen, der Zöllner wird ein Sohn Abrahams. Dies gibt Jesu Veranlassung zu den Gästen von dem vornehmen Herrn, welcher bei seiner Abreise den Knechten die Talente anvertraute, zu sprechen. Die Bürger jener Stadt wollten nicht, daß er über sie herrsche; das Volk verwirft in Jerusalem seinen Herrscher (19, 11—27). In dem fernen Land (V. 12) ist zugleich eine Andeutung von dem Verzug des Gerichts zu erkennen. Der Einzug in Jerusalem kann die Leidensstimmung nur vorübergehend verscheuchen. Jesus weint über die Stadt, welche er so gern gerettet hätte, Thränen des Schmerzes und des Mitleidens (19, 41—44). Die Tempelreinigung zeigte den Unfug im Heiligthum. Das Reden im Tempel gab nur Veranlassung für die Hierarchen zur Ausführung ihrer Mordpläne. Darauf folgen die Streitreden (c. 20), welche aber weder so umfangreich, noch so scharf gehalten sind wie bei Matthäus. Die eschatologische Rede (c. 21) geht im Wesentlichen Marcus parallel, da Lucas schon 17, 26 ff. 12, 39 ff. einen Theil der Rede des Matthäus anticipirt hatte. Doch weist sie einige Eigenthümlichkeiten auf in Beziehung auf die Zeit und das Verhalten der Leute. Die Leidensgeschichte, welche mit c. 22 beginnt, werden wir später einläßlicher besprechen.

I. Die Vorbereitung des Leidens.

A. Die Reise von Jericho bis in den Tempel zu Jerusalem.

18, 31—19, 48.

§ 68.

Die dritte Leidensweissagung und die Blindenheilung in Jericho.

18, 31—43 (Mt. 20, 17—19. 29—34. Mc. 10, 32—34. 46—52).

Da Lucas wiederholt, zuletzt 17, 11 daran erinnert hat, daß Jesus auf dem Wege nach Jerusalem begriffen war, so brauchte er hier diese Bemerkung der Seitenreferenten nicht zu wiederholen. Sie kehrt ohnehin in der Leidensweissagung selbst wieder. Die Bitte der Söhne des Zebedäus läßt er aus, nicht bloß, weil er 9, 54 f. schon ein tadelndes Wort über sie gebracht hat und c. 22 eine ähnliche Scene berichten will, sondern besonders um wie sonst die Urapostel zu schonen. Die starke Betonung des Nichtverstehens der Leidensweissagung hat Bezug auf die Geschichte der Auferstehung. Die Blindenheilung verlegt er vor den Einzug in Jerusalem, weil er den Bericht über die Bekehrung des Zachäus anschließen will, welcher seinerseits wieder zu einer eigenen Parabel Veranlassung gab.

V. 31. Wie bei den andern besteht der Fortschritt in den Leidensweissagungen darin, daß zuerst allgemein das Leiden in Jerusalem, dann die Ueberlieferung (Verrath) in die Hände der Menschen und zuletzt die Auslieferung an die Heiden vorausgesagt wird. Dagegen unterscheidet sich Lucas hier im Uebrigen wesentlich von den andern. Er allein verweist auf die Erfüllung der prophetischen Weissagungen, läßt aber dafür die jüdische Behörde aus, die er schon 9, 22 mit den andern genannt hatte. Immerhin macht er durch beide miteinander zusammenhängende Abweichungen den Eindruck, daß er die Juden schonen wollte. Denn einerseits betont er die Heilsökonomie im Leiden des Erlösers, andererseits übergeht er die verantwortlichen Organe und die Verurtheilung zum Tode hier mit Stillschweigen. Die Wahl der passiven Construction steht vielleicht damit im Zusammenhang. Marcion hat natürlich den ganzen Vers sammt dem folgenden ausgelassen. Zu τελέομαι = in Erfüllung gehen s. 22, 37. Joh. 19, 28. Apg. 13, 29. Apok. 17, 17. τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρ. wird nach der Stellung am besten auf das Hauptverbum τελεσθ. bezogen und als Dativ der Beziehung = an dem Menschensohn erklärt (Mt. 13, 14 S. 341). Der Dativ ist aber nicht = ἐν τῷ (Grot. nach 22, 37). Gegen die Erklärung: von dem Menschensohn (Born.) spricht der ganze Zusammenhang, welcher vom Leiden, nicht vom Thun des Menschensohnes handelt. Ein solches ist aber nicht mit: satisfiet prophetarum vaticiniis a Dei filio ausgedrückt. Die Verbindung mit γεγραμμένα (Mey., Win., Weizs., God., Weiß) verlangte ἐπί (Joh. 12, 16). Denn: was ihm, für ihn (daß es an ihm in Erfüllung gehen sollte) geschrieben war (Win. 31, 4, 199) weist nicht nur äußerlich, sondern auch sachlich auf τελεσθ., so daß auch nicht vermöge des σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ eine Abhängigkeit von beiden Prädicaten anzunehmen ist (Buttm. 154, A., Schegg). — V. 32. ἐμπ. — ἐμπτ. = er wird verspottet, beschimpft und angespien enthält eine Steigerung. ἐμπαίζειν ist die Verspottung durch Worte (14, 29. Pass. 1, 891, 1. Anders 22, 63. 23, 36), ὑβρίζειν durch Mißhandlung (Mt. 22, 6. Apg. 14, 5. Anders

Lc. 11, 45), ἐμπτύειν eine besonders kränkende thatsächliche Verspottung (Deut. 25, 9), die Mt. 26, 67. Mc. 14, 65 berichtet, von Lucas aber sammt der Geißelung nicht erzählt wird. Wäre hieran nur der Vorgang des Marcus schuldig (Weiß), so wäre die Abhängigkeit an unserer Stelle doch eine sehr äußerliche. Es ist aber vielmehr wahrscheinlich, daß Lucas zwar in den Weissagungen die Mißhandlungen referirte, aber in der Erzählung zum Theil mit Rücksicht auf das Synedrium abschwächte und veränderte (22, 63—65) zum Theil mit Rücksicht auf Pilatus und die römischen Soldaten ausließ (23, 25). Hier läßt es die passive Construction im Zweifel, von wem die Mißhandlungen ausgehen, bei Matthäus sind es die Heiden, denen die Juden Jesus zu diesem Zwecke ausliefern, bei Marcus formell die Heiden. Lucas erwähnt hier weder das Synedrium noch das Todesurtheil. Dies ist weniger ein Zeichen des Evangelisten der Heiden (Fill.) als der Rücksicht auf die jüdische Behörde. — V. 34. Lucas fügt hier wie 9, 45 eine weitläufige Bemerkung über das Nichtverstehen der Jünger bei. Dieses bezieht sich, abgesehen von der Voraussage der Auferstehung, natürlich nicht auf den Wortlaut an sich, sondern auf die Beziehung desselben auf ihren Meister. Lucas hatte ein großes Interesse, das Verhalten der Jünger in der Leidensnacht zu motiviren, weil es zu leicht gegen dieselben ausgebeutet werden konnte und später auch ausgebeutet worden ist. Es ist also nicht nur kein Vorwurf vom paulinischen Standpunkte aus (Anon. S. 153), sondern eine Entschuldigung und zugleich ein Beweis für die Realität der Erscheinungen des Auferstandenen, auf welche der Apostel Paulus so hohen Werth legte. Das Nichtverstehen der Jünger ist viel begreiflicher als das Verlangen der Zebedäiden bei den anderen. Denn was gegen das natürliche Gefühl und die hergebrachte Vorstellung geht wird schwer begriffen, während das Verlangen nach Ehrenstellen nicht nur die Leidensweissagung ignorirt, sondern auch eine positive Entscheidung gegen dieselbe voraussetzt. Bei Lucas kommt weniger die jüdische Anschauung vom messianischen Reich als das Bewußtsein der Jünger von dem in Jesu erschienenen Gottessohn in Betracht, welcher seine Allmacht den Juden so oft geoffenbart hatte. Sollte er überliefert, verspottet werden können? (Beda). Das von Lucas erwähnte providentielle Verhältniß zu den Propheten blieb ihnen verborgen. Auch sie hatten den Knecht Gottes, den Propheten Jesaias (c. 53) nicht recht verstanden. Zu ἀπ' αὐτῶν s. 9, 45. 10, 21. 19, 42. Mt. 11, 25.

V. 35 *). Zur Abweichung über den Ort s. Mt. 431. Auch Jansen, Patrizi, Reischl folgen dem Augustinus. Ueber Jericho vgl. Mc. S. 334 f. ἐπαιτέω = betteln (16, 3). — V. 36. διαπορεύομαι = durchziehen (Röm. 15, 24. Vgl. Lc. 6, 1. 13, 22). Der Blinde schloß aus dem Lärm der sich in die Stadt ziehenden Volksmenge, daß eine außerordentliche Veranlassung vorhanden sein müsse. Zu ἀκούειν mit prädicativem Particip s. Apg. 2, 11. Buttm. 258 f. Win. 45, 4, 325, zum Optativ in der indirecten Frage nach Präterita ohne ἄν, um die Frage bestimmt zu machen vgl. 3, 15. 8, 9. 15, 26. — V. 37. Lucas gebraucht nur 4, 34 die Form Ναζαρηνός, während Marcus nur 10, 47 Rec. die Form Ναζωραῖος hat. Matthäus und Johannes haben letztere Form (s. Mt. S. 114). ὅτι—παρέρχεται paßt besser zur Frage als ὅτι . . ἐστιν bei Marcus, wozu eigentlich παράγων oder παρερχόμενος zu ergänzen ist. — V. 38. Das alsbaldige Rufen des Blinden beweist, daß dieser Name ihm wohl bekannt war.

---

*) Statt προσαιτῶν (Mc.) lies ἐπαιτῶν (ℵBDL). T., H. schreiben auch hier Ἰερειχώ (BD).

— V. 39 *). σιγάω kommt nur bei Lucas und Paulus im N. T. vor. Dies ist wieder ein Beweis dafür, daß die Benützung der Vorlagen den eigenen Wortschatz nicht verdrängen konnte. Ein Unterschied (Lambr., Scholt.) ist nicht vorhanden (9, 36. 20, 26), denn beide beziehen sich auf Reden und Schreien. οἱ προάγοντες = die Vorangehenden sind schwerlich dieselben Personen, von welchen der Blinde die Belehrung erhalten hatte. Aber noch weniger können dieselben an dem Sohne Davids Anstoß genommen haben, weil sie bloß den Nazaräer kannten (Hofm.), denn diesen hielten sie nur wegen des Ersteren so hoch. Das Vorangehen beweist doch nicht, daß sie nicht besonders an Jesus anhänglich waren. Vielmehr sind sie nur genannt, weil sie dem Blinden zunächst waren. — V. 40. σταθείς = er blieb stehen, wieder bloß bei Lucas, die anderen στάς. ἀχθῆναι = geführt werden ist mit Bezug auf den Blinden anschaulicher als φωνήσατε Mc., ἐφώνησεν Mt. Dagegen läßt Lucas die Rede Mc. 10, 49 f. aus. — V. 41 **). ποιήσω ist Conj. deliberativus (Win. 41, 4, 268). Lucas schreibt wie Matthäus κύριε, während Marcus ῥαββουνί hat, dagegen hat er V. 38 mit Marcus das κύριε vor υἱὲ Δαυείδ ausgelassen. Es ist gewiß charakteristisch, daß Marcus es ganz, Lucas zum Theil vermeidet und beide es gerade vor dem Sohne Davids auslassen. Gerade hier beweist es den ursprünglichen judenchristlichen Standpunkt des Matthäus trefflich. Marcus ist wie immer in der Auslassung consequent und schreibt für Leser, welche zwar größtentheils Heidenchristen waren, aber sich zu der religiösen Erkenntniß von unserm Herrn Jesus Christus, welche die paulinischen Christen besaßen, noch nicht erhoben hatten und leicht bedenklich werden konnten. — V. 43. αἶνος bei den Griechen ein poetisches Wort = Rede, Erzählung (μῦθος), Sprichwort, aber auch Rede zu Gunsten jemandes = Lob, Beifall (Pass. 1, 59, 1), öfter bei den LXX, im N. T. nur noch Mt. 21, 16 aus Ps. 8, 4. Die Doxologie hat Lucas vielleicht in Erinnerung an die paulinischen Doxologien hinzugefügt (9, 43).

§ 69.

Der Zöllner Zacchäus.

19, 1—10.

Ob diese Erzählung aus der eigenthümlichen Quelle des Lucas (Holtzm., Weiß) oder aus mündlichen Quellen geschöpft sein mag, jedenfalls trägt sie sprachlich und sachlich ganz das Gepräge des Lucasevangeliums. Die vielen καί, die parataktische Form und das ὀνόματι καλούμενος scheinen dafür zu sprechen, daß die Quelle aramäisch war (God., Fill.) oder aus dem Aramäischen stammte. Doch hat sie Lucas gut assimilirt (vgl. καθότι, ἡλικία, ἐκείνης, διαγογγύζειν). Für eine ebionitische Quelle (Hilgf.) reicht das Versprechen des Zacchäus, Almosen und Ersatz zu leisten, noch nicht aus. Neben dieser, dem Lucas auch sonst eigenen Verwerthung der zeitlichen Güter ist die Barmherzigkeit des Herrn gegen die Zöllner, der Reichthum der göttlichen Gnade für die von den Juden verachtete Gesellschaftsklasse, das Motiv für die Aufnahme dieser Erzählung. Die Blinden glauben und werden sehend, die Sünder glauben und bekennen und werden gerecht. Die Beziehung auf die Heiden mag als Folgerung angehen, steht

*) Σιωπήσῃ ist aus den Parallelen, σιγήσῃ BDL.
**) Λέγων fehlt ℵBDL T., H.; Tg. [ ].

aber nicht in erster Linie. Die Hauptsache ist der Reichthum des Hauptzöllners, welcher die Ungerechtigkeit des Reichthums illustrirt, und die Bereitwilligkeit des Bekehrten, den ungerechten Mammon zur Wohlthätigkeit und zum Schadenersatz zu verwenden. Das Murren der Juden ist gegen den Sünder gerichtet und beweist zunächst nur das längst bekannte Vorurtheil derselben. Die Erzählung hat hier ihre historische Stelle. Matthäus konnte sie wegen des Verhaltens der Menge für seine Darstellung des messianischen Zuges nicht brauchen und Marcus hatte nicht wie Lucas sachliche Gründe, um über seinen Vorgänger hinauszugehen.

V. 1. Διέρχεσθαι c. Acc. = eine Gegend, eine Stadt durchziehen (Apg. 12, 10. 13, 6 u. A.). Das Imperfect beschreibt den langsamen Zug, während dessen das Folgende vorfiel. Vor das Thor (Ew.) kann es wegen εἰσελθών nicht verlegt werden, der Ausgang der Stadt (Bl., Schegg, Sevin) müßte aber besonders genannt sein. — V. 2 *). Zu ὀνόματι καλούμενος s. 1, 61. Die Griechen sagen καλεῖσθαι τὸ ὄνομά τι [1]). Ζακχαῖος von זַכַּי rein, unschuldig (Esr. 2, 9. Neh. 7, 14. Light. 870). Die LXX schreiben Ζακχού, die Lateiner unrichtig Zachæus statt Zacchæus. Er war also ein Jude, obwohl er vielfach zum Heiden gestempelt wurde [2]). ἀρχιτελώνης = Oberzöllner, nur hier, ist schwerlich der Hauptpächter (manceps, publicanorum princeps), welcher, gewöhnlich dem Ritterstande angehörig, in Rom lebte, sondern entweder ein von diesem angestellter Verwalter, welcher die Aufsicht über einen Theil der gewöhnlichen Zöllner hatte (Mey., Weiß u. A.), oder ein Unterpächter, welcher den District von Jericho in Afterpacht genommen hatte (Schegg u. A.) [3]). καὶ ἦν πλούσιος ist eine Näherbestimmung zu ἀρχιτελώνης: und er war reich, woraus sich die Lesart καὶ οὗτος = und zwar, atque hic, isque erklärt. Damit wird das Versprechen V. 8 vorbereitet, aber auch die Willensstärke, welche zur Buße nothwendig war, hervorgehoben. Ut scias non omnes divites avaros (Ambr.) gilt erst für den gegenwärtigen Augenblick, da der Reichthum wahrscheinlich im Amte erworben wurde und das Streben nach Besitz voraussetzt. καὶ αὐτός s. 2, 37. 7, 12 ohne ἦν, καὶ οὗτος mit ἐστίν 20, 28. — V. 3. τίς ἐστιν = wer er ist, d. h. unter den Vorbeiziehenden, nicht welche Gestalt er habe (God., Fill.). Er konnte hoffen, ihn zu erkennen, weil er als Hauptperson im Zuge leicht ausfindig zu machen sein mußte. Aber er wagte es nicht, sich Jesu zu nähern. ἀπό = wegen, vor (Joh. 21, 6. Apg. 22, 11. Kühn. 430, 396). τῇ ἡλικίᾳ = von Gestalt, ist Dativ der Beziehung (Win. 31, 6, 202). — V. 4 **). τὸ ἔμπροσθεν

---

*) T. läßt οὗτος vor ἦν πλούσιος mit ℵL Cop. Syr. Go. aus, B Itcodd. Vulg. Tg., H. lesen καὶ αὐτός ohne ἦν, U a c ff² Arm. καὶ αὐτὸς ἦν. Allein dies ist offenbare Conformation, οὗτος ist zu wenig bezeugt (AΔ Mjsc.), weßhalb auch Tg. am Rande καὶ [οὗτος] ἦν und H. καὶ ἦν schreibt. D läßt es ganz aus.

1) Krüg. 52, 4, 6. Kühn. 411, 279.

2) Cypr., Tert. adv. Marc. 4, 37, Chrys., Ambr. (nicht ganz sicher), Beda, Theophyl., Erasm., Mald. (nicht sicher), Schenkel, J. Grimm, God., Reuß, Volkmar u. A. Als Juden bezeichnet ihn Euth.: καὶ γὰρ ἔδει σωθῆναι τὸν Ζακχαῖον, διότι καὶ αὐτὸς ἐκ γένους τοῦ Ἀβραάμ ἐστιν. Albertus, einigen gegenüber, welche ihn zum Heiden machen, Cyr. und die Späteren. Der jüdische Name kann nicht mit der Bekehrung zusammenhängen (Schenkel), denn wir kennen nur das Gegentheil (Simon-Petrus, Saulus-Paulus). καλούμενος zeigt keinen Namenswechsel an.

3) Vgl. zum römischen Steuerwesen Becker-Marquardt, Alterth. 3, 2, 218 ff. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 2. A. Leipzig 1865—67. 2 S. 28 f.

**) Vor ἔμπροσθεν ist εἰς τό zu ergänzen (ℵBL T., H.). Statt συκομωραίαν (Rec.) oder συκομωρέαν (D) ist συκομορέαν zu lesen (ℵBLΔ). δι' vor ἐκείνων hat nur A für sich.

= das was vor einem liegt, der Theil der Straße, durch welchen Jesus noch kommen sollte. ἔμπροσθεν ist Correctur (19, 28). συκομορέα = Maulbeerfeigenbaum (17, 6). συκόμορος Diosc., Aq. Am. 7, 14. Suid. Zum Genitiv ἐκείνης s. 5, 19 [1]). ἐκείνης διέρχεσθαι im Vergleich mit διήρχετο τὴν 'I. V. 1 beweist, daß sich Jesus noch innerhalb der Stadt befand. Das Hinaufsteigen auf einen Baum berechtigt noch nicht zur gegentheiligen Annahme (Schegg), denn es werden auch in den Gärten an den Straßen Bäume gestanden haben. Da Zachäus vorausspringt, so mußte er die nächste beste Gelegenheit benützen und konnte sich nicht lang um ein bekanntes Haus umsehen. — V. 5 *). ἀναβλέψας = er schaute hinauf, weil er wußte, daß Zachäus oben war, denn könnte das Schauen auch durch die Aufmerksamkeit der Menge auf den von Zachäus bestiegenen Baum erklärt werden (God.), so kann doch die Kenntniß des Zachäus bei Jesus nicht auf uns „unbekannte Verhältnisse" (Mey., Weiß) zurückgeführt werden. Da Zachäus den Herrn nicht von Angesicht kannte (V. 3), so ist auch das Umgekehrte nicht wahrscheinlich. Aber Jesus kam dem sehnsüchtigen Verlangen des Sünders barmherzig entgegen und beseitigte mit seinem milden, gewinnenden Blick noch den letzten Rest von Menschenscheu und Furcht, so daß Zachäus beglückt herunter stieg und Jesus als seinen Gast in sein Haus begleitete [2]). Zu σπεύσας vgl. 2, 16. Dasselbe ist motivirt mit dem nachdrücklich vorangestellten σήμερον. Heute ist der von Gott bestimmte (δεῖ) Tag, an welchem seinem Hause Heil widerfahren soll. — V. 7. πάντες sind alle, welche nicht mit in das Haus eingetreten sind, darf aber wie oft nicht gepreßt werden (s. 18, 43). Da εἰσέρχεσθαι bei Personen mit πρός construirt wird (1, 28. Apg. 10, 3 u. A.; εἰς 16, 40), so wird παρὰ ἁμ. ἀνδρί am besten mit καταλῦσαι = einkehren verbunden (Win. 48, 369). Das σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ (Buttm. 292) ist auch hier unnöthig. Zur Verbindung ἁμ. ἀνήρ s. 5, 8. 24, 7. Joh. 9, 16. — V. 8 **). Zu σταθείς vgl. 18, 11. Vom bloßen Stehenbleiben (18, 40) kann es wegen des Zusammenhanges nicht erklärt werden, denn er befand sich bereits im Hause, aber eine Verlegung auf den anderen Tag (Olsh., Schleierm.) ist nicht angedeutet. Eine „freudige Entschiedenheit" (Mey.) oder „feste würdige Haltung" (God.) oder reverentia erga Christum (Jans.) ist aber eingetragen. Er trat zu Jesus hin. Das Motiv seines Bekenntnisses lag nicht in dem Murren der Menge vor der Thüre (Bed., Schleierm., Olsh., Schegg, God.) oder in den Ermahnungen und Lehren Jesu (Jans., Grot., Kuinöl), sondern in dem bereitwilligen Entgegenkommen, welches Jesus dem sehnsüchtig nach ihm verlangenden, und doch wegen seiner Unwürdigkeit durch Scheu zurückgehaltenen Zöllner hatte zu theil werden lassen. Sobald sich nach der Ankunft im Hause eine Gelegenheit ergab trat er vor Jesus hin. Die Reue und die göttliche Gnade hatten den Entschluß zum Sündenbekenntniß und zur Genugthuung schnell gezeitigt. Daß ihn falsche Scham nicht zurückhielt, hatte Zachäus durch das Besteigen des Baumes gezeigt, wenn dasselbe auch nicht so entehrend war, wie es mitunter dargestellt wird (Heubn., Keim). τὰ ἡμίσεια = die Hälfte [3]). τὰ ἡμ. τῶν

1) Pass. 1, 682, 2. Kühn. 421, A. 8, 346.

*) Εἶδεν αὐτὸν καί fehlt ℵBL Cop. Arm., ist Ergänzung.

2) Ambr.: Zachaeus in sycomoro, novum novi temporis pomum (Cant. 2, 13); ad hoc enim Christus advenit, ut ex lignis non poma, sed homines nascerentur.

**) Statt des schlecht bezeugten ἡμίση lies ἡμίσεια (ℵBL T., Tg.; ℵB*Q H. ἡμίσια), μου vor τῶν ὑπαρχ. ℵBL, τοῖς (fehlt B H. [ ]) πτωχοῖς δίδωμι ℵBDL.

3) Die klassische Form ist ἡμίσεα, contrahirt ἡμίση (Kühn. 1, 126, A. 11, 345. Win. 9, 1, 63). ἡμίσεια ist nicht nachweisbar. Anton. Lib. 2 p. 16 (Mey.) ist wahr=

ὑπαρχόντων ist aber nicht die Hälfte der Revenuen (God.), sondern des Vermögens. Ob Zacchäus Oberzöllner blieb, erfahren wir nicht. Wahrscheinlich ist es immerhin [1]). συκοφαντέω = betrügen (3, 14), τινός τι = etwas von jemanden durch Chikanen herauspressen [2]). Deßhalb ist der Genitiv auch bei ἐσυκ. begreiflich, obwohl er von τι abhängen könnte (Schegg, nach Krüg. 47, 10, 2). ἀφαιρεῖσθαι, παρ-, ὑφ' — ἀποστερεῖν τινός τι (Kühn. 412, 282) sind beweisende Analoga. Vulg.: si quid aliquem defraudavi. εἰ c. Ind. kann in rhetorischer Wendung von einer durchaus zweifelhaften, ungewissen Bedingung gebraucht werden (Kühn. 573. A. 1, 969) und steht namentlich in Verbindung mit τις, τι = si quis, quid = wer oder was etwa (Krüg. 65, 5, 9). Deßhalb ist auch hier εἴ τι nicht = ὅτι als Milderung des Selbstbekenntnisses (Mey., Oost., Weiß), sondern hypothetisch zu nehmen, ohne daß daraus geschlossen werden darf, daß er sich keiner Defraudation bewußt war (Bl., Schegg, God.), denn sonst wäre er gar nicht auf den Gedanken gekommen. Aber daß er jedenfalls zu den besseren Zöllnern gehörte ist daraus allerdings zu folgern. Damit harmonirt auch, daß er das Almosengeben zuerst nennt. Für den geistigen Reichthum will er gern die Hälfte seines irdischen Besitzes den Armen geben. Die Restitution ist davon gesondert. Wie viel ihm nach allem noch übrig bleibt, ist gleichgiltig [3]). τετραπλοῦν = das Vierfache. Dies (oder das Fünffache) mußte beim Diebstahl zurückerstattet werden (Ex. 21, 37. 1 Sam. 12, 3. 2 Sam. 12, 6). Bei Veruntreuungen war man nur zu $^1/_5$ über den Betrag verpflichtet (Lev. 5, 21 ff. Num. 5, 6 f.) [4]). Die Präsentia sind von der entschlossenen Bereitwilligkeit, das Versprochene zu vollführen, nicht von einem schon länger eingehaltenen Thun (God., vgl. Cypr. de op. et eleem. c. 8) zu erklären. — V. 9. πρὸς αὐτόν kann wegen der folgenden, in der dritten Person gehaltenen Rede nicht = zu ihm (Jans., Mey., Bisp., Schegg, Stier, Fill.), sondern = in Beziehung auf ihn (Grot., de W., W. Grimm, Weiß) genommen werden. Dieser Gebrauch ist unzweifelhaft (12, 41. Mc. 12, 12 S. 352. Kühn. 441, 451), wenn auch der gewöhnliche Sprachgebrauch und hier das Vorhergehende dagegen spricht. Die dritte Person läßt sich auch nicht durch Berücksichtigung der Murrenden (Euth., Mey., Reischl, Oost.), oder gar durch Beziehung des αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ auf οἶκος (Erasm., Jans.) oder umgekehrt (Theophyl.), sondern bloß mit Rücksicht auf die Anwesenden, vor welchen Jesus redete, erklären. Jesus sprach jedenfalls zu allen (Schegg, God.). καθότι =

---

scheinlich ein Schreibfehler (W. Grimm), der um so näher lag als das Fem. ἡμίσεια nicht nur häufig vorkommt, sondern auch substantivisch gebraucht wird (Pass. 1, 1349, 2). Zum substantivirten Adjectiv vgl. Krüg. 18, 8, 1. Kühn. 2, 405, 238.

1) Clem. Alex. Strom. 4, 7 p. 579: Ζακχαῖον τοίνυν, οἱ δὲ Ματθίαν φασίν, ἀρχιτελώνην. Anders Const. ap. 2, 39. 6, 8. Nach der Tradition (Const. ap. 7, 46. Clem. Rec. 3, 65. Hom. 2, 1) wurde er Begleiter des Petrus und Bischof von Cäsarea. Die Franzosen lassen ihn nach Roc-Amadour in der Diöcese Cahors kommen.

2) Lys. p. 177, 32: τριάκοντα μνᾶς παρά τινος. Euth.: ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἐσυκοφάντησα οὐ τὸ ματαίως κατηγόρησα σημαίνει, ἀλλὰ τὸ „ἐκ συκοφαντίας καὶ ἀδικίας ἐκτησάμην“.

3) Jans.: iam camelus, abiecto divitiarum onere, transire coepit per foramen acus.

4) Die römische Gesetzgebung unterschied zwischen furtum manifestum und nec manifestum und verstand unter jenem das furtum quod dum fit deprehenditur. Auf ihm stand ursprünglich Geißelung und Sklaverei bei dem Bestohlenen oder beim qualificirten (Nachtzeit oder Gegenwehr) Todesstrafe, später vierfacher Ersatz, beim nec manifestum zweifacher. Deßhalb, glaubt Schegg, habe Zacchäus den 4= und nicht den 5fachen Ersatz versprochen.

deßhalb weil (1, 7) [1]. Die Söhne Abrahams haben an sich ein Recht auf das Heil, welches Abraham versprochen worden ist. Dieses wird aber nur denjenigen zu theil, welche erkennen, daß sie verloren waren, d. h. Sünder sind und durch das Gesetz nicht gerettet werden können. Auch aus unserem Verse ist also zu schließen, daß Zacchäus ein Jude war. Denn die Umdeutung des Sohnes Abrahams ins Dogmatische und Ethische nach Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 9 (vgl. S. 457) ist ebenso wenig angezeigt als die Deutung der σωτηρία von der Rechtfertigung, durch welche ἐστιν zur Noth noch erklärt werden könnte. Die σωτηρία ist vielmehr die Berufung zum ewigen Leben, welche dem ganzen Hause zu theil geworden ist. Diese ist eine von Christus gebrachte Gnade. Wo Jesus einkehrt zieht das Glück ein, wo Jesus wohnt ist die Seligkeit. καὶ αὐτός spricht nicht dagegen, sondern ist dem Murren V. 7 entgegengesetzt. Auch dieser verachtete Zöllner ist so gut als jene selbstgerechten Juden ein Sohn Abrahams und solche Söhne gelangen in den Schooß Abrahams. Man braucht also keinen Verlust durch die Sünde und keine Restitution durch die Gnade anzunehmen. Ja faßt man den Sohn ethisch, so ist καὶ αὐτός viel weniger verständlich, denn es bezieht sich dann auf andere, welche im Text gar nicht genannt sind. ἐστιν müßte aber dann = ἐγένετο sein. Röm. 9, 7 ff. beweist nur, daß die Christen dem Geiste nach Abrahams Kinder sind, aber nicht, daß die physischen Nachkommen nicht auch geistige werden können. Dies war bei Zacchäus der Fall, das andere wurde aber zur Beschämung der Murrenden hervorgehoben. Daraus, daß Jesus die Almosen und die Restitution nicht weiter berücksichtigt, folgt aber nicht, daß er ihnen keinen meritorischen Werth beilegt (God.), denn die Antwort Jesu setzt ja das Bekenntniß und Versprechen des Zacchäus voraus. Hätte Zacchäus nicht diese reumüthige, opferbereite Gesinnung gehabt, welche schon im Aufsuchen des Herrn zu Tage getreten war [2], so wäre er wie die Uebrigen bei den verlorenen Schafen des Hauses Israel geblieben. — V. 10 begründet den ganzen vorhergehenden Satz, nicht bloß den letzten Theil. Deßhalb ist zu ἀπ. nicht ἐκ γένους τοῦ Ἀβρ. (Euth., Grot.) zu ergänzen. Denn dies müßte wie Mt. 10, 6. 15, 24 gesagt sein. Es paßt auch besser in das Lucasev., wenn die Rettung des Sünders allgemein ausgesprochen wird (5, 32. Mt. 9, 13). ἦλθεν ist vorangestellt, weil der Zweck des Kommens angegeben wird. ζητῆσαι suchen könnte in Verbindung mit ἀπολωλός vom Hirtenleben entlehnt sein (15, 4 ff.) und steht jedenfalls für das „hirtliche Suchen", d. h. die seelsorgerliche Thätigkeit, welche nicht wartet bis der Sünder kommt, sondern ihm nachgeht, um ihn durch Liebe und Gnade zu gewinnen (2 Kor. 12, 14).

§ 70.

Das Gleichniß von den Pfunden.

19, 11—27 (Mt. 25, 14—30).

Nach der Verbindung des Lucas in V. 11 wurde dieses Gleichniß im Anschlusse an die Reden im Hause des Zacchäus gesprochen. Die Zuhörer waren

---

1) Apg. 2, 24. 17, 31. Tob. 1, 12. 13, 4. Polyb. 18, 21, 6. W. Grimm Lex. 218. Dagegen kann die Ableitung von בַּאֲשֶׁר (Ex. 1, 12. 17) = inwiefern um so weniger entscheiden, als auch darin die in ἐστιν gegebene Thatsache vorausgesetzt ist.

2) Mald.: aperte mihi ex hoc loco (V. 5) confirmari videtur, quod theologi docent: facienti quod in se est, Deum gratiam non denegare.

also die Jünger (Jans., Schegg, Fill.) und andere Gäste, aber nicht die Murrenden (Euth.: τινὲς τῶν Ἰουδαίων, Theophyl., Mey., Reischl, J. Grimm, Weiß u. A.), obgleich V. 14 die Abneigung des Volkes gegen Jesus deutlich ausgesprochen ist. Denn diese standen außerhalb des Hauses. Ist auch im vorigen Abschnitt sonst von niemanden der Plural gebraucht, so ist er doch V. 9 vorausgesetzt und es paßt ganz zu der schonenden Behandlung der Jünger im Evangelium, daß Lucas sie hier nicht nennt. Als Grund gibt Lucas selbst die Nähe Jerusalems und die Hoffnung der Zuhörer auf die demnächstige Erscheinung des Reiches an. Doch hat er das ἀκουόντων αὐτῶν ταῦτα nicht ohne Grund an die Spitze gestellt. Er wollte damit anzeigen, daß wegen beider Punkte die Stimmung der Zuhörer gespannter geworden sei. Sie werden aus der Verheißung der σωτηρία, welche dem Hause zu theil wurde, auf die Nähe des Messiasreiches geschlossen haben (Cyr., Jans. u. A.). Die Einleitung könnte allerdings aus einem Zuge der Parabel abstrahirt sein (Mey., Weizs., Weiß), beweist aber um so mehr, daß die Parabel hier zu verwenden war. Denn sie drückt den im letzten Abschnitt des Reiseberichts behandelten Gedanken von der Parusie mit Bezug auf die Ereignisse in Jerusalem aus und warnt vor übertriebenen Hoffnungen. Deßhalb steht sie formell und sachlich hier an ihrem Platze, kann aber kaum mit Mt. 25, 14—30 identisch sein (s. Mt. S. 439 f.). Die Abänderung bei Matthäus oder Lucas (Mey., Weiß, Simons u. A.) wäre doch zu bedeutend. Die Sache wird aber nicht viel besser, wenn man annimmt, die apostolische Katechese habe ein Gleichniß aus dem andern ergänzt (Schegg).

V. 11. Ἀκουόντων αὐτῶν ταῦτα kann nicht eine bloße Uebergangsformel: da sie dieses hörten (Weizs., Schegg) sein, sondern enthält den Grund, warum Jesus zu der Rede mit Rücksicht auf die Voreingenommenheit seiner Zuhörer noch eine Parabel hinzugefügt habe: weil sie dieses hörten (Mey., Reischl, Weiß). Die Murrenden sind nicht gemeint, weil für sie die Motivirung mit der Nähe Jerusalems nicht paßt. προσθεὶς εἶπεν παρ. ist Hebraismus. Denn die Hebräer drücken den Begriff „wiederum" durch יָסַף aus, das die LXX mit προστίθεσθαι c. Inf. zu geben pflegen (vgl. 20, 11. 12. Apg. 12, 3), aber auch durch das Participium anzeigen [1]). ἐγγύς sc. 150 Stadien (Mc. S. 335). ὅτι παρ. μέλλει = daß sogleich das Reich Gottes erscheinen werde sc. bei der Ankunft in Jerusalem. Diese Erwartung hatten auch die Jünger (24, 21), an welche hauptsächlich die Parabel des Lucas gerichtet ist. Vorher kommt aber eine lange Zeit der Prüfung für die Gläubigen, der Geduld und Langmuth gegen die Feinde. Dieser Gedanke ist durchgehend, nicht von Lucas in die gemeinsame Quelle (Weiß, Simons u. A.) eingetragen. ἀναφαίνομαι = erscheinen, sichtbar werden, besonders plötzlich und glänzend erscheinen, was zu der Hoffnung der Juden auf die Offenbarung der messianischen Reichsherrlichkeit paßt (Schegg, aufleuchten). — V. 12. εὐγενής = von hoher Geburt, hochgeboren, edel. Das Bild ist von dem Verhältniß der orientalischen Dynasten zum römischen Kaiser, aus dessen Hand sie ihre Herrschaft erbitten mußten, genommen. Weil in diesem Verhältniß zu Rom auch die Herodianer standen, so wurde seit Wolf [2]) der εὐγενής besonders auf Archelaus bezogen, der sein Königthum von Rom erbettelte

---

1) Gen. 25, 1. 38, 5. Job 29, 1. Vgl. Buttm. 257. Win. 54, 5, 436 f.
2) Nach Schegg 3, 106 gab Le Clerc (Clericus) 1703 die erste Andeutung. Ausführlich behandelt den Gegenstand Mallemans in den Memoires pour l'histoire des sciences à Trévoux 1708, Juill. Vgl. Calm. z. St.

und trotz der Einsprache der Juden erhielt (Jos. Antt. 17, 11, 1). Es wäre aber immerhin auffallend, daß Jesus diesen Despoten, der zudem den Galiläern fern stand, als sein Abbild gewählt habe. Die Folge wäre nur, daß dieser Zug erst durch Lucas eingekommen wäre (Weiß). Aber diesem hat das allgemeine Vasallenverhältniß, welches seinen Lesern nur zu gut bekannt war, gewiß genügt (vgl. 1 Macc. 8). Der hochgeborene Mann ist Jesus selbst, der in ein fernes Land d. h. in den Himmel geht, um dort das Königthum über die christliche Kirche von dem Vater in Empfang zu nehmen, dessen Herrlichkeit bei der zweiten Ankunft offenbar werden wird. Durch χώραν μακράν wird παραχρῆμα widerlegt. Denn zu einer weiteren Reise braucht man lange Zeit. Obwohl aber die Parabel dieselben Knechte als anwesend bei der Rückkunft voraussetzt, so kann man daraus doch nicht auf die Beschränkung der Dauer der Abwesenheit auf die Lebenszeit der Generation schließen, denn die Parabel konnte sich gar nicht anders ausdrücken, weil die Rechenschaft doch nur von denselben Personen verlangt werden kann. — V. 13 *). δέκα δούλους zehen Knechte (ohne Artikel), weil er die Treue dieser besonders erproben wollte. Die Zehenzahl ist gewählt wie bei den zehen Jungfrauen (Mt. 25, 1 S. 492) „ob numeri perfectionem" (Jans.). Die Zwölfzahl hätte die Beziehung auf die Apostel [1]) zu deutlich gemacht. ἑαυτοῦ = seine eigenen (Mt. 25, 14 S. 494). μνᾶ ist von den Orientalen zu den Griechen gekommen; hebr. מָנֶה (מְנָא) = 100 Sekel (1 Kön. 10, 17. 2 Chron. 9, 16) oder 50 heilige Sekel (Ez. 45, 12) [2]). Da die Hebräer in der späteren Zeit babylonisch-persische und griechisch-römische Münzen hatten, so ist hier wahrscheinlich die griechische Mine gemeint, welche = 100 Drachmen war also ungefähr 65—75 M. betrug (Mt. S. 404). 10 Minen sind also = 650—750 M., eine sehr kleine Summe für einen hochgeborenen Herrn, zumal im Vergleich mit den Talenten bei Matthäus (S. 494). Einen Uebersetzungsfehler (Michaelis) anzunehmen ist willkürlich. Das Mitnehmen des Geldes durch den Herrn auf die Reise (de W., Kuinöl) ist nicht angedeutet, der Gesichtspunkt der Treue im Kleinen (Mey., Oost., Weiß) wäre annehmbar (V. 17), aber wahrscheinlicher ist, daß Lucas die Armut der apostolischen Gemeinden berücksichtigte (1 Kor. 1, 26. 29. Schegg) und zu einer Verherrlichung der Armut, welcher das Himmelreich versprochen ist, benützte. Auf dieses gemeinsame Loos der Christen weist auch die gleichmäßige Vertheilung des Geldes an die Knechte hin. Damit ist der Hauptunterschied von der Parabel des Matthäus ausgesprochen. Die Mine ist das apostolische Amt, allgemein die Gnade des Christenthums (Eus., Grot., Mey., Schegg, God., Weiß u. A.), welche dem Hause des Zacchäus eben zu theil geworden ist, nicht die χαρίσματα (Cyr., Euth., Jans. u. A.). Denn letztere werden Verschiedenen verschieden ausgetheilt und dienen nicht zur eigenen Heiligung. πραγματεύομαι = handeln, Handelschaft treiben, in der h. Schrift nur hier, aber bei den Griechen (Plut.). ἐν ᾧ ἔρχομαι = während dem ich gehe, d. h. bis zu meiner Rückkehr. ἔρχομαι = wiederkommen, zurückkehren (Vulg.: dum venio, Jans., Mey., Weizs., Weiß) hat die Correctur ἕως veranlaßt. Es steht Joh. 4, 17. 9, 7 in diesem Sinne, doch paßt die gewöhnliche Bedeutung zu ἐν ᾧ besser (Win. 48, 361). Dieses ist nicht auf πραγματεύσεσθαι = während dieses eueres πραγμ. (Mey.), sondern auf die Zeit

*) Lies ἐν ᾧ (אABDL) für ἕως ἔρχ.
1) Orig., Hier., Chrys.; anders Mald. nach Anast. und Theophil.
2) Die beiden Texte differiren aber s. Ges.Lex. S. 483.

der Abwesenheit zu beziehen. — V. 14. πολίτης = Mitbürger, Landsmann (Gen. 23, 11. Jer. 31, 40. Hebr. 8, 11. Plat. Ap. p. 37 c.). Die Gesandtschaft ist an den Großherrn gerichtet, welcher das Königthum zu vergeben hatte. ὀπίσω αὐτοῦ = hinter ihm her, ihm auf dem Fuße folgend. οὐ θέλομεν = wir wollen nicht, ist stärker als θέλομεν τοῦτου οὐ βας. Dem römischen Kaiser gegenüber hätten die Juden damals allerdings nicht so gesprochen (vgl. Joh. 19, 15), aber bei dem Ausbruche des römischen Krieges standen sie doch auf diesem Standpunkt. βασιλεῦσαι = regem fieri [1]). In der Anwendung sind die Mitbürger die Juden, welche den Messias nicht als ihren König wollten, weil er ihren Erwartungen nicht entsprach. Gegen Archelaus hatten die Juden, hinter ihm her, in der That eine Gesandtschaft nach Rom gesandt (Jos. Antt. 17, 11, 1). Ob aber dieser Zug der Parabel dadurch veranlaßt ist (Holtzm., Weizs. u. A.) ist doch fraglich. — V. 15 *). Der Accusativ mit dem Infinitiv steht nach den Verba des Sagens zuweilen, um das zu bezeichnen, was sein soll [2]). Die Vulgata übersetzt iussit. τίς τι ist eine Doppelfrage: wer etwas und was ein jeder [3]). διαπραγματεύεσθαί τι = etwas eifrig unternehmen, versuchen (Dion. Hal. 3, 72), ein Geschäft des Gewinnes wegen unternehmen (umtreiben): was ein jeder erwirthschaftet habe. — V. 16. Die bescheidene Antwort des Knechtes, der alles auf die ihm anvertraute Mine zurückführt (vgl. dagegen Mt. 25, 20), hat schon Jansen hervorgehoben (1 Kor. 15, 10). προσεργάζομαι = hinzuerarbeiten, gewinnen [4]). Die Zehenzahl ist wohl wegen V. 13 gewählt. Der Gewinn ist der durch Ausübung des Amtes erreichte Erfolg, welcher für den Knecht ein Verdienst begründet, wofür er nicht wie bei Matthäus weitere Minen erhält, die als Gnadenzuwachs erklärt werden könnten, sondern durch die Herrschaft über zehen Städte, d. h. durch die Mitherrschaft im messianischen Reiche belohnt wird (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12. Apok. 3, 21). Das Bild ist den orientalischen Verhältnissen entlehnt, in welchen treue Diener mit Städten und Bezirken belohnt wurden. — V. 18. πέντε, die Hälfte von Zehen, ist gewählt, um die Verschiedenheit des Gewinnes zu bezeichnen. Hier kann nicht wie bei Matthäus, wo die Austheilung der Gaben eine verschiedene ist, in der Größe der Gabe, sondern nur in der persönlichen Thätigkeit der Grund gesucht werden. Das Amt oder die Gnade ist gleich, die Fähigkeiten sind aber verschieden. — V. 19. καὶ σύ = auch du, d. h. wie die andern, in gleichem Verhältniß zum Gewinn. — V. 20 **). Weiß glaubt, daß in ὁ ἕτερος die Anlage für drei Knechte deutlich durchblicke. Aber es konnten doch nicht alle 10 Knechte genannt werden. Zwei gute mußten angeführt werden, um den Unterschied des Lohnes zu zeigen, ohne daß daraus die Schlechtigkeit aller anderen (Ambr.) gefolgert werden darf. Ihnen gegenüber repräsentirt der andere die Kategorie der schlechten, deren Strafunterschied den Zweck der Parabel nicht berührt. Andernfalls sähe man gar nicht ein, warum Lucas nicht die Dreizahl überhaupt beibehalten hätte.

---

1) Kühn. 386, 134. Krüg. 53, 5, 1.

*) Statt ἔδωκεν lies δεδώκει und statt γνῷ lies γνοῖ (אBDL). אBDL H. lassen τίς aus.

2) Buttm. 235. Win. 44, 3, 302. Krüg. 55, 3, 13.

3) Mc. 15, 24 S. 407. Krüg. 51, 17, 6. Kühn. 587, 1021.

4) Xen. Hell. 3, 1, 28. Zum Augment προσηργάσατο (א*AB*DL) s. Buttm. 29. Win. 12, 70.

**) Vor ἕτερος ist der Artikel zu ergänzen (אcBDL). Er wurde weggelassen, weil außer diesem noch andere da waren.

ἀποκείμενος = beiseite gelegt, aufbewahrt. σουδάριον (lat.) = Schweißtuch (Joh. 11, 44. 20, 7. Apg. 19, 12) [1]. Dieselben wurden bei den Juden oft zur Aufbewahrung des Geldes verwendet (Schöttg. 309). — V. 21. αὐστηρός (ἄὔω austrocknen) = herb, rauh. αἴρεις κτλ. ist eine Erklärung davon, also nicht von ὅτι (Weizs.) abhängig: Du nimmst, was du nicht hingelegt, erntest was du nicht gesäet hast [2]. Der Knecht kann dies nicht auf den allenfallsigen Verlust der Mine, den er hätte ersetzen müssen, beziehen, denn in diesem Falle würde ja der Herr nur das Seinige verlangen. Andererseits kann es aber auch nicht heißen: du forderst zurück, was du nicht anvertraut hast (de W., Bl., Weiß), denn dies wäre nicht nur eine Handlungsweise nach dem Grundsatze: summum ius summa iniuria, sondern ein formelles Unrecht. Zudem muß dabei αἴρεις de conatu genommen werden. Es kann daher nur das mit dem Geld des Herrn Gewonnene oder auf dem Gute desselben Erwachsene verstanden werden. Letzteres wird durch καὶ θερίζεις besonders hervorgehoben. Der untreue Knecht hielt dies für eine Ungerechtigkeit und wollte lieber mit der Mine gar nicht arbeiten als den Gewinn dem Herrn überlassen. Denn er bedachte nicht, daß derselbe nicht den eigenen Kräften allein zu verdanken sei (Euth.). Im Grunde war aber die Trägheit die Ursache seines Benehmens. Ihm gleichen die Arbeiter im Weinberge des Herrn, welche ihre Fähigkeiten vergraben und ihre Zeit zum Vergnügen oder zu Tändeleien vergeuden und nachher ihre Nachläßigkeit und Gleichgiltigkeit mit der Härte des Herrn, welcher zu hohe Anforderungen stelle, entschuldigen wollen: doctrinam patrisfamilias molliter et delicate vivendo enervavit (Hier.). — V. 22 *). ἐκ τοῦ στ. σου = aus deinem Munde richte ich dich, d. h. nach dem was du soeben gesagt hast, dies als Grundsatz oder Norm anwendend (Job 15, 6). Mt. 12, 37 ist etwas anders (S. 332. Win. 47, 345). Der Knecht kannte den Willen seines Herrn und wußte, daß er streng ist, was nützte ihn also der Ungehorsam, da er die Macht des Herrn doch anerkennen muß? Setzt man nach ἔσπειρα ein Fragezeichen (T., H., Weizs.), so tritt der Vorwurf des Herrn stärker hervor. — V. 23 **). Das Fragezeichen wird besser hinter τράπεζαν gesetzt. καί vor Fragewörtern = und (10, 29. 18, 26). Hier trifft die Bemerkung Kühners (522, 791 f. vgl. Mc. S. 326 A. 2) besser zu, denn der Fragende nimmt mit Verwunderung die Rede eines andern auf und zieht aus ihr einen Schluß, der die aufgestellte Behauptung in ihrer Nichtigkeit hinstellt. διδόναι κτλ. = das Geld an die Bank geben. κἀγὼ — αὐτό ist Nachsatz eines hypothetischen Satzes, der aus der Frage abzuleiten ist. Wenn der Knecht das dort Gesagte gethan hätte, so hätte der Herr bei seiner Rückkehr das Geld mit Zinsen eintreiben können [3]. — V. 24. Die παρεστῶτες = die Dastehenden, Nebenstehenden sind der Hofstaat, das Gefolge, die Trabanten (vgl. 1, 19), welche der Winke des Herrn gewärtig sein mußten. Euth.: τοῖς ὑπηρετοῦσιν ἀγγέλοις. Der τὰς δέκα μνᾶς ἔχων ist der V. 16 genannte Knecht. Daß dies nicht zu

---

1) Euth.: τὸ παρ' ἡμῖν μικρὸν φακιόλιον.

2) Jos. c. Ap. 2: ὃ μὴ κατέθηκέ τις, οὐκ ἀναιρήσεται. Solon bei Diog. Laert. 1, 2, 9: ἃ μὴ ἔθου, μὴ ἀνέλῃ. Aelian v. h. 3, 46: Σταγειριτῶν νόμος οὗτος καὶ πάντη ἑλληνικός· ὃ μὴ κατέθου, φησι, μὴ λάμβανε.

*) Δέ nach λέγει fehlt ℵB Vulg. Syr.

**) Μου ist vor τὸ ἀργ. zu stellen (ℵABL). Der Artikel vor τράπεζαν ist schlecht bezeugt (K). Statt καὶ ἐγώ lies κἀγώ (ℵBD).

3) Buttm. 187. Win. 42, 1, 284. Krüg. 54, 12, 9.

neuem Handel übergeben wird zeigt schon V. 17, wo die Belohnung ausgesprochen ist. Der Knecht erhält also zu dem seiner Arbeit entsprechenden Lohn noch das was der andere verscherzt hat hinzu. Obwohl von einer Strafe des untreuen Knechts keine Rede ist, so folgt doch daraus, daß ihm die Mine abgenommen, seine Verurtheilung von selbst. Denn könnte ihm auch nach Abnahme des apostolischen Amtes der christliche Habitus und damit die Möglichkeit, sein Heil auf andere Weise zu wirken, geblieben sein, so spricht doch die ganze Parabel für das andere. Denn es handelt sich um die endgiltige Rechenschaft bei der Wiederkunft des Herrn. Lucas fügt die Strafe nicht bei, weil es ihm bei der Belehrung über das messianische Reich nur um die bei der Erscheinung desselben den Jüngern zu theil werdende Belohnung zu thun ist. — V. 25 ist Zwischensatz des Lucas, der in D b e g² Syr^cur fehlt. Er ist in Parenthese zu stellen und hat auf den Gang der Erzählung keinen Einfluß, denn V. 26 entspricht im Wesentlichen Mt. 25, 29. Lucas hat ihn hinzugefügt, um die Größe der Belohnung, welche selbst den Engeln auffällt, hervorzuheben. Als Grund für V. 26 (Mey., Weiß) wäre er nicht nothwendig gewesen. — V. 26 *). Läßt man γάρ aus, so enthält unser Vers auch keine Rechtfertigung für V. 24, sondern eine Antwort auf V. 25, ohne daß aber ein anderer als der König der Sprechende ist. Dies verlangt schon V. 27. — V. 27 **). Mit πλήν = übrigens bricht der König seine Verhandlung mit den Knechten ab, um noch das Urtheil über seine Feinde anzureihen. τούτους von Abwesenden setzt die Bekanntschaft mit denselben bei den Zuhörern voraus (Kühn. 467, 556). κατασφάζω = abschlachten, hinschlachten, tödten, im N. T. nur hier. Der Ausdruck ist stark und wird noch durch ἔμπροσθέν μου erhöht. Da in der unmittelbaren Anwendung die Juden Subject sind, an welchen bei der Zerstörung Jerusalems diese Strafe im buchstäblichen Sinne vollzogen worden ist, so haben wir hier eine Stelle, in welcher Lucas die Strafe über das Volk deutlicher als Matthäus voraussagt. Er prophezeiht auch die Zerstörung Jerusalems genauer (21, 20 ff.). Beides hängt miteinander zusammen und erklärt sich aus der späteren Abfassung des Evangeliums und der Rücksicht auf die heidenchristlichen, zum Theil römischen Leser. Doch ist immer noch zu beachten, daß der Gedanke der Parusie vorwiegend ist und Lucas hier wie anderwärts über die augenblicklichen Gegner hinaus den Blick in die fernere Zukunft lenkt. Cyrill meint, die Parabel solle das ganze Geheimniß der Incarnation vom Anfang bis zum Ende beschreiben.

§ 71.

Der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung.

19, 28—48 (Mt. 21, 1—18. Mc. 11, 1—10. 15—17).

Hat Lucas in der vorhergehenden Parabel das Schicksal der Juden als Strafe für ihren Unglauben bestimmt vorausgesagt, so erweitert er jetzt gerade in dieser Beziehung die Erzählung über den Einzug in Jerusalem. Denn er berichtet allein von dem Widerspruch der Pharisäer gegen das Hosanna des Volkes und der Antwort des Herrn: saxa loquuntur. Er fügt aber alsbald auch die

---

*) Γάρ ist aus Matthäus eingeschoben, es fehlt ℵBL; It. Vulg. δέ. ἀπ' αὐτοῦ am Schlusse fehlt ℵ*BL.

**) Statt ἐκείνους (ADΔ Verss.) lies τούτους (ℵBL) und nach κατασφ. ergänze αὐτούς (ℵBL).

Thränen Jesu bei, welche der Gedanke an das zukünftige Schicksal seines Volkes dem Messias auspreßte. So zeigt sich auch hier, wo Lucas nothwendig auf die Verwerfung Israels zu sprechen kommen mußte, in dem Mitleiden die Schonung des Herrn und des Evangelisten gegen Israel. Ein Ersatz für die Verfluchung des Feigenbaumes (Mey., Weiß) ist also nur theilweise in der Prophezeihung enthalten, denn die symbolische Handlung, die Verfluchung des Volkes fehlt, das Mitleiden ist an ihre Stelle getreten. Die Tempelreinigung erzählt Lucas mit Matthäus im Anschluß an den Einzug, aber auffallend kurz, als wollte er auch hier so schnell als möglich über die Schuld des Volkes und seiner Behörde hinwegkommen. Dies beweist noch mehr die schon erwähnte Auslassung der Verfluchung des Feigenbaumes (Mt. 21, 18 ff. Mc. 11, 12 ff.), die an anderem Orte einen schwachen Ersatz erhalten hatte (13, 6—9). Marcion hat 19, 29—46 ausgelassen.

V. 28. Ob mit εἰπὼν ταῦτα ἐπορ. die sofortige oder bald nachher erfolgte Abreise (Mey., Weiß) ausgesprochen ist, läßt sich nicht ausmachen. Doch kann das σήμερον—μεῖναι V. 5 und die Beziehung der ἀκούοντες V. 11 auf die Gäste im Hause dafür verwendet werden, die Abreise auf den nächsten Morgen zu verlegen. ἐπορεύετο ἔμπροσθεν nicht = er zog vorwärts, reiste weiter (Erasm., Ew., Weizs.), sondern = er gieng voran, an der Spitze seiner Jünger (vgl. V. 4 und προπορεύεσθαι ἔμπρ. Xen. Cyr. 4, 2, 23). Vulg.: praecedebat vgl. Mc. 10, 32. Marcus wollte den Gegensatz des muthigen Voranschreitens Jesu zu der Furcht der zagend folgenden Jünger zeichnen, Lucas hat es seiner Gewohnheit gemäß unterlassen, die Jünger zu nennen. — V. 29 *). Vgl. Mc. S. 337 [1]). Schegg bezeichnet die Aufeinanderfolge: Bethphage, Bethanien als Anfang jener Dissonanzen in Nebendingen, welche gerade in der Leidensgeschichte zu einer fast beunruhigenden Anzahl heranwuchsen. „Sie ausgleichen zu wollen, wäre eine fruchtlose Mühe." Als Ursachen gibt er an: 1. Die ofte Wiederholung und insbesondere die bruchstückweise Erzählung der Leidensgeschichte. 2. Die ganze christliche Predigt und die der Leidensgeschichte vorzugsweise. Die Sache sei zu neu und zu überwältigend gewesen. 3. Die Entfernung vom Schauplatz der Geschichte, die Unbekanntschaft mit demselben und die Freiheit in der Darstellung. 4. Die Schwierigkeit der Ausgleichung auch da, wo die Nichtübereinstimmung schon ziemlich früh auffiel. Selbst einem Lucas wäre dies nicht mehr möglich gewesen. Diese Ursachen gelten natürlich nur vom Standpunkte der Traditionshypothese aus. Nach der Benützungshypothese müssen viele Differenzen und gerade die principiellen als absichtliche betrachtet werden. Doch bleibt auch für sie der Satz bestehen, daß die alten Schriftsteller hinsichtlich der formellen Abweichungen weniger scrupulös waren. ἐλαιών = Olivenhain, Ölgarten, im N. T. nur bei Lucas [2]), im A. T. mitunter für זַיִת (Ex. 23, 11. Deut. 6, 11). Vulg. Oliveti. Der Nominativ ἐλ. steht bei καλ. als Name eingeschaltet, gleich

*) Accentuire ἐλαιών (L., T., Tg.; H. behält ἐλαιῶν bei). Bei ἐλαιῶν hat Lucas den Artikel (V. 37. 22, 39. Win. 29, 1, 171). αὐτοῦ nach μαθητῶν fehlt ℵBL; Tg. [ ].

1) Godet erklärt nach Caspari (Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu. 1869. S. 161 f.) Bethphage von einem Territorium, das sich von der Stadtmauer bis Bethanien erstreckte und zur Festzeit als Festplatz benützt wurde. Lucas sage also: als er nach Bethphage (d. h. Gebiet) und nach Bethanien (den Ort, wo das Gebiet anfieng) kam.

2) Jos. Antt. 7, 9, 2. 20, 8, 6. B. J. 2, 13, 5. 5, 2. 6, 2, 8. Den Griechen unbekannt.

einem indeclinablen Laute [1]). — V. 30 *). ἡ κατέναντι κώμη = das gegenüber liegende Dorf. Die Zwischenstellung des Adverbiums zwischen Artikel und Substantiv ist die regelmäßige, namentlich bei Orts- und Zeitadverbien gewöhnliche [2]). — V. 31 **). ὅτι = weil als Antwort auf διατί. Lucas läßt das καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε (Mc. 11, 3) weg, weil er nicht wie Marcus in der Leidensgeschichte das Vorherwissen Jesu betont [3]) und nicht wie Matthäus die Erfüllung der Prophetien in den Vordergrund stellt. — V. 32. Auch hier ist Lucas aus demselben Grunde kürzer. — V. 33. οἱ κύριοι = die Herren, d. h. der Herr und seine Angehörigen. Der auffallende Ausdruck sieht einer absichtlichen Erklärung des τινές bei Marcus (Mey., Weiß) sehr ähnlich. Die Beziehung auf die Dämonen, von welchen die Heiden beherrscht wurden (Ambr., Bed.) hängt mit der allegorischen Deutung der Esel zusammen. — V. 34 ***). ὅτι ist nicht recitativ (H.), sondern causativ (T., Tg.) = weil als Antwort auf τί = warum (Win. 21, 3, 134 f.). — V. 35 ****). ἐπιρίπτω = hinaufwerfen zeigt die eilfertige Entschlossenheit an, im N. T. noch 1 Petr. 5, 7. ἱμάτιον, Diminutiv von ἷμα = εἷμα, bedeutet allgemein jedes Kleidungsstück, besonders das Oberkleid und den Mantel. Da das Oberkleid angezogen war, so ist hier wahrscheinlich der Mantel gemeint (Schegg). Nach der Lesart αὐτῶν τὰ ἱμάτια lautet die Uebersetzung allgemein: ihre Kleider, nach der Rec.: ihre eigenen Kleider (propria vestimenta Ambr., sua Vulg.). Doch ist ἑαυτῶν auch nicht zu premiren (Mey., Weiß), weil es sonst τὰ ἑαυτῶν ἱμ. heißen müßte [4]). Steht das Reflexiv voran, so ist der Genitiv partitiv: Kleider von den ihrigen (Schegg). Es ist freilich fraglich, ob Lucas an diese feinen Unterschiede, welche die Griechen selbst nicht streng beobachteten [5]), gedacht hat. Im folgenden Vers schreibt er mit den andern τὰ ἱμάτια αὐτῶν, dagegen erwähnt er die Palmzweige nicht. ἐπιβιβάζω = daraufsetzen (10, 34. Apg. 23, 24). — V. 37 *****). πρός c. Dat. bei den Verben der Bewegung, weil es dem Begriff der Ruhe involvirt, = bei, an (Kühn. 447, 470): als er schon nahe am Abhange des Berges kam (Mey., Weiß), wofür Winer vollends setzt: als er schon nahe war bei (48, 369 f.). Die Verbindung der Bewegung mit der Ruhe ist im Deutschen freilich etwas hart. Aber die Bewegung allein: als er sich näherte zu dem Berge (de W., Buttm., Schegg, Weizs.) ignorirt den Dativ. Zu ἤρξαντο kann es nicht bezogen werden (God.), weil sonst ἐγγίζοντος objectslos ist. κατάβασις = Ort des Herabsteigens, Abhang, im N. T. nur hier [6]). Die Höhe des mittleren Gipfels nahe bei der Kirche wird von Schubert auf 2724′ = 906 m. angegeben. Er ist 444′ = 148 m. über dem Thale Josaphat (Robinson, Phys. Geogr. S. 41).

---

1) Win. l. c. Buttm. 132. Kühn. 356, 4.

*) Εἰπών (AΔ T., s. 5, 13). ℵBDL Tg., H. lesen λέγων. Vor λύσαντες ergänze καί (BDL).

2) Krüg. 50, 8, 8. Kühn. 462, 526.

**) Ἐρεῖτε ohne αὐτῷ ℵBDL.

3) Daß er wie Matthäus an dem Wiedersenden Anstoß nahm (Simons S. 87) beruht auf einer unrichtigen Deutung der Stelle (s. Mc. S. 338 f.).

***) Ergänze ὅτι vor ὁ κύριος (ℵABDL).

****) Lies ἐπιρίψαντες (ℵAB*LΔ) statt ἐπιρρ. und αὐτῶν (ℵBDLΔ) statt ἑαυτῶν.

4) Buttm. 97 f. Krüg. 47, 9, 12. Kühn. 464, 534.

5) Kühn. 455, 494 f. 464, 535.

*****) Tg. liest statt πασῶν mit BD πάντων, weßhalb D auch γενομένων für δυνάμεων liest.

6) Jos. 10, 11. 1 Macc. 3, 24 (16: ἀνάβασις). Xen. Cyr. 7, 2, 3. Diod. 4, 21.

Jesus zog auf der von Jericho nach Jerusalem führenden Straße, welche, nachdem sie Bethanien verlassen hat, sich um den südlichen Abhang des Oelberges windet, den Sattel zwischen diesem und dem Berge des Aergernisses überschreitet und ins Kidronthal zum Garten Gethsemane hinabsteigt (vgl. Ebers-Guthe S. 98). Hier wird Lucas genauer als die beiden andern, wahrscheinlich weil er den Vorwurf der Pharisäer (V. 39 ff.) vorbereitet. Der Gesang begann erst bei der letzten Station, wo der Oelberg gegen Westen abzufallen beginnt und die Stadt zum ersten Male sichtbar wird. Dadurch wird das wehmüthige Weinen über die Stadt desto ergreifender. μαθηταί sind die weiteren Jünger. δυνάμεις sind die Machterweisungen, Wunderwerke (Mt. 7, 22). Liest man πάντων so ist δυνάμεων von demselben als zweiter Genitiv abhängig: alles was sie von Wunderwerken sahen. Den entgegenziehenden Menschenstrom (Joh. 12, 12 f.) erwähnt Lucas wie die andern Synoptiker nicht. Derselbe hatte sich wahrscheinlich bei der Begegnung umgewandt und nun die Vorhut gebildet. — V. 38 *). ἐν ὀνόματι κυρίου gehört zu ἐρχόμενος, eine gewöhnliche Trajection (Kühn. 607, 1102). Der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς könnte im Lucasevangelium auffallen, erklärt sich aber leicht aus dem, was unser Evangelist in den Verhandlungen vor Pilatus über das Königthum berichtet. Denn dieser findet die Klage der Juden (23, 2) so wenig zutreffend, daß er ihn statt des Barabbas entlassen will (23, 20. 22). Auch Herodes findet keine Schuld an ihm (V. 4 ff.). Das Königthum war also politisch sehr unverdächtig, während Barabbas gefährlich war, was Lucas wiederholt betont (V. 19. 25). Matthäus hat den messianischen Charakter hervorgehoben, Marcus hat das politische Gebiet bereits gestreift (15, 2. 9 f.), Lucas geht ganz darauf ein, um die politische Ungefährlichkeit dieses Königs der Juden im Gegensatz zu den politischen, antirömischen Bestrebungen der Juden jener Zeit ans Licht zu stellen [1]). Noch weiter geht Johannes in der Spiritualisirung des Königthums 18, 36. Lucas läßt das ὡσαννά der anderen aus, umschreibt es aber mit ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις = im Himmel Friede und Ehre in der Höhe, was Jansen seiner Sprachgewandtheit zu gute schreibt. Lucas meinte wohl den Frieden, welchen Christus zwischen Gott und den Menschen hergestellt hat (Röm. 5, 1). Dieser ist im Himmel für Gott, auf der Erde für uns (2, 14) [2]). Doch haben die Leute sicher daran nicht gedacht, denn Hosanna bedeutet: verleih doch Heil, welches das Volk für den Sohn Davids erflehte (Mt. S. 435) und von diesem für sich erwartete. Jesus wird also von Lucas als Friedensfürst dargestellt, welcher seinem Volke das Heil vom Himmel bringt, so daß Gott in der Höhe dafür Ehre und Dank gebührt.

V. 39. Lucas schiebt nach den einen aus der mündlichen Ueberlieferung (Mey., Holtzm.), nach andern (Weiß, Fill.) aus der ihm eigenthümlichen Quelle eine kleine Episode ein. Dieselbe ist schon V. 37 vorbereitet und paßt so gut zur Tendenz des Evangeliums, daß die ganze Darstellung als eine absichtliche und selbständige, nicht bloß durch die Quellen veranlaßte zu betrachten ist. Der Neid

---

*) T. läßt ὁ ἐρχόμενος mit ℵ*H aus. DΔ Itcodd. haben nur ὁ ἐρχόμενος (vgl. 13, 35. Mt. 21, 9). Lies ἐν οὐρανῷ εἰρήνη (ℵBL) statt εἰρ. ἐν οὐρ.

1) Vgl. Weizs. S. 91. Marcus mache den Text des Matthäus für Nichtjuden deutlich, halte aber doch die Idee des Davidsreiches fest, Lucas verwandle es in das göttliche Königthum.

2) Chr.: εἰρήνη ἐν οὐρανῷ· οὐκέτι τοῦ θεοῦ ἡμῖν ἐκπεπολεμωμένου, ἀλλ' ἐν τῇ χώρᾳ ἡμῶν τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ περιπατοῦντος καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἀγγέλων δοξαζομένου. Beda, Theophyl., Jans., Schegg, God., Hofm., Fill.

der Pharisäer muß durch die Wehmuth des Herrn illustrirt und das Königthum Jesu als ein Herz voll Mitleiden und Barmherzigkeit dargestellt werden, dessen innigster Wunsch darin bestand, das Volk vor dem physischen und geistigen Unglück, in welches es sich blindlings stürzte, zu bewahren. Die Identität mit Mt. 21, 15 f. (Mald., Jans., Sylv.) ist nicht anzunehmen. Dort handelt es sich um eine scheinbare Entweihung des Tempels, hier um einen Tribut der Menge auf der Straße. Die genaue Schilderung verräth wieder den Beginn der Belagerung, aber ist für eine Darstellung ex eventu doch zu allgemein (vgl. Jes. 29, 3). ἀπὸ τοῦ ὄχλου = aus dem Volke, welches Jesus begleitete, im Unterschied zu den Jüngern V. 37. Dieser ὄχλος ist wahrscheinlich der, welcher von Jerusalem gegen Bethanien hinausgezogen war. Die Pharisäer verlangen, daß Jesus seinen Jüngern den Gesang verwehre (ἐπιτιμάω = schelten), weil eine solche Huldigung nach ihrer Ansicht gegen die hierarchische Ordnung verstieß. Ein Hinweis auf die römische Besatzung in der Burg Antonia, welche das Volk dafür strafen könnte (God.), oder die Besorgniß vor einem Aufruhr (Bisp.) wäre den Pharisäern ebenso wenig Ernst gewesen als eine frühere Warnung (13, 31). — V. 40 *). Jesus lehnt das Verlangen der Pharisäer ab, weil sich in der Huldigung der Jünger eine Manifestation des göttlichen Rathschlusses kundgibt, wogegen Menschen vergebens ankämpfen. Der Indicativ Futuri steht zuweilen in der späteren Gräcität (11, 12. Buttm. 192. Win. 41, 277), wenn keine Rücksicht auf den Erfolg genommen wird. Wenn sie schweigen werden, so werden die Steine rufen, d. h. dieser Ausbruch des göttlichen Impulses ist unaufhaltbar. Zur sprichwörtlichen Redensart vgl. Hab. 2, 11 [1]). Die Erklärung, daß wenn die Jünger schweigen werden, wirklich die Steine reden, ist Allegorie [2]). — V. 41 **). κλαίω = beklagen, laut weinen ist stärker als δακρύω (Joh. 11, 35), bei den Griechen c. Acc. (Kühn. 409, 255), doch auch ἀμφί τινα (Il. 18, 339), ἐπί τινα = über einen (23, 28) gibt die Richtung zum Object, dem das Weinen gilt, an. Die schöne Stadt lag vor den Blicken ausgebreitet, aber Jesus schaute sie in Schutt und Trümmer verwandelt. Der weinende Erlöser von der Festmenge umjubelt, welch ergreifendes Bild für den gemüthvollen Evangelisten, welche Verurtheilung der Freude und des Jubels! (Vgl. Jes. 29, 1—7.) — V. 42 ***). εἰ ἔγνως = wenn du erkannt hättest ist eine affectvolle Aposiopese, wobei die Gesticulation des Sprechenden das Fehlende ersetzt [3]). ἐν τῇ ἡμέρᾳ

---

*) Αὐτοῖς ist zu streichen (ℵBL). Statt σιωπήσωσιν ist mit ℵABL σιωπήσουσιν zu lesen (D σιγήσουσιν) und statt κεκράξονται lies κράξουσιν (ℵBL). Die Rec. ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch corrigirt (Win. 15, 83).

1) Chagiga f. 16, 1: ne dicas: quis testabitur contra me? Lapides domus eius .. testabuntur contra eum.

2) Die Felsen bersten beim Tode Jesu. Die Steine werden zermalmt bei der Zerstörung Jerusalems. Gott erweckt aus den Steinen Kinder Abrahams in den Heiden (Jans., Olsh., Reischl, Oost.; das Letzte schon Ambr.).

**) Für ἐπ' αὐτῇ ist ἐπ' αὐτήν zu lesen (ℵABDL). Nach Epiphan. ancor. 31 tilgten die Orthodoxen καὶ ἔκλαυσεν, weil sie darin eine Schwäche Jesu erkennen wollten.

***) Καὶ σύ haben AD Verss. Rec. T., Tg. nach ἔγνως, ℵBL H. nach ταύτῃ, καίγε fehlt außerdem noch D Go. Cop. Aeth. Tg., H. und σου nach ἡμέρᾳ AD Itcodd. Syrcur Cop. Arm. Tg., H.: εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην. σου nach εἰρήνην fehlt ℵBL H., Tg. [ ].

3) Buttm. 339. Win. 64, 557. Euth.: ἐλλειπτικὸς ὁ λόγος· ἐλλείπει γὰρ τὸ „οὐκ ἂν ἀπώλου“. Εἰώθασι γὰρ οἱ κλαίοντες ἐπικόπτεσθαι τοὺς λόγους ὑπὸ τῆς τοῦ πάθους σφοδρότητος. Nicht εἰ = utinam (Jans.). Greg., Mald. fleres, Beda: fleveras. Besser ergänzt man aber: wie groß würde die Freude sein sc. bei Jesus und seinen Jüngern.

ταύτῃ = an diesem (deinem) Tage, an welchem der Messias seiner Stadt zum letzten Male den Frieden, das Heil anbietet. Der Tag der Heimsuchung ist aber nicht identisch mit der Zeit derselben (Euth., Jans., V. 44 vgl. Ps. 118, 24 und die Antiphon haec dies am Osterfeste). Dies entscheidet auch für das Motiv des Weinens, welches gewöhnlich in der Sündenschuld des Volkes gefunden wird (Jans., Fr. Luc., a Lap., Reischl, Mey., Weiß, Fill. u. A.). Der nahe Untergang der Stadt (Schegg) ist wohl das nächste, aber nicht das tiefste Motiv. εἰ ἔγνως setzt doch voraus, daß Jesus eine Erkenntniß wünscht, also auch jetzt noch, wenn schon Jesus in den Tod zieht, das Heil angeboten ist. Ein göttliches Verhängniß ist freilich da — ἐκρύβη —, aber wollten wir dies in strengem Sinne formell fassen, so wäre dasselbe während der ganzen Thätigkeit Jesu vorhanden gewesen (Mt. 13, 11 ff.). Im Matthäusevangelium tritt dasselbe stärker hervor und ist namentlich die Leidensgeschichte dadurch beeinflußt. τὰ πρὸς εἰρήνην = was zu (deinem) Frieden dient, auf ihn Bezug hat (14, 32). Der Ausdruck ist durch V. 38 veranlaßt. καὶ σύ = auch du sc. wie die vorher genannten Pharisäer. νῦν δέ = nun aber, so aber, nach Conditionalsätzen [1]). ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθ. σ. = es ward vor deinen Augen verborgen bezeichnet das göttliche Verhängniß (Joh. 12, 37 ff. Röm. 11, 7 f.), mildert aber die Schuld nicht und beweist namentlich auch nicht, daß jetzt keine Bekehrung mehr möglich war. Die Reden in der Apostelgeschichte (2, 23. 3, 17) beweisen nichts dagegen, sondern zeigen, daß alles im Rathschluß Gottes vorausgesehen und vorausbestimmt war. — V. 43 *). T., H. trennen unsern Vers durch einen Punkt [2]), Tg. durch ein Kolon, Lachmann, Bl., Mey., Schegg, Weiß durch ein Komma, indem sie unsern Satz als Begründung zu ἐκρύβη fassen. Aber ἐκρύβη ist nur die Kehrseite von εἰ ἔγνως und ὅτι ἥξ. begründet viel besser den Wunsch nach Erkenntniß (de W.), denn es führt ja die Strafe der Nichterkenntniß an. Das sichere Eintreffen beweist nicht das Verborgensein, sondern die Schuld der Juden [3]). καί vor παρεμβ. steht für ὅτε (17, 22. Röm. 2, 16) [4]). χάραξ = Pfahl, Pallisade, ein verpallisadirter Wall (Jes. 29, 3. 37, 33. Ez. 4, 2. 26, 8). Vulg.: vallum = die Gesammtmasse der Palissaden, die auf dem Schanzwalle aufgeschlagen wurden, die Verschanzung oder der mit Palissaden versehene Wall (agger) selbst. παρεμβάλλειν heißt militärisch den Platz im Lager oder der Schlachtreihe bezeichnen, Lager schlagen. Zu περιβάλλειν τινί vgl. Xen. Mem. 2, 1, 14. τι Herod. 1, 163. Kühn. 411, 279 = mit einem Walle umgeben, cingere aggere. Während der Belagerung ließ Titus in der That auf der Nordwestseite mehrere Wälle aufführen [5]). Als die Juden dieselben nach vielen Anstrengungen durch Feuer vernichtet hatten (5, 11, 4 f.), ließ er die Stadt mit einer Mauer umgeben (5, 12, 1 ff.), um sie vollständig auszuhungern. Der

---

1) Joh. 8, 40. 9, 41 u. A. 1 Kor. 12, 20. Kühn. 498, 672.

*) T., H. lesen mit ℵC*L παρεμβαλοῦσιν statt περιβαλοῦσιν.

2) Euth.: ταῦτα ὡς ἀπὸ ἀρχῆς ἰδίας ἀναγνωστέον. Τὸ γὰρ ὅτι προφητικόν ἐστιν ἐνταῦθα καὶ διηγηματικόν.

3) Ganz verkehrt ist es mit Theophyl. und Mald. ὅτι ἥξ. als Object zu ἐκρύβη zu beziehen, wozu Mald. dadurch verleitet wurde, daß er statt τὰ πρὸς εἰρ. willkürlich τῇ πρὸς εἰρ. las und zu καὶ σύ fleres ergänzte. Greg., Beda, Lyr. ergänzen quae ad pacem ei esse poterant. Die verfehlte Erklärung zeigt sich aber auch hier, denn der Frieden an der bona praesentia als Hinderniß der Furcht vor der bona imminentia ist nicht gemeint.

4) Vgl. Mc. 15, 25. Win. 53, 3, 405 f. Buttm. 310. Kühn. 518, 782.

5) Jos. B. J. 5, 6, 2: ἐκέλευσε τὴν ὕλην ἐγείρειν χώματα. 5, 9, 2. 11, 4.

mit der römischen Kriegskunst vertraute Lucas, welcher den Beginn des Krieges bereits kannte, hat die allgemeinen Ausdrücke der Prophetie durch genauere ersetzt. συνέχω = ringsum bedrängen (8, 45. 2 Macc. 9, 2). — V. 44 *). ἐδαφίζω von Städten und Gebäuden = dem Erdboden gleich machen, von Personen = auf den Boden hinstrecken (Ps. 137, 9. Jes. 3, 25. Am. 9, 24. Pol. 6, 33, 6). Hier sind beide (σε und τέκνα) zeugmatisch verbunden. Die Kinder sind die Bewohner (13, 34. Mt. 23, 37. Gal. 4, 25), als deren Mutter die Stadt erscheint. ἀνθ' ὧν = deßhalb weil (1, 20). ἐπισκοπή = Heimsuchung (1, 68). Die Zeit der Heimsuchung ist allgemeiner als der Tag V. 42 (doch s. 1 Petr. 2, 12. 5, 6. Gen. 50, 24. Job 34, 9), denn es ist die Zeit der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Dennoch zeigt ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως wie εἰ ἔγνως zu erklären ist. Die wörtliche Erfüllung dieser Prophezeihung siehe Jos. 7, 1, 1. Nur drei Thürme und der westliche Theil der Ringmauer blieben stehen [1]).

V. 45 **). Da Lucas die Verfluchung des Feigenbaumes, welche Matthäus der Tempelreinigung nachsetzt, ausläßt, so verbindet er wie Matthäus die Tempelreinigung mit der Ankunft in Jerusalem. Er berichtet alsbald das Betreten des Tempels (Mt. 21, 12), faßt sich aber viel kürzer als die beiden andern. An Marcus erinnert nur ἤρξατο und die Auslassung des πάντας. Er beabsichtigte bloß zu zeigen, daß Jesus dem Unfug gesteuert hatte. Das autoritative Auftreten tritt hinter dem barmherzigen Erlöser zurück. — V. 46 ***). Das Citat aus Jes. 56, 7 wird wie bei Matthäus einfach mit der Handlung verbunden, weicht aber mehr als bei den anderen von den Texten ab. ἔσται steht für κληθήσεται, denn καὶ ἔσται kann nicht vom Citat getrennt und mit γέγραπται verbunden werden: „es steht geschrieben, heißt es, und wird einst sein" (1, 34 Hofm.), sondern καί steht für ו bei Citaten (Mt. 2, 6. 27, 9. Joh. 6, 45. Apg. 2, 17. Hebr. 1, 6. 4, 4). Lucas läßt mit Matthäus πᾶσι τοῖς ἔθνεσι weg, nicht weil es scheinbar bedeutungslos ist (Weiß, Simons u. A.), sondern weil er diesen Universalismus als selbstverständlich betrachtend den Nachdruck auf die Vernachlässigung des echten religiösen Lebens legt. Dies zeigt sich auch in der Auslassung von Mt. 21, 14—16 und — V. 47, wo Jesus das tägliche Lehren des Herrn im Tempel als ein schönes Bild der unerschütterlichen Ruhe und liebevollen Sorge dem unsteten Suchen der Hierarchen gegenübergestellt (20, 1. 21, 37 f.). Er zeichnet damit besser die allgemeine Situation und den Gang der Entwicklung, welcher zur letzten Entscheidung führte. Die Abweichung von Mc. 11, 18 ist hier gering, aber sie verändert doch den Zusammenhang und das Bild. Nicht das Auftreten bei der Tempelreinigung gibt den Anlaß zur Verfolgung, sondern das ruhige Lehren im Tempel. οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ = die Ersten des Volkes können nicht die πρεσβύτεροι = Aelteste sein (Bl., God., Sevin), da die Wahl des fremden Ausdrucks auf Absicht beruhen muß. Vgl. 20, 1, wo Lucas das einzige Mal das ganze Synedrium nennt. Es sind die Vornehmen, Angesehenen,

---

*) Lies ἐπὶ λίθον (ℵBDL) statt ἐπὶ λίθῳ und setze ἐν σοί hinter λίθον statt hinter ἀφήσουσιν.

1) Τὸν δ' ἄλλον ἅπαντα τῆς πόλεως περίβολον οὕτως ἐξωμάλισαν οἱ κατασκάπτοντες, ὡς μηδὲ πώποτ' οἰκηθῆναι πίστιν ἂν παρασχεῖν τοῖς προσελθοῦσιν.

**) Ἐν αὐτῷ nach πωλοῦντας fehlt ℵBCL und καὶ ἀγοράζοντας ℵBL. Beides sieht wie eine Ergänzung aus den Parallelen aus.

***) Lies καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς (ℵBLR Cop. Arm.) statt ὅτι ὁ οἶκος . . ἐστιν.

Reichen des Volkes. Das arme Volk wurde verrathen von den Reichen, das ungelehrte von den Gelehrten, das gehorsame von den Herrschsüchtigen (1 Kor. 2, 6. 8). Die singuläre Construction zeigt nicht an, daß die πρῶτοι nur der Pression der Hierarchen nachgegeben (God.), sondern beweist wie der singuläre Ausdruck die Absicht des Lucas. — V. 48 *). εὕρισκον (ηὕρισκον) = sie fanden nicht, obwohl sie suchten, d. h. sie machten nichts ausfindig. τό vor indirecten Fragesätzen 1, 62. 9, 46. ἐκκρέμαμαι c. Gen. = an einem hängen (Plut. Mar. 12). ἀκούων = indem es ihn hörte: ab eius ore pendebat (Virg. Aen. 4, 79). Wie Marcus bezeichnet Lucas hier die Anhänglichkeit des Volkes als Hinderniß für die Ausführung der Pläne der Hierarchen. Auf diese fällt die Schuld der Kreuzigung, nur hebt unser Evangelist später die Uebereinstimmung des Volkes mit seinen Führern besonders hervor und verallgemeinert dadurch die Schuld.

B. Die Streitreden und die eschatologische Rede.

c. 20. 21.

Die allgemeine Angabe V. 47 und 48 bildet gleichsam das Thema für das Folgende, auf welches V. 1 bereits zurückweist. Jesus lehrt im Tempel, seine Gegner suchen ihn zu fangen. Dieses Thema wird nun in der Art ausgeführt, daß die Ueberlegenheit Jesu im Streite mit den einzelnen Parteien, die Ruhe und Gelassenheit Jesu gegenüber der Unruhe und Leidenschaft der Feinde in gewinnendem Bilde hervortreten und das endliche Schicksal als ein durchaus selbst gewolltes, freiwillig übernommenes erscheint, welches desto mehr geeignet ist, Herz und Geist für das große Opfer der unendlichen Liebe einzunehmen. Lucas folgt hier im Wesentlichen dem Marcus. Er konnte dies um so leichter thun, als derselbe bereits den antijüdischen Gegensatz des Matthäusevangeliums abgestumpft und Lucas einiges im Reisebericht anticipirt hatte. Er kürzt den Marcus noch etwas ab und hat nur V. 18 in Uebereinstimmung mit Mt. 21, 44 einen Zusatz. Da Lucas auch in der Verbindung mit dem Vorhergehenden dem Marcus nahe steht, so ist auch die Bedeutung dieser Reden für die Gesammtanlage des Evangeliums bei beiden wesentlich dieselbe. Die Darstellung des Lucas ist aber gleichmäßiger und logisch besser geordnet. Namentlich bei der Parabel (V. 9—16) ist die ganze Entwicklung durchsichtiger und das Verständniß leichter. Die Anrede an das Volk beweist, daß Jesus von diesem noch etwas hoffte. Die Erbitterung der Feinde tritt darin deutlicher hervor, daß sie augenblicklich Hand an Jesus legen wollten. V. 20—47 sind die Versuchungsfragen der nicht genannten Pharisäer (V. 20—26) und der Sadducäer (V. 27—40) und die Warnung vor den Schriftgelehrten (V. 41—47) berichtet. Mit letzterer verbindet sich die Erzählung vom Scherflein der Wittwe (21, 1—4). Die eschatologische Rede (21, 5—38), welche gleichfalls enger mit dem Vorhergehenden verbunden ist, schließt die ganze Vorbereitung der Leidenstage ab.

---

*) Statt ἐξεκρέματο lesen אB T., H. ἐξεκρέμετο, das von einer Vulgärform κρέμομαι für κρέμαμαι herzuleiten und wie ἐξέδετο, διεδίδετο u. a. zu erklären wäre (Buttm. 53). Ein Schreibfehler (Win. 15, 83) wäre möglich, ist aber in der den Griechen unbekannten Form nicht wahrscheinlich.

§ 72.

Die Streitreden mit den Hierarchen.

20, 1—19 (Mt. 21, 23—46. Mc. 11, 27—12, 12).

Während die beiden anderen Synoptiker den Bericht mit der Erzählung von der Ankunft im Tempel, welcher die Verfluchung des Feigenbaumes auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem vorangegangen war, beginnen, knüpft Lucas an die schon erwähnte Gewohnheit Jesu, im Tempel zu lehren, an. Hier nennt er mit Marcus das vollständige Synedrium als die angreifende Partei. V. 2—8 wird die Machtfrage von Jesu zur Beschämung dieser Gegner beantwortet. V. 9—16 stellt Jesus in der Parabel vom Weinberg dem Volke die unendliche Liebe Gottes und den Undank der Juden vor, welcher es verschuldete, daß der Weinberg andern Winzern übergeben worden ist. V. 17—19 enthält eine Folgerung für das Volk und den Eindruck auf die Führer. Mit Ausnahme der Parabel von den beiden Söhnen (Mt. 21, 28—32) gehen hier die Synoptiker miteinander parallel, aber Matthäus und Marcus stehen einander näher als Lucas, in den V. 1—8 hat er aber große stilistische Verwandtschaft mit Matthäus.

V. 1 *). Zu ἐν μιᾷ τῶν ἡμ. s. 5, 17. 8, 22. Es weist auf V. 47 zurück. Nach Matthäus und Marcus fanden diese Reden am Dienstag statt (Mc. S. 348). Lucas hat διδάσκοντος (Mt.) noch durch εὐαγγελιζομένου verstärkt (9, 6), um anzudeuten, daß Jesus durchaus nicht auf Streitreden ausgieng, sondern auch diese letzte Frist benützte, um die frohe Botschaft dem Volke (τὸν λαόν) zu verkünden, ob er etwa noch einige von dem Frevel zurückhalte. Bei Lucas trifft es daher zu, daß die Rabbinen an der Art des Lehrens Anstoß nahmen und die Frage V. 2 nur auf das Lehren Jesu, nicht auf die Wunder und noch weniger auf die Tempelreinigung zu beziehen ist (Schegg) [1]). Immerhin beweist aber das von allen Dreien gebrauchte ποιεῖς eine weitere Ausdehnung der Frage. ἐπέστησαν = sie traten hinzu (10, 40. Apg. 6, 12. 22, 13. 23, 27). Das Unerwartete, Plötzliche (W. Grimm, Fill.) liegt nicht im Wort (Pass. 1, 1286, 2). Aber als Deputation des Synedriums sind sie wohl aufgetreten (vgl. Joh. 1, 19 ff.). — V. 2 **). ἐν ποίᾳ κτλ. ist ohne Komma mit εἰπὸν ἡμῖν zu verbinden und nach ποιεῖς ist nur ein Komma zu setzen, denn indem Lucas εἰπὸν ἡμῖν einschiebt macht er den ersten Theil der Doppelfrage zu einer indirecten Frage. Die directe wird mit ἤ (Mt. und Mc. καί) eingeleitet. Dadurch wird der Parallelismus aufgehoben und der zweite Theil als genauere Formulirung des ersten dargestellt. Auch die Umschreibung τίς ἐστιν ὁ δούς σοι für τίς σοι ἔδωκεν gibt der Frage größere Schärfe. Die Hierarchen setzten Jesu zu, als ob er ihnen eine ganz unbekannte Persönlichkeit wäre, die in unberechtigter Weise ihre Kreise stören wollte. — V. 3 ***). Wie gewöhnlich antwortet Jesus nicht direct, „sed prudenter interrogat, ut suo vel silentio vel sententia condemnentur“ (Bed.).

---

*) Ἐκείνων nach ἡμερῶν ist mit ℵBDL It. Vulg. Syr. zu streichen. ἀρχιερεῖς (ℵBCDL Verss. Tg. H.) könnte aus den Parallelen stammen, ist aber doch sehr gut bezeugt. AΔ Go. T. ἱερεῖς.

1) Jans.: et praecipue quod sibi vindicaret officium docendi quotidie populum in templo, cum hoc esset officium scribarum. Id enim satis significat Lucas.

**) Λέγοντες fehlt CD Cop. Arm. Aeth. Tg. und steht ℵBL T., H. vor πρὸς αὐτόν. Lies εἰπόν (ℵaBL) statt εἰπέ (ADΔ).

***) Ἕνα vor λόγον ist aus Marcus, es fehlt ℵBLR.

καὶ εἴπατέ μοι = und (nicht: und zwar) saget mir. Weil die andern das Object λόγον formell (Mt.) oder sachlich (Mc.) haben, so ist man auch hier geneigt, es zu ergänzen (Lachm., Schegg). Aber Lucas wiederholt nicht mit den Parallelen: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ, und kann daher εἴπατε nur ganz allgemein gebrauchen und auf das Folgende beziehen sc. das, wonach ich frage (Mey., Weiß u. A.). Deßhalb setzen T., Tg. nach μοι nur ein Kolon, H. gar keine Interpunction. — V. 4 *). Die Frage Jesu ist eine Vorfrage, nach deren Erledigung erst der gemeinsame Boden gewonnen wäre, um auf die Frage der Hierarchen eine passende Antwort zu geben. Diese Vorfrage zeigt aber derart die geistige Ueberlegenheit Jesu, daß es zu der eigentlichen Frage gar nicht mehr kommt. Die Auctorität des Täufers stand bei dem Volke ebenso fest als der Glaube an die Erscheinung desselben in Jesu. Hatte aber der Täufer in seiner auf Jesus vorbereitenden Thätigkeit sich von der Tyrannei der Schule und des Tempels emancipirt, so konnte er nur in göttlicher Vollmacht gehandelt haben. Dadurch wird aber der Unglaube der Hierarchen verurtheilt. — V. 5 **). συνλογίζεσθαι im N. T. nur hier, oft bei den Griechen = bei sich überrechnen, überlegen. — V. 6. Lucas erklärt die Furcht vor dem Volke in den Parallelen durch: ὁ λαὸς ἅπας καταλ. ἡμᾶς. An die gesetzliche Strafe der Steinigung für religiöse Vergehen (Schegg), vor welcher man auch im Tempel nicht zurückschreckte (Joh. 10, 31), ist nicht zu denken, denn die Steinigung durch das Volk wäre immer eine Lynchjustiz. Diese specielle Angabe ist daher wahrscheinlicher an die Stelle der allgemeineren gesetzt worden als umgekehrt. καταλιθάζω = steinigen findet sich nirgends mehr. Die Zusammensetzung mit κατά zeigt den Begriff des Niederwerfens, Bewältigens an. Synonym sind καταλιθοῦν (Jos., Philost., Paus.) und καταλιθοβολεῖν (Ex. 17, 4). Für ἔχειν τινά gibt Lucas die elegante Umschreibung mit πείθεσθαι und legt wie Matthäus die Worte den Hierarchen noch in den Mund. — V. 7. Lucas gibt die directe Antwort in abhängiger Rede.

V. 9 ***). Lucas ist in dieser, von Marcion ausgelassenen, Parabel wie gewöhnlich genauer in der Adresse. Wie er V. 1 das Volk genannt hat, so berichtet er hier, daß die Rede an dasselbe gerichtet war. In der Aufeinanderfolge der Sendungen je eines Knechtes folgt er dem Marcus. Anklänge an Matthäus sind V. 9. 10. 15 und besonders V. 18. ἤρξατο, das auch Marcus hat, kann vom Gegensatz zum Synedrium erklärt werden (Mey., Weiß). Ausgeschlossen sind aber dadurch die Synedristen nicht, wie sie denn auch am Schlusse genannt werden. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch die Beziehung der Parabel auf die Synedristen leicht erkennbar. Sie wußten ihm nicht zu antworten, aber er ihnen. Die näheren Angaben der anderen übergeht Lucas wieder. Dagegen fügt er zu ἀπεδ. ein χρόνους ἱκανούς = auf lange Zeit hinzu, das der Anwendung der Parabel gilt. Der Ausdruck ἱκανὸς χρ. und ἱκανοὶ χρ. ist dem Lucas eigen (8, 27. 23, 8. Apg. 8, 11. 14, 3). — V. 10 ****). καιρῷ

*) T. ergänzt mit ℵDR vor Ἰωάννου den Artikel τό, der wahrscheinlich aus Marcus stammt.

**) Οὖν nach διατί ist mit ℵBLΔ zu streichen, aus den Parallelen.

***) Τις nach ἄνθρωπος fehlt ℵBCDL It. Vulg. T., H. lesen auch hier mit ℵ*AB*CL ἐξέδετο statt ἐξέδοτο (s. Mc. S. 350).

****) Lies καιρῷ (ℵBDL) statt ἐν κ. und δώσουσιν (ℵABL) statt δῶσιν. δείραντες αὐτὸν ἐξ. κενόν (ACΔ Rec., Tg.) könnte eine Umstellung für ἐξ. αὐτὸν δείρ. κ. (ℵBL T., H.) sein.

= zur Zeit, nach Verfluß der langen Zeit (S. 261). Die Beziehung auf die Vorschrift, daß erst im 5. Jahre von den Früchten der Bäume genossen werden durfte (Lev. 19, 23—25), paßt gut (Schegg). ἵνα steht nach dem Präsens und Perfect mit dem Indicativ des Futurums [1]). αὐτῷ sc. dem Herrn des Weinbergs, der in ἀπέστ. Subject ist. — V. 11. Zum hebr. τροσέθετο = וַיֹּסֶף לִשְׁלֹחַ vgl. 19, 11 = er fuhr fort und schickte d. h. er schickte wieder. Lucas wiederholt das δείρειν und steigert es durch ἀτιμάζειν = schimpflich behandeln, beschimpfen, das zwar Marcus auch hat, aber in Verbindung mit κεφαλαιοῦν (κεφαλιοῦν), wodurch die Verschärfung stärker wird. Daß der Tod für den Sohn vorbehalten bleibt entspricht der abgebildeten Sache durchaus, wird aber von den anderen nicht beachtet. — V. 12. τραυματίζω = verwunden, Steigerung zu δείρειν wie ἐκβάλλειν zu ἐξαποστέλλειν. — V. 13 *). ἴσως nur hier im N. T., = vielleicht, hoffentlich; nach attischer Urbanität mit der Hoffnung, daß wenigstens dies eintreten werde, also zuverläßig, jedenfalls (Pass. 1, 1515, 2) [2]). Es hängt mit τί ποιήσω zusammen, welches auch nicht eine Frage des Zweifels, sondern liebevoller Ueberlegung ist, um die Winzer durch die Aeußerung der größten Liebe zum Bewußtsein der Pflicht und Gerechtigkeit zurückzubringen. — V. 14 **). Zu ἰδόντες αὐτόν s. Mt. V. 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱόν. — V. 15. Auch hier stellt Lucas mit Matthäus das Hinauswerfen voran, weil die Deutung der Parabel es erfordert (vgl. 1 Kön. 21, 13). — V. 16. Demselben Zwecke dient der Zusatz: ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο. Da Lucas das Volk als Zuhörer bezeichnet hat, so sind es Leute aus demselben, welche die Anwendung von der Parabel auf die damaligen Verhältnisse machten und die Spitze gegen die Juden, beziehungsweise gegen die Hierarchen herausfanden. Ihr Wunsch, es möchte nicht geschehen, bezieht sich auf Ursache und Folge; beide sind unzertrennlich (Mey., Weiß). Die Parabel muß aber deßhalb nicht dem Volke gelten (Schegg). Die Verbindung der Worte bei Matthäus, welche durch die Parabel veranlaßt, mit denen des Lucas, welche durch die Erkenntniß der Anwendung auf die Zuhörer hervorgerufen worden seien (Chrys., Euth., Theophyl., Jans., Mald.), verkennt die verschiedene Darstellung beider Evangelisten. Aus demselben Grunde ist die Verurtheilung durch Jesus bei Marcus und Lucas keine Wiederholung der Selbstverurtheilung (Euth., Jans., Mald., Lisco, Reischl, Fill.). Die Vertheilung auf verschiedene, einander respondirende Personen (Aug. de cons ev. 2, 70, 135) ist gleichfalls verfehlte Harmonistik. Matthäus hat vielmehr die Hierarchen ihr Urtheil selbst sprechen lassen, um ihre Schuld zu constatiren, die anderen hatten aber dieses Interesse nicht und begnügten sich deßhalb, die Antwort auf die rhetorische Frage im Erzählungston zu referiren. μὴ γένοιτο = חָלִילָה (Gen. 44, 7. Jos. 22, 39 u. A.) = das sei ferne (Röm. 3, 4. 6. 31. 6, 2 u. A.) [3]). — V. 17. ἐμβλέψας αὐτοῖς s. αὐτῷ εἶπεν = sie anschauend sagte er ist eine das lebhafte Mienenspiel bezeichnende Bemerkung, welche auf die Wichtigkeit der Rede anschaulich aufmerksam macht (Mt. 19, 26.

1) Buttm. 202. Win. 41, 271.

*) Ἰδόντες nach τοῦτον ist zu streichen (ℵBCDL).

2) Chrys. H. 68, 1: τί δέ ἐστι τό, ἴσως ἐντρ.; οὐχὶ ἀγνοοῦντος, ἄπαγε, ἀλλὰ θέλοντος δεῖξαι, τὸ ἁμάρτημα μέγα .. τὸ γενέσθαι ὀφεῖλον ἀπαγγέλλων. Theophyl.; Euth.: καὶ τὸ ἴσως δὲ τὸ εἰκὸς δηλοῖ.

**) Für πρὸς ἑαυτούς lies πρὸς ἀλλήλους (ℵBDL). δεῦτε vor ἀποκ. (ℵCDL) ist aus den Parallelen.

3) Vgl. Buttm. 214. Win. 56, 1, 466.

Mc. 10, 21. 27. 14, 67 vgl. Xen. Cyr. 1, 3, 2). Das Citat stimmt mit den Parallelen und den LXX. Lucas läßt den zweiten Theil weg, weil bei ihm Jesus nur die Antwort auf μὴ γένοιτο gibt. Ihm ist es hier nicht die Hauptsache, daß es von Gott so angeordnet ist, sondern daß es in der h. Schrift vorausgesagt ist, so daß keine Verwahrung eingelegt werden kann. τί οὖν = was also sc. wenn das μὴ γένοιτο in Erfüllung gienge. Wie könnte dabei die Schrift bestehen? — V. 18. Lucas brauchte die bestimmte Voraussage der Wegnahme des Königreiches (Mt. V. 43) nicht, da er die Verwerfung des Volkes weniger betonen wollte, hat aber V. 44 fast wörtlich aufgenommen. Dadurch hat er eine Verbindung mit dem Citat hergestellt. λίθος ist also derselbe Stein = Christus, nur ist das Bild ein anderes geworden. Denn es wird die doppelte gefährliche Wirkung des verworfenen Steines für die verwerfenden Bauleute hervorgehoben. Wer auf ihn fällt, an ihm Anstoß nimmt (1 Petr. 2, 7 f.) wird zerdrückt, d. h. stürzt in's Verderben, und auf wen er fällt, den wird er worfeln und zu leicht erfinden, d. h. wer in seinem Bereiche ist, ohne mit ihm lebendig verbunden zu sein, verfällt der strafenden Gerechtigkeit. Die Beziehung zu Jesus gereicht denen, welche sie nicht zu ihrem Heile benutzen, zu desto größerem Verderben. Die Anwendung auf die Hierarchen ergab sich von selbst. Zuerst fallen sie auf den Stein, indem sie an Jesus Aergerniß nehmen, dann fällt der Stein auf sie, indem Jesus an ihnen Rache nimmt (Theophyl.). λικμάω = erzürnt sein (Chrys., Euth., Theophyl.) ist zu schwach. Die Strafe beim Gericht (Zerstörung Jerusalems) behält das Bild des von oben kommenden Richters bei (Aug., Jans., Mald., God. u. A.). — V. 19. Da Lucas V. 9 das Volk genannt hat, so muß er zu ἐζήτησαν das Subject ergänzen. Matthäus hatte dies nicht nothwendig, that es aber der Emphase wegen. Wenn er aber neben den Hohenpriestern die Pharisäer nennt, so ist dies wieder ein Beweis, daß Lucas diese mehr schont als Matthäus. Vgl. V. 20 (Mt. 22, 15). Mit ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ malt Lucas den augenblicklichen Aerger der Gegner aus, den sie doch nicht sogleich befriedigen konnten. Zu καὶ ἐφ. vgl. Mc. S. 352. Hier könnte ἔγνωσαν dem Sinne nach vor ἐφοβήθησαν gestellt werden, weil der Aorist ἐζήτησαν vorausgeht. Es wäre bei Lucas möglich, ἔγνωσαν auf das Volk (V. 16), dem V. 17 das Verständniß eröffnet wurde, zu beziehen (Mey., Weiß), aber die Logik spricht doch nicht dafür. Denn nicht weil das Volk wußte, daß die Parabel mit Bezug auf sie gesprochen worden war, fürchteten die Hierarchen das Volk, sondern weil sie die Spitze gemerkt hatten, suchten sie an Jesus Hand anzulegen, fürchteten aber das Volk. Am klarsten hat Matthäus den Gedanken ausgesprochen. Von ihm ist auch Hofmann beeinflußt, wenn er zwar richtig die Anhänglichkeit des Volkes als Grund der Zurückhaltung angibt, aber ἔγνωσαν γάρ als Begründung für das Vornehmen betrachtet: solche Aufhetzung des Volkes gegen seine geistlichen Oberen wollten sie nicht länger gewähren lassen.

§ 73.

Die Versuchungsfragen.

20, 20—47 (Mt. 22, 15—33. Mc. 12, 13—27).

Die Parabel vom Gastmahl (Mt. 22, 1—14) übergeht Lucas mit Marcus (vgl. oben 14, 16 ff.) und reiht alsbald mit diesem die Frage über den Zinsgroschen (V. 20—26) und die Auferstehung (V. 27—40) an. Die Frage über

das größte Gebot hat er schon anticipirt (10, 25 ff.). Mit καί knüpft er an das Vorige an. Gewalt ist unmöglich, daher muß man zu der List seine Zuflucht nehmen. Schon der Anfang zeigt uns wieder die Eigenthümlichkeit des Lucas. Der starken Erbitterung V. 19 entspricht die teuflische Absicht V. 20. Schon jetzt erwähnt Lucas das Vorhaben, Jesus an den Landpfleger auszuliefern, um die spätere Entwicklung vorzubereiten. Er gibt damit aber auch eine Andeutung über die Auffassung der Versuchungsfrage. Sie erwarteten von Jesus einen Ausspruch gegen die römischen Abgaben und damit einen Anhaltspunkt zur politischen Anklage beim Landpfleger. Die Herodianer läßt Lucas vielleicht mit Bezug auf 23, 7 ff. aus. Die Frage über die Auferstehung hatte für den Pauliner ein besonderes Interesse, weil Paulus diesen Glaubensartikel so oft und nachdrücklich in seinen Briefen behandelte. Am Schlusse fügt er auch das zustimmende Urtheil einiger Schriftgelehrten hinzu. In beiden Erzählungen steht Lucas dem Marcus näher, zeigt aber Anklänge an Matthäus.

V. 20 *). Παρατηρέω = aufpassen (καὶ ἐνεδρεύειν Pol. 17, 3, 2). Der Aorist zeigt, daß der Versuch von V. 19 erfolglos fortgesetzt worden ist. Deßhalb werden sie jetzt aggressiv. Einfacher wäre freilich ἀποχωρήσαντες (D Itcodd. Go. Aeth.), das Hort in marginem aufgenommen hat, aber es ist doch wohl Correctur. ἐγκάθετος, von ἐγκαθίημι = hinablassen, hineinsenden (nicht von ἐν und κάθημαι Fill.), einer der angestellt, zum heimlichen Auflauern angestiftet ist: angestiftete Leute, activ: Aufpasser, Auflaurer [1]). Dies paßt auf die Absender besser, deren Rolle die Abgesandten spielen. ὑποκρίνομαι = antworten, die Rolle einer Person spielen (auf dem Theater), heucheln, nur hier, (Sir. 35, 15. 2 Macc. 6, 21). ἑαυτούς steht zur Wiederholung des Subjects nach Verben dicendi, wenn Deutlichkeit oder Nachdruck es verlangen [2]). Daß sie gerecht seien, d. h. sie geben sich den Anschein, als ob sie es seien. Dies ist nicht eine allgemeine Charakteristik, sondern auf den besonderen Fall bezogen. Sie suchen bei der folgenden Anfrage den Schein zu erwecken, als ob sie lediglich aus Gewissenhaftigkeit eine Entscheidung von Jesu verlangten. Auf ἑαυτούς ist also kein Nachdruck zu legen: sie selbst, nicht von anderen gestiftet (Mey., Weiß). Denn daß sie nicht sagten oder merken ließen, sie seien von andern angestiftet, liegt schon in der Heuchelei. ἐπιλαμβάνεσθαί τινος = einen anfassen, ergreifen (9, 47. Mt. 14, 31), = einen fangen, mit dem Gen. rei: in etwas (Job 30, 18. Xen. An. 4, 7, 12): ihn an einem Wort zu fassen oder fangen. Subject sind die Synedristen. Zu ὥστε s. 4, 29. ἀρχὴ καὶ ἐξουσία = Obrigkeit und Gewalt (vgl. 12, 11). Da der Artikel beim zweiten Substantiv wiederholt wird, so ist die attributive Bestimmung nur zum zweiten Substantiv zu beziehen: der Obrigkeit und (namentlich) der Gewalt des Landpflegers (Mey., Weiß). Buttmann S. 86. 87 [3]) spricht nicht dagegen (Schegg), aber für die Einfachheit des evangelischen Stils ist diese Unterscheidung allerdings fast zu fein. ἀρχή ist wahrscheinlich keine andere als die römische Obrigkeit, da, wie auch die Antwort

---

*) Λόγου ist beizubehalten (ℵABΔ T., H.), λόγον C Tg., λόγους D. Statt εἰς τό lies ὥστε (ℵBCDL).

1) Plat. Ax. p. 386 E. Dem. p. 1483, 1. Jos. B. J. 6, 5, 2. Job 31, 9.

2) Buttm. 235. Win. 44, 3, 301 f.

3) Winer berührt diesen Unterschied nicht. Nach ihm kann der Artikel wegbleiben, wenn der gemeinsame Genitiv auf das zweite Hauptwort folgt (19, 4, 121 f.) und ist nur nothwendig, wenn der Genitiv nach dem ersten Hauptwort folgt (5, 123). Die Griechen haben die Regel Buttmanns. Vgl. Krüg. 58, 2, 1. Kühn. 463, 528.

ausfiel, eine Anklage bei dem Synedrium unstatthaft war (Mt. S. 453)[1]. Der Genitiv τοῦ ἡγεμόνος deckt die Heuchelei und die Tendenz der Spionen auf[2]. In diesem Zusammenhange kann die Furcht vor dem Volke mitgewirkt haben. Aber die scharfe Betonung des Lucas zeigt, daß er seinen Lesern gerade über diesen heiklen Punkt beruhigenden Aufschluß geben wollte. — V. 21. Lucas ersetzt ἀληθής durch ὀρθῶς, weil er es auf das Reden und Lehren bezieht, und übersetzt die hebr. Phrase נָשָׂא פָּנִים wörtlich mit λαμβάνειν πρόσωπον (Lev. 19, 15. Mal. 2, 9) = parteiisch sein (Gal. 2, 6). ἐπ' ἀληθείας (Mc.) ist, weil kein ἀληθής vorausgeht, weniger auffallend und könnte = ἐν ἀληθείᾳ (Mt.) genommen werden. Freilich wird dieser ganze, nach Marcus beigefügte Satz bei Lucas überflüssig und kann bloß zur besseren Charakterisirung der Heuchelei dienen. — V. 22*). Lucas ersetzt das lateinische Wort κῆνσος der anderen durch das griechische φόρος (Mt. 17, 24. S. 392. 1 Macc. 8, 4. 7). φόρος war ursprünglich der Beitrag der Bundesgenossen und abhängigen Länder (tributum), wurde aber später die directe Steuer, Kopf- und Grundsteuer; τέλος die indirecte, Zoll. — V. 23**). κατανοέω = wahrnehmen, bemerken (6, 41) nimmt mehr auf den Hergang als auf das Vorherwissen Jesu (Mt., Mc.) Bezug. πανουργία = Arglist, stärker als ὑπόκρισις des Marcus und πονηρία des Matthäus. Die Heuchelei ist schon V. 20 genannt. Hier handelt es sich um die Schlauheit, mit welcher sie Jesus in ihre Netze zu bringen suchten. Das Wort kommt im N. T. nur noch bei Paulus vor. — V. 24 f.***). Schegg meint, die berühmte Antwort (V. 25) werde vielfach mehr bewundert als erklärt und wiederholt nun seine zu Matthäus gegebene Erklärung. Dem „Kaiser geben was des Kaisers ist" sei keineswegs gleichbedeutend mit „den Tribut bezahlen". Die Antwort sei vielmehr eine indirekte. Darauf, ob der Tribut, sowie er von den Juden bezahlt werden mußte, Sache des Kaisers oder nicht vielmehr Gottes sei, gehe Jesus nicht ein. Nach den Beispielen des Ezechias, Jeremias, Esra, Nehemias haben die Juden selbst entscheiden können, ob ihr Tributgeben dasselbe oder ein wesentlich anderes sei. Auf die Frage: ist diese Steuer, um welche ihr mich befragt, ein Eingriff in die Sache Gottes? folge keine Antwort mehr. „Ein Rückblick auf die Geschichte gab sie von selbst an die Hand." Lucas hat übrigens durch τοίνυν = also den Fingerzeig für die Erklärung gegeben. Darnach ist in der That die Antwort Jesu eine directe. Aus der Thatsache, daß die Münzen die römischen Inschriften haben, folgt die römische Herrschaft und aus dieser die Verpflichtung, dem Kaiser Steuern zu bezahlen. ἀποδιδόναι bezeichnet auch das pflichtmäßige Bezahlen. Indem Jesus den zweiten Theil hinzufügt, zeigt er, daß dieses unbeschadet der Pflichten gegen Gott geschehen könne. Damit ist die Schlauheit der Gegner zu Schanden gemacht, denn die Collision zwischen politischen und religiösen Pflichten fällt weg. Ob dieser Zustand mit Recht oder

---

1) Auch Euth., Mald., Lambr., God., Hofm. u. A. nehmen den versuchlichen Charakter an. Letztere meinen, Jesus hätte durch eine bejahende Antwort beim Volke sein Ansehen discreditirt. Aber die Antwort ist ja bejahend und Lucas läßt keinen Zweifel über die Absicht.

2) Grot.: quum de sacris controversiae ad opprimendos innocentes non sufficiunt, solent quaedam captari ad rempublicam pertinentia.

*) Lies ἡμᾶς (ℵABL) statt ἡμῖν.

**) Τί με πειράζετε (ACDΔ Verss.) ist aus den Parallelen, es fehlt ℵBL Cop. Arm.

***) Statt ἐπιδείξατε (Mt.) lies δείξατε (ℵABDL), statt ἀποκριθέντες δέ (ACΔ Tg.) lies οἱ δέ (ℵBL T., H.). — V. 25. πρὸς αὐτούς (ℵBL) ist αὐτοῖς vorzuziehen.

Unrecht so gekommen sei, bleibt außer Betracht. Jesus urtheilt von den gegebenen Verhältnissen aus, welche die Gegner durch Vorzeigen der Steuermünze anerkennen. — V. 26. Lucas schildert den Sieg Jesu ausführlicher als die anderen, weil er die politische Tendenz der Gegner mehr hervorgehoben hatte. Diese müssen die Richtigkeit des Urtheiles selbst zugeben und Jesus wirkte dadurch beruhigend auf die politischen Vorurtheile ein. Deßhalb ist das Volk wieder genannt. Natürlich stieg dadurch Jesus auch in der Meinung des Volkes (Hofm.). Vgl. 23, 2.

V. 27 *). Hatten es die Abgesandten der Pharisäer auf das Verderben Jesu abgesehen, so wollten die Sadducäer mehr Jesus in Verlegenheit bringen (Hofm.) und dadurch seinem Einflusse auf das Volk entgegenwirken. οἱ ἀντιλέγοντες geht der grammatischen Construction nach auf τινές, sachlich muß es aber auf die ganze Partei bezogen werden. Der Nominativ ist eine lose Apposition zu dem Genitiv Σαδδουκαίων [1]). ἀντιλέγω = widersprechen mit μή c. Inf. s. Kühn. 516, 761. Daher nicht = bestreiten (ἀντί) indem sie sagen (λέγοντες, God.). — V. 28 **). Lucas differirt in freiem Citat von Marcus nur durch ἔχων γυναῖκα für καὶ καταλίπῃ γυναῖκα und καὶ οὗτος ἄτ. ᾖ für καὶ τέκνα μὴ ἀφῇ. καὶ οὗτος = und zwar (Kühn. 467, 557). — V. 29. οὖν = also, wie oft in der Erzählung, bei Johannes sehr häufig. Zugleich ist aber damit die Frage angedeutet, wie sich die folgende Erzählung mit dem Gesetz vereinigen lasse. — V. 30 ***) f. Die Rec. hat einen besseren Erzählungston, ist aber der Ergänzung sehr verdächtig. οἱ ἑπτά = die Sieben, d. h. alle Sieben, von welchen die Rede war (vgl. 17, 17). ἀπέθανον ist nachgesetzt, weil der Nachdruck auf οὐ κατέλιπον τέκνα liegt. — V. 32 ff ****). Lucas läßt den scharfen Tadel der anderen weg, weil er regelmäßig die Behörde schont. Zu dieser gehörten aber auch die römisch gesinnten Sadducäer, welche von Lucas im Evangelium nur hier genannt werden. Jesus stellt in schönem Contrast die jetzige und künftige Weltordnung einander gegenüber. Für die jetzige Weltperiode gilt das Gesetz: wachset und mehret euch (Gen. 1, 28), in der messianischen fällt dasselbe mit dem Aufhören des Grundes weg. Wo kein Sterben mehr ist muß auch die Vermehrung aufhören. οἱ καταξιωθέντες = die gewürdigt sein werden, d. h. welche für würdig erfunden werden, in das Reich Gottes aufgenommen zu werden (2 Thess. 1, 5). Dies geschieht erst nach der Auferstehung. Daraus geht aber weder hervor, daß hier die erste Auferstehung (der Gerechten 14, 14. Mey., God.), noch daß nur diese überhaupt eine Auferstehung im eigentlichen Sinne sei. Denn Jesus beschäftigt sich hier, wie sonst auch der Apostel, nur mit denen, welchen die Theilnahme am messianischen Reich zugesichert ist. Daß die andern nicht heiraten hängt schon mit ihrer Strafe

*) Ἀντιλέγοντες (AΔ Arm. Itcodd. Vulg. T.) ist beizubehalten, λέγοντες (ℵBCDL Go. Cop. Syr. Aeth. Tg., H.) ist aus den Parallelen. B schreibt ἐπηρώτων für ἐπηρώτησαν. Vgl. Mc.

1) Buttm. 69. Win. 59, 8, 495 f. Krüg. 56, 9, 4. Thuk. 1, 110. Born. S. 124. Doch führt er unrichtig Mc. 12, 38 ff. γραμματέων .. οἱ κατεσθίοντες an (s. Mc. S. 362).

**) Statt ἄτεκνος ἀποθάνῃ (AΔ) lies ἄτ. ᾖ (ℵacBL Itcodd. Vulg. Cop. Arm. Aeth.).

***) Lies mit ℵBDL bloß: καὶ ὁ δεύτερος ohne τὴν γυναῖκα καὶ οὗτος ἀπέθανεν ἄτεκνος.

****) Δέ nach ὕστερον ist mit ℵ*BDΔ, πάντων mit ℵBDL zu streichen. Lies: ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. — V. 33. BL T., H. lesen: ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει. — V. 34. Lies γαμίσκονται (ℵBL) und V. 35 γαμίζονται (ℵDLΔ) statt ἐκγαμίσκονται.

zusammen. καταξιοῦν c. Inf. 21, 36. Apg. 5, 41. Die Genitive hängen von τυχεῖν ab, durch welches nicht nur das Würdigsein, sondern auch das wirkliche Erlangen ausgedrückt wird (Win. 65, 4, 566). Anders 2 Thess. 1, 5, wo τυχεῖν fehlt [1]. — V. 36 *). οὐδὲ γάρ = neque enim = denn auch nicht [2]. Bei der Recc. könnte man οὔτε mit καί verbinden (Win. 55, 7, 460), wodurch aber ἰσάγγελοι γάρ εἰσι Parenthese würde (Lachm., Born., Anger, Schegg, God.): weil sie nicht mehr sterben ist auch keine neue Zeugung nothwendig. Mit ἰσάγγελοι γάρ wird der Grund für die Unsterblichkeit angegeben. Ihre Natur ist der unvergänglichen Natur der Engel gleich [3]. ἰσάγγελος = den Engeln gleich ist ἅπ. λεγ. und gebildet wie ἰσόθεος. Der zweite Grund ist die Gottessohnschaft, durch welche die Theilnahme an der göttlichen Natur und der Unsterblichkeit ausgesprochen ist. Der Keim der ewigen Herrlichkeit, welcher dem Christen bei der Taufe in das Herz gesenkt wurde, ist nun zur vollen Entwicklung gelangt und hat auch das leibliche Wesen des Menschen nach Gottes Bild und Gleichniß umgestaltet (Röm. 6, 1 ff. 8, 17. 1 Kor. 15, 22). Lucas scheint durch die paulinischen Ausführungen über die Gotteskindschaft zu der Aufnahme dieser Erweiterung veranlaßt worden zu sein. τῆς ἀν. υἱοὶ ὄντες = wenn sie Söhne der Auferstehung sind, d. h. nach der Auferstehung, durch welche sie zu neuem Leben erweckt worden sind. Dieser Satz dient als Begründung zu ἰσάγ. — θεοῦ. Sie sind durch die Macht Gottes auferweckt, also unmittelbar von Gott geschaffen wie die Engel (Theophyl.). Theilhaber der Auferstehung (Jans., de W., Bl.) sagt zu wenig, wenn man auch den hebr. Sprachgebrauch von בְּנֵי zu berücksichtigen hat.

V. 37 **). Die Leugnung der Auferstehung war bei Lucas nicht formell ausgesprochen (vgl. aber zu Mt. 22, 23 S. 455), aber sachlich vorausgesetzt. Deßhalb geht Jesus zu diesem Hauptpunkt über, weil er die wichtige christliche Lehre [4], nachdem sie einmal angegriffen war, ganz klar stellen wollte, entgegen seiner Gewohnheit, indirect zu antworten. Καὶ Μωυς. nicht = selbst Moses, auf den ihr euch beruft (Mey., Weiß, Fill.), sondern = auch Moses, denn Moses hat auch das Gesetz über die Leviratsehe gegeben, welches, wenn sie es recht verstanden hätten, keinen Anstoß an der Auferstehung gegeben hätte. μηνύω =

---

1) Die hebräische Phrase lautet: זוכה לעולם הבא dignus est mundo futuro (Schöttg.).

*) Οὔτε (אΔ T.) ist nach dem Vorhergehenden corrigirt, lies οὐδέ (ABDL Tg., H.). τοῦ vor θεοῦ ist zu streichen (אABL).

2) Buttm. 315 A. Win. 55, 6, 456.

3) Or.: qui erunt sicut angeli, utique angeli erunt (H. 39). Daraus folgt aber weder eine höhere Leiblichkeit der Engel (Mey., God.) noch eine Leugnung des Geschlechtsunterschieds bei den Auferstandenen (Mt. S. 456 f.). Hinsichtlich der Engel ist dieser freilich zu negiren, aber derselbe bildet nicht den Vergleichungspunkt. Von den Alten nehmen eine gewisse Leiblichkeit für alle Geister außer Gott an: Or. 2 de princ. Tert. de carn. Chr., Basil. de Spir. s. c. 16. Vgl. auch 7. allgemeine Synode S. 4 (Hefele, Conc.-Gesch. 2. A. 3, 464 ff.). Aug. de civ. Dei 21, 10. Clem. Alex. bemerk zu unserer Stelle (Paed. 2, 10 p. 230): καταργήσαντες δὲ τὰ τῆς σαρκὸς ἔργα, αὐτῇ καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι, τὴν ἀφθαρσίαν, τὸ πρὸς μέτρον τῶν ἀγγέλων διώκομεν. Vgl. Chrys. H. 32, 3 in I Cor. 13, 1.

**) Der Artikel vor dem zweiten und dritten θεόν fehlt אBDL.

4) Außer den paulinischen Stellen (1 Kor. 15, 13 ff. 1 Thess. 4, 13) vgl. Tert. de carn. res. 1: fiducia christianorum resurrectio mortuorum. Aug. de civ. Dei 20, 20: resurrectionem mortuorum futuram esse in carne oportet, si christiani esse volumus, ut credamus.

etwas Verborgenes anzeigen, angeben, verrathen (Joh. 11, 57. Apg. 23, 30), dann etwas offenbaren, kund thun (1 Kor. 10. 28) und allgemein = anzeigen, verkünden (Pass. 2, 239, 1). ὡς λέγει = da er nennt sc. indem er die Worte Gottes referirt. ὡς in angefügten Sätzen drückt mehr Erläuterung als Begründung aus = quippe, si quidem, sintemal (Win. 53, 417). Während Matthäus und Marcus das Citat nach den LXX anführen, verflicht Lucas dasselbe in seine Beweisführung. κύριος = יְהוָה (אֲדֹנָי) ohne Artikel wie ein nomen proprium (Win. 19, 1, 118). Zu ἐπὶ τῆς βάτου = beim Dornbusch s. Mc. S. 357 und Fritzsche ep. ad. Rom. II, 436. — V. 38. θεός ist Subject und ist vor νεκρῶν wieder als Prädicat hinzuzudenken [1]. Mit πάντες — ζῶσιν geht Lucas wieder über die anderen hinaus, um die feine, aber nicht ganz leicht verständliche Exegese der an sich nicht auf die Auferstehung berechneten Stelle seinen Lesern verständlich zu machen. πάντες ist nicht zu beschränken (Euth.), denn obwohl Jesus zunächst die Auferstehung der Gerechten im Auge hat, so spricht doch die nachdrucksvolle Voranstellung für die allgemeine Fassung. In den analogen Stellen [2] fehlt πάντες. Bezöge sich dasselbe nur auf diejenigen, welche Abraham, Isaak und Jakob gleichen (Hofm.), so wäre aus Leben Leben bewiesen. αὐτῷ ist Dat. comm.: alle leben für Gott, da alle von Gott zu seiner Ehre geschaffen worden sind. Was aber Gott für sich geschaffen hat, kann nicht untergehen, sondern muß mit ihm ewig dauern. Also können auch die in den Augen der Menschen Todten vor Gott nicht todt sein, sondern müssen nach dem Tode fortleben. Man könnte deßhalb αὐτῷ als Dativ der Beziehung deuten: „für ihn, d. i. im Verhältniß zu ihm, der ihr Gott ist, sind sie, wenn auch todt im Verhältniß zu den Menschen, lebendig" (Weiß, Fill., vgl. God.), aber dann geht die Begründung verloren [3]. — V. 39 und 40 verbinden die meisten Exegeten mit dem Vorhergehenden, einige (Schegg, Weiß, Hofm.) mit dem Folgenden. Zur ersten Verbindung paßt die Form (ἀποκρ.) und der Inhalt, welcher eine Anerkennung der Schriftgelehrsamkeit Jesu enthält. V. 40 gleicht einer Zusammenziehung von Mc. 12, 32. 34 (Weiß), ist aber doch mit Bezug auf die Sadducäer gesagt und eine freie Erklärung des ἐφίμωσε τοὺς Σαδδουκαίους Mt. 22, 34 (Simons). Es ist wahrscheinlich, daß bei dieser Gelegenheit von verschiedenen Zuhörern Aeußerungen gemacht wurden. V. 40 ist auffallend, ob man δέ oder γάρ liest *), denn bei δέ muß man für ἐτόλμων ein von τινες verschiedenes Subject annehmen: sie insgesammt aber . . (Schegg), bei γάρ sind τινες Subject, aber die Begründung ist eigenthümlich. Man kann nur annehmen, daß sie mit ihrer Huldigung ihre Niederlage vertuschen wollten, was aber voraussetzt,

---

1) Buttm. 142. Win. 30, 5, 184.

2) 4 Macc. 16, 25: οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. Vgl. 4, 7, 19.

3) Er verweist auf den Syllogismus Beza's: quorum Deus est Deus, illi vivunt V. 38. Abrahami, Isaaci et Jacobi Deus est Deus V. 37; ergo illi vivunt, et quum nondum revixerint corpore necesse est, ut suo tempore sint corporibus excitatis revicturi. Aber der Obersatz lautet bei Lucas: omnes ei vivunt. Dieser ist auch nicht erst zu beweisen (Schegg gegen Mey.), denn er wird durch γάρ als Begründung eingeführt. Der Beweis wird aber allerdings nicht abweichend von Marcus (Mey.) oder unangemessen (de Wette, Weizs.) geführt, sondern weiter ausgedehnt. Man könnte erwarten, Gott herrscht über Todte und Lebendige (Röm. 14, 9), aber der Beweis verlangte die andere Wendung.

*) Οὐκέτι δέ ADΔ, γάρ ℵBL T., Tg., H. Einen Mittelweg haben It. Vulg. Syr. Aeth.: καὶ οὐκέτι.

daß die V. 27 genannten Sadducäer gemeint sind. Doch kann man das Subject verallgemeinern, weil die Parteien wenigstens im Kampfe gegen Jesus einig waren. Auch unter den Sadducäern gab es Schriftgelehrte und diese werden extra genannt, weil es sich um eine Frage der Schriftgelehrsamkeit handelte. Bei der Verbindung mit dem Folgenden bleibt dieselbe Schwierigkeit. Denn daß sie mit ihrem „ganz gut" ein weiteres Gespräch abzuschneiden suchten (Schegg), kann erst aus V. 40 geschlossen werden. Das „ganz gut" geht aber auf das Vorhergehende.

§ 74.

Die Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Wittwe.

20, 41—21, 4 (Mt. 22, 41—46. Mc. 12, 35—44).

Mit Uebergehung der Frage nach dem größten Gebot (10, 25 ff.) berichtet Lucas sogleich die Rede an die Schriftgelehrten, welche sich unmittelbar an die V. 39 genannte Aeußerung derselben anschließt und beweist, daß jenes Lob nicht aus vollem Einverständniß und gutem Herzen hervorgegangen ist. Andernfalls hätten sie weiter gefragt. Daher kehrt Jesus die Waffen um und greift nun sie an, um ihre Unfähigkeit und die Haltlosigkeit ihrer Schriftauslegung darzuthun. Er will aber nicht die Göttlichkeit des Messias beweisen (God.), sondern die Rathlosigkeit der Schriftgelehrten geißeln. Bei Matthäus kann man es eher zugeben, daß Jesus, weil er wegen des Anspruchs auf die Gottessohnschaft verurtheilt wurde (Mt. 26, 65. Joh. 5, 18. 10, 33), zum voraus die Bosheit des Vorgehens kennzeichnete. Lucas hat wohl deßhalb V. 39 die Schriftgelehrten genannt und nun die Warnung vor denselben vorbereitet (V. 45—47), welche er mit Marcus gemeinsam hat, während Matthäus nun die große Strafrede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer bringt, aus welcher Lucas schon in c. 11 einen kleinen Theil anticipirt hat.

Wie Marcus schließt Lucas die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe an (21, 1—4). Jesus benützt das Beispiel, welches die arme Wittwe eben im Tempel gegeben hatte, um den Werth der edlen, vom Irdischen sich losmachenden Gesinnung seinen Jüngern darzulegen. Ein Urtheil über das Almosengeben im Tempel ist damit nicht abgegeben. Ein allenfallsiges Mißverständniß wird durch das Folgende hinlänglich beseitigt. Gerade diese Gegenüberstellung des Lucas läßt den Zweck verrathen, die Bedeutung der wahren Armut und edlen Opferwilligkeit und die Werthlosigkeit der äußeren Pracht im Heiligthum ohne tiefe religiöse Gesinnung einander gegenüber zu stellen. Der Prachtbau vergeht, die Worte Gottes aber bleiben bestehen. Matthäus hat die Erzählung wohl nicht mit Rücksicht auf die Judenchristen, welche in der excentrischen Vorstellung von der Heiligkeit des Tempels hätten bestärkt werden können, ausgelassen (Schegg), sondern wurde durch die große Strafrede von allem Anderen im Tempel abgelenkt. Er kennt bloß noch das strafende Wort gegen die Juden und ihre Parteien. Der Gegensatz hätte nicht mehr gepaßt. So wenig aber diese Reden bloß ein Ausfluß der jüdisch-christlichen Katechese waren, so auffallend wäre es, wenn dieselbe die Erzählung aus Rücksichten auf die Verehrung des Tempels absichtlich übergangen hätte (Schegg). Dies ist besonders unannehmbar, wenn man für das Matthäusevangelium eine frühe Abfassung postulirt.

V. 41. Bei Lucas sind nach dem Vorhergehenden die Schriftgelehrten, bei

Matthäus die Pharisäer, bei Marcus das Volk angeredet. πρὸς αὐτούς könnte zwar = de illis genommen werden (Grot.), aber diese Erklärung müßte durch den Zusammenhang motivirt sein. Die Evangelisten haben vielmehr die an verschiedene Klassen von Zuhörern gerichtete Rede nach ihren Zwecken specialisirt. Zu λέγουσιν sind nicht wie bei Marcus die Schriftgelehrten Subject, sondern es ist allgemein = man sagt. Matthäus sagt wieder ganz charakteristisch: λέγουσιν αὐτῷ sc. οἱ Φαρισαῖοι. — V. 42 *). Das Citat ist bei allen drei Synoptikern wörtlich aus den LXX (nur ὑποκάτω Mt. 22, 44 anders). Der Psalm 110 galt auch bei den Juden als messianisch [1]). Deßhalb war die Schwierigkeit, eine genügende Antwort zu geben, für die Schriftgelehrten desto größer.

V. 45. Während Matthäus die Volksscharen und die Jünger, Marcus das Volk (V. 37. 38) als Angeredete bezeichnet, ist bei Lucas die Rede an die Jünger (αὐτοῦ fehlt BD) gerichtet, aber vor dem ganzen Volk gehalten. Das Zuhören des Volkes ist wohl deßhalb betont, weil es sich so bald nachher von den Schriftgelehrten gegen Jesus mißbrauchen ließ. — V. 46. Vgl. außer Mc. 12, 39 noch Lc. 11, 43. ἐν στολαῖς ist für die Heidenchristen verständlicher als: μεγαλύνουσι τὰ κράσπεδα Mt. 23, 5. — V. 47 haben Marcus und Lucas allein. καὶ προφάσει κτλ. wird gewöhnlich als nähere Erklärung zu κατεσθ. betrachtet [2]) und zum Theil auf die Bezahlung des Gebetes bezogen (Fritzsche, Mey., Reischl, Weiß). Da Lucas das Verbum finitum hat, so kann bei ihm das καί nicht ebenso stark als bei Marcus dagegen geltend gemacht werden, aber doch ist auch bei ihm dem Verschlingen der Häuser der Wittwen wahrscheinlich das Beten zum Schein an die Seite gestellt. Doch steht das Beten ziemlich unvorbereitet da und scheint nur erwähnt zu sein, um zu erklären, wie es ihnen gelingt, die Wittwen zu hintergehen. Sie lassen sich nicht Geld geben, denn in diesem Falle wäre „für sie" beim Beten zu erwarten, aber sie erwecken durch ihre Scheinfrömmigkeit eine gute Meinung, so daß sie das Vertrauen der Leichtgläubigen gewinnen und mißbrauchen können.

21, 1 **). Auch hier ist Lucas wieder etwas kürzer und weniger anschaulich als Marcus. Vgl. die Aoriste εἶδεν, ἔβαλεν mit ἐθεώρει und βέβληκεν· ἀναβλέψας = er schaute auf, da er vorher zu seinen Jüngern redete. Er lehrte also in der Nähe des Schatzkastens. τοὺς βάλλοντας — πλουσίους = die hineinwerfenden Reichen gehört zusammen, denn es ist Regel, zwischen dem Particip und dem Nomen die näher bestimmenden Begriffe einzuschieben. Wollte man zu πλουσίους ein ὄντας ergänzen (Born.), so müßte man entgegen Mc. 12, 41

---

*) Statt καὶ αὐτός (ADΔ Verss. Tg.) lesen ℵBLR T., H. αὐτὸς γάρ (Mc. 12, 36).

1) Vgl. Schöttg. zu Mt. 22, 44 und de Messia l. II p. 246. Andere bezogen die Stelle auf Abraham (Lightf. 877) und je mehr die messianische Erklärung den Christen eignete, desto mehr suchten sie die Juden in Abrede zu ziehen. Vgl. Just. D. c. Tr. c. 83, 309 BC. Tert. adv. Marc. 5, 9, wonach die Juden den Psalm auf Ezechias deuteten. Hofmann verwirft alle bisherigen Deutungen nach dem Psalm. Im Fleischesleben stehe Jesus, wenn er auch der Größere sei, mit David auf gleicher Linie. Erst mit der Auferstehung trete er in einen andern Lebensstand, in welchem er keinen Ahnen mehr habe. Er habe Davids Sohn werden müssen, um der (durch den Tod) sein zu können, den David Herrn nannte.

2) Chrys. H. 73, 1 in Matth.: εἶτα καὶ ὁ τρόπος τῆς καπηλείας χαλεπώτερος, προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι. πᾶς μὲν ἄξιος τιμωρίας ὁ κακόν τι ποιῶν· ὁ δὲ καὶ τὴν αἰτίαν ἀπὸ εὐλαβείας λαμβάνων, καὶ προσχήματι ταύτῃ χρώμενος τῆς πονηρίας, πολλῷ χαλεπωτέρας κολάσεως ὑπεύθυνος. Beda, Euth. .. Reischl, Dost., God. u. A.

**) Εἰς τὸ γαζοφυλάκιον stellen ℵBDL zu βάλλοντας.

annehmen, daß nur Reiche ihre Almosen hineinwarfen und Jesus seine Aufmerksamkeit auf das Reichsein gerichtet habe [1]). Lucas nennt nur die Reichen, um den Gegensatz zu der armen Wittwe hervortreten zu lassen [2]). — V. 2 *). πενιχρός (πένομαι, πένης) = dürftig, arm (Ex. 22, 25. Spr. 29, 7). ἐκεῖ für ἐκεῖσε = dort hinein. ὅ ἐστι κοδράντης läßt Lucas weg, da seine Leser mit den griechischen Münzen besser vertraut waren. Sie gab ihren ganzen Vorrath, der in 2 Hellern bestand. Sie brachte also die höchste Gabe sorglos dar (Ambr. de vid. 5). — V. 3 **) f. Da Lucas vorher nur die Reichen genannt hat, so ist ἅπαντες in vollem Sinne zu nehmen. οὗτοι weist auf das entferntere Subject hin [3]). Dies geht um so leichter an als eine Verwechslung wegen des Genus unmöglich ist. εἰς τὰ δῶρα = zu den Gaben, die sich schon im Opferkasten befanden. Daraus ist auch der Genitiv τοῦ θεοῦ entstanden. Die Opfer gehörten Gott. ὑστέρημα ist wie ὑστέρησις bei Marcus der Gegensatz zu περισσεύειν und nicht vom absoluten Mangel (Vulg.: ex eo quod deest illi—misit), sondern von den mangelhaften, armen Verhältnissen zu verstehen. Dies drückt ὑστέρησις (penuria Vulg.) besser aus als ὑστέρημα (Krüg. 41, 7, 10. 14). Letzteres ist in den paulinischen Briefen gewöhnlicher (2 Kor. 8, 14. 9, 12. 11, 9). Wenn es also auch talmudische Vorschrift war, daß ein Lepton nicht in den Opferkasten gelegt werden durfte (Schöttg.), so zeigt das Minimum der Wittwe doch ihre Armut an.

§ 75.

Die eschatologische Rede.

21, 5—38 (Mt. c. 24. Mc. c. 13).

Die Vergleichung der eschatologischen Reden in den synoptischen Evangelien zeigt evident, daß Matthäus die älteste, Lucas die jüngste Relation hat. Marcus steht mit einzelnen hebräisch gefärbten Ausdrücken und der Verbindung der Parusie mit der Zerstörung Jerusalems dem Matthäus näher, geht aber doch bereits ziemlich über ihn hinaus. Lucas beschränkt zwar nicht die Rede auf die Zerstörung Jerusalems, um nur im Vorbeigehen (V. 25—27) die Parusie zu er-

1) Vidit eos, qui coniciebant, esse divites (Born.).

2) Zu γαζοφυλάκιον s. Mc. 362. Fl. Jos. gebraucht an 2 andern Stellen (B. J. 5, 5, 2. 6, 5, 2) den Plural γαζοφυλάκια, woraus man schließt (Win. R.W. 3, 582 A. 4, anders 589; Schegg 3, 179 A. 2), daß es außer den 13 Opferbüchsen im Weibervorhof, die man collectiv mit γαζοφυλάκιον = Schatzkasten bezeichnet, noch Schatzkammern im Priestervorhof, d. h. zwischen den Säulenhallen des großen Vorhofs und dem Tempel selbst gelegen, gegeben habe. Bei der ersten Stelle ist diese Erklärung zweifelhaft, weil Josephus zuvor vom Weibervorhof redet, bei der zweiten können aber nur die von den Römern ausgeraubten Schatzkammern gemeint sein. Hier gibt es auch Scholz (1, 242 A. 1) zu, während er die andere mit mehr Recht auf den Schatzkasten bezieht. Die alten Exegeten (Euth., Jans. u. A.) erklären γαζ. nach 2 Kön. 12, 10. 2 Chron. 24, 8 nur von der Schatzkammer. Hofm.: Schatzgewahrsam.

*) Καί vor τινα ist Correctur, es fehlt ℵBL. τινὰ καί (AΔ) ist Verschlimmerung, weil καί = auch genommen wurde.

**) Πλεῖον ist trotz der Parallelen mit ABΔ Tg., H. beizubehalten. ℵ πλέον, D T. πλείω, L πλείονα. — V. 4. τοῦ θεοῦ nach δῶρα fehlt ℵBL.

3) Buttm. 91. Win. 23, 1, 148.

wähnen (God.)[1]), aber wie er schon früher die Zerstörung Jerusalems vorausgesagt hat (13, 33. [17, 22—25] 19, 41—44), so trennt er auch beide Acte genauer als die anderen. Denn nachdem er V. 5—19 zum Theil im Anschlusse an Marcus, aber doch in selbständiger Anordnung, von den Vorzeichen, welche beiden Ereignissen vorangehen werden, gesprochen hat, berichtet er V. 20 genau über die der Zerstörung vorangehenden Zeichen und reiht bis V. 24 Ermahnungen und Folgerungen an. V. 25—33 beziehen sich auf die Parusie, V. 34—36 enthalten Schlußermahnungen für die Erwartung der Parusie, V. 37. 38 schließen den ganzen Abschnitt von 19, 47 an ab. Im ersten Theil weicht Lucas namentlich dadurch von den anderen ab, daß er die ganze Rede in den Tempel verlegt, vielleicht mit Rücksicht auf 19, 41 ff. und im Anschluß an 21, 1—4. Er faßt sie also mehr als Lehrrede auf, wofür auch 19, 47 und 21, 37 sprechen. Da die Redenden (V. 5) und Fragenden (V. 7) nicht als Jünger bezeichnet sind, so setzt auch hier Lucas ein größeres Auditorium voraus. V. 5—7 sind Einleitung, V. 8—11 eine allgemeine Antwort, V. 12—19 die den Zeichen vorausgehenden allgemeinen Bedrängnisse der Jünger. Letztere könnten eine Einschaltung des Lucas, eine Nachlese aus früheren Reden Jesu sein (Schegg), aber sie finden sich im Wesentlichen doch auch bei Marcus. Matthäus hat sie nur ausgelassen, weil er sie schon in der Aussendungsrede anticipirt hat, wie Lucas, der noch viele Anklänge an den Matthäischen Text zeigt, Mt. 24, 37 ff. übergeht, weil er schon 17, 26 f. und 12, 39 ff. denselben Gedanken behandelt hat. Aus allem geht hervor, daß die eschatologische Rede den späteren Verhältnissen in der heidenchristlichen Welt entsprechend etwas modificirt wurde (Fr. Luc., Schegg u. A.), aber den Grundcharakter bewahrte und deßhalb ante eventum geschrieben wurde. Die Voraussage der Jüngerschicksale beweist, daß schon Erfahrungen vorlagen, die speciellen Daten V. 20 ff. lassen vermuthen, daß der Krieg bereits seinen Anfang genommen hatte[2]), aber wäre das Evangelium nach der Beendigung desselben geschrieben worden, so hätte sich Lucas nicht auf die wenigen, für die römische Kriegskunst doch nahe liegenden Ausdrücke beschränkt. Den umgekehrten Schluß auf die Ursprünglichkeit des Lucas (God.) möchte ich aber schon aus diesem Grunde nicht machen. Denn die Trennung beider Acte ist doch bei Lucas auch sonst mehr (17, 22. 18, 1 ff. 12, 38) als bei den anderen (Mt. 25, 5. 24, 48. 14) angedeutet, also systematisch behandelt. Wenn Jesus von sich aussagte, er wisse die Zeit nicht (Mc. 13, 32), so kann dies weder für die Trennung noch die Verbindung geltend gemacht werden. Da er aber jedenfalls beide Acte in Verbindung miteinander brachte, so ist jenes Nichtwissen eben anders zu erklären. An sich schon ist es viel wahrscheinlicher, daß Jesus im Stile der alten Propheten die Zukunft halb verhüllt schauen ließ und deßhalb das Mißverständniß nicht verhinderte, welches eine enge Verbindung herauslas. Dies ist der Charakter der Reden Jesu überhaupt. Auch die Jünger verstanden vieles erst nach der Erfüllung. Deßhalb ist die strengere Scheidung und die lebendigere Zeichnung des Lucas ein Zeichen der späteren Abfassung und ein Beweis dafür, daß man in

---

1) 2, 311. Er bleibt sich aber nicht gleich. S. 326. 331. Auch J. Grimm bezieht die Antwort bis V. 24 auf die Zerstörung Jerusalems. Von den Aelteren besonders Beda und Jans.

2) Von einer „reichen, blendend klaren Ausführung der Zukunft" 21, 5—36, einer Antwort, „durch deren Licht die Räthsel der Gegenwart ihre Lösung in den Geheimnissen der Zukunft suchen und finden" (J. Grimm S. 471), kann man aber nicht ohne Uebertreibung reden.

den apostolischen Kreisen nicht ängstlich am Wortlaut hängen blieb, sondern den Unterricht, unbeschadet der Wahrheit, nach den Bedürfnissen einrichtete.

V. 5 *). Lucas übergeht das Herausgehen, setzt τινῶν λεγόντων für die (Mt.) oder einen (Mc.) Jünger und weist auf die innere Ausschmückung des Tempels hin. Die schönen Steine (Marmor) und die prächtigen Säulenhallen rühmt Josephus wiederholt (Antt. 15, 11, 5. B. J. 5, 5, 2). Die Räume des Tempels, besonders die inneren Vorhöfe waren durch viele Weihegeschenke geschmückt. Denn Herodes ließ nicht nur die alten wieder aufhängen, sondern fügte noch neue hinzu (Antt. 15, 11, 3. 17, 6, 3). Agrippa ließ über den Almosenkästen eine goldene Kette aufhängen (19, 6, 1. B. J. 2, 17, 13 [1]). Als das Kostbarste galt ein großer goldener Weinstock über dem Tempelportal, ein Geschenk des Herodes. Daher ist es begreiflich, daß die ungeheure Pracht die Verwunderung der auf ihren Tempel stolzen Juden hervorrief. In den ernsten Lehren, welche Jesus in den letzten Tagen an dieser Stätte vortrug, konnten manche eine Veranlassung finden, die Blicke der Zuhörer auf die Umgebung hinzulenken. Das Beispiel der Wittwe könnte wohl die äußere Veranlassung sein, aber jedenfalls ist der Gedanke, daß solche Beiträge zu einem Prachtbau nicht hingereicht hätten (God.), nach modernen jüdischen Anschauungen eingetragen. — V. 6. ταῦτα ἃ θεωρεῖτε ist Nom. abs., der dadurch entsteht, daß der Redende oder Schreibende mit dem ihm zunächst vorschwebenden Subjecte beginnt, dann aber dem Satze eine andere Wendung gibt, so daß der vorangestellte Begriff nicht mehr Subject bleibt. Auf diesen wird dann durch ein Pronomen in dem erforderlichen Casus hingewiesen (Mt. 10, 32. 12, 36. 17, 2). Hier ist das allgemeine Pronomen vorangestellt und der bestimmte Begriff, ein Theil des Ganzen (λίθος) nachher gesetzt [2]). — V. 7. Subject sind τινες V. 5, bei Matthäus die Jünger, bei Marcus die beiden Brüderpaare. οὖν wie 20, 33. Wann also wird dieses sein, da du die Zerstörung als sicher voraussagst? Indem Lucas συντελεῖσθαι mit γίνεσθαι ersetzt, beschränkt er die Frage auf die Zerstörung des Tempels: 1. wann soll sie sein und 2. welches Zeichen wird ihr vorangehen (Euth.). μέλλειν hat bei den Griechen gewöhnlich den Infinitiv des Futurums, seltener den des Präsens nach sich. Dieser steht, wo eine positiv bevorstehende, unmittelbare Verwirklichung oder ein dauernder Zustand zu bezeichnen ist [3]). Im N. T. steht der Infinitiv des Präsens am häufigsten, in den Evangelien immer: wann soll das geschehen, d. h. ist es bestimmt, daß es geschehe? [4]). Eine Uebereinstimmung mit Marcus (Euth., Mey., God., Weiß) ist hier nur vorhanden, wenn man συντελεῖσθαι anders als συντέλεια τοῦ αἰῶνος bei Matthäus erklärt oder umgekehrt die Beschränkung bei Lucas als eine scheinbare betrachtet, weil in diesem Falle das zweite Frageglied bedingungslos würde (Schegg). Aber die Ergänzung läßt sich nur aus den Parallelen herstellen. Nur aus diesen kann gefolgert werden, daß σημεῖον das Zeichen für Christi Wiederkunft sein soll. Die Darstellung des Matthäus sieht allerdings wie eine Näherbestimmung des

---

*) T. liest mit ℵAD ἀνεθέμασιν statt ἀναθήμασιν (BLΔ Tg., H.). Nach Möris p. 28: ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς. Vgl. Kühn. 1, 331, 713. Lobeck ad Phryn. p. 249.

1) Vgl. Scholz 1 S. 247. Win. 2, 590.
2) Buttm. 325. Win. 63, 2, 534. Kühn. 357, 42.
3) Krüg. 53, 8, 3. Kühn. 387, A. 2, 150.
4) Buttm. 222. Win. 44, 7, 313.

Marcus aus (Weiß) [1]), aber es ist doch wahrscheinlicher, daß Marcus die Unterscheidung absichtlich unterließ und Lucas sie noch mehr verwischte. Denn bei den Judenchristen erklärt sich die Zusammenfassung der Zerstörung Jerusalems und der Parusie viel leichter. Sie hatten in den großen Prophetien Vorbilder für das Schicksal des Volkes und der Stadt und für die Ankunft des Weltenrichters. Letzterer tritt ja auch bei Matthäus sehr in den Vordergrund, verschwindet aber bei den anderen fast ganz. Lucas hat nur eine kurze, aber vielsagende Notiz darüber (V. 36).

V. 8 *). Wie bei den anderen beginnt die Antwort mit dem Hinweis auf die Vorzeichen, welche beiden Ereignissen gemeinsam sein werden (Mt. S. 478), aber doch vielfach besser zur Parusie passen (Theophyl.). Mit Marcus läßt er ὁ Χριστός (Mt. 5), das die Wiederkunft andeutet, aus, fügt aber seinerseits hinzu: καὶ—ἤγγικε = und die Zeit ist nahe gekommen. Die Verführer meinen natürlich die Zeit der Wiederkunft (Euth., Mey., Weiß), um die Christen zu täuschen, oder wenn sie sich selbst als Messiasse ausgeben, die Zeit des messianischen Reiches. Eine Wirkung für die letztere war aber nur bei zweifelhaften Judenchristen zu erhoffen. μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν statt πολλοὺς πλανήσουσιν (Mt. Mc.) schwächt die Voraussage in eine Warnung ab. Die Verführung der Christen vor dem jüdischen Krieg kann nicht so auffallend gewesen sein wie sie vor dem Weltgericht sein wird (18, 8). Daß aber nach der Zerstörung Jerusalems nur die Anwendung auf den letzten Act möglich war (1 Joh. 2, 18) ist selbstverständlich. — V. 9. ἀκαταστασίαι = Empörungen, Aufstände (2 Kor. 6, 5) [2]). πτοέομαι = erschrecken [3]), im N. T. nur noch 24, 37. Alle drei Synoptiker haben hier den Ausdruck „fürchten" vermieden. Ob aber dies mit Rücksicht auf Krieg und Aufruhr, welche, wenn man nicht selbst betheiligt ist, bloß aufregen (Schegg), geschehen ist, wird durch die Begründung δεῖ γάρ κτλ., welche irgend eine persönliche Betheiligung voraussetzt, wieder fraglich. πτοέομαι hat jedenfalls die abgeleitete Bedeutung erschrecken. Bemerkenswerth ist πρῶτον und εὐθέως. Durch beide wird die Verzögerung der Parusie angezeigt. Auch diejenigen, welche alles auf den jüdischen Krieg beziehen, müssen hier zugeben, daß die Ereignisse desselben „die ganze Fülle des prophetischen Wortes nicht erschöpfen" (Schegg) [4]). — V. 10. τότε ἔλεγεν d. h. nachdem er ihnen die allgemeinen Vorzeichen genannt hatte. Es ist eine kleine Pause eingetreten. Die Verbindung des τότε mit ἐγερθ. (Casaub., Beza) würde das bei den anderen fehlende Zusätzchen überflüssig machen. — V. 11 **). λιμοὶ καὶ λοιμοί (λοιμοὶ καὶ λιμοί B. It. Vulg. Tg., H.) = Hungersnoth und Pest wie Matthäus (Mc. ταραχαί?) [5]). φόβητρα—ἔσται hat Lucas allein. φόβητρον = Schreckniß,

1) Euth.: Ματθαῖος δὲ σαφηνίζων τὸν σκοπὸν αὐτῶν, διεῖλεν αὐτὴν (ἐρώτησιν) εἰς τὰ δύο.

*) Ὅτι nach λέγοντες fehlt ℵBL. οὖν vor πορευθῆτε ist mit ℵBDL zu streichen (20, 33. 21, 7).

2) Beda: praelia ad hostes pertinent, seditiones ad cives.

3) Zunächst: aufregen, unwillkürlich in Bewegung setzen (Pass. 2, 1276, 2. Schegg).

4) Außerordentliche Zeichen während der letzten Zeit der Belagerung erzählt Josephus B. J. 6, 5, 3 in großer Anzahl. Chrys., Beda, Jans. u. A. beziehen es auf die Zerstörung Jerusalems, doch gibt Jansen zu, daß die Meisten die consummatio vorziehen.

**) Καί ist vor κατὰ τόπους zu setzen (ℵBL Cop. Arm. Aeth.).

5) Außer den von W. Grimm S. 263 für λιμὸς καὶ λοιμός citirten Stellen vgl. noch Philo de somn. 2, 18 (1, 675): ἢ λιμὸς ἢ λοιμὸς ἢ σεισμός.

Schreckbild (Jes. 19, 17. Plat. Ax. p. 367 A). Die nähere Bestimmung erhält es wie σημεῖα in ἀπ' οὐρανοῦ. Dies sind schwerlich dieselben Zeichen wie V. 25, obwohl sich Lucas auch dort allgemeiner ausdrückt als die anderen. Immerhin ist diese Bemerkung ein Beweis dafür, daß Lucas beide Acte mehr auseinander halten will. Denn er deutet hiemit an, daß er das eben Gesagte von der späteren Zeit verstanden wissen will. Dadurch erklärt er die ἀρχὴ (ἀρχαὶ) ὠδίνων (Mt. Mc.), die für fernstehende Leser nicht nur schwer verständlich, sondern auch vieldeutig war.

V. 12 *). Das Jüngerschicksal. Da Lucas V. 11 bereits die Zeichen vom letzten Gericht anticipirt hat, so muß er mit πρὸ τούτων πάντων, das nicht von der Bedeutung der Zeichen erklärt werden kann (God.), auf die denselben vorangehende Zeit zurückweisen. Während er in der Beschreibung dem Marcus folgt, hat er doch mit Matthäus die Form der Prophetie, was im Unterschied zu V. 8 wieder auf die spätere Zeit hinweist. Daß diese Verfolgungen zu seiner Zeit schon eingetreten waren (Euth., Weiß), ist mit Rücksicht auf V. 16 doch nur theilweise richtig, trifft aber jedenfalls bei Marcus ebenso zu. Daher ist bei beiden weder eine Conformation nach der Erfüllung (Mey.), noch bei Lucas eine Beziehung auf den Apostel Paulus (Baur, Köstl., Holtzm.) zuzugeben. Nur dies ist richtig, daß Lucas hier einzelne Aussprüche aus früheren Reden über das Jüngerschicksal eingeschoben hat (Schegg, God.). Zu διώξουσιν ist aus ἐφ' ὑμᾶς der Accusativ ὑμᾶς zu ergänzen und auf diesen das Participium ἀπαγομένους zu beziehen. παραδιδόντες ist nicht für das Futurum zu nehmen, denn das Ausliefern ist noch ein Act der Verfolgung (Win. 45, 1, 320 f.). Ebenso erklärt ἀπαγ. das φυλακάς = indem ihr weggeführt werdet. — V. 13 **). ἀποβήσεται = es wird ablaufen, ausschlagen (Phil. 1, 19). Dadurch daß Lucas ὑμῖν statt αὐτοῖς (Mc.) schreibt, verändert er den Gedanken. Es ist nicht mehr das Zeugniß, welches dem Ungläubigen zur Strafe wird (Bed., Euth. [1]), Fr. Luc.), sondern das, welches den Jüngern zur Ehre und zum Ruhme gereicht: εἰς μαρτυρίου δόξαν (Theophyl., Bl., Weiß, Fill.). Von da ist nur noch ein Schritt bis zum eigentlichen Martyrium, der Bezeugung des Evangeliums durch das eigene Blut (Baur, Hilgf., Holtzm.), das aber schon wegen der Parallelen hier schwerlich gemeint ist. Die Erklärung von der Gelegenheit, für Christus ein Zeugniß abzulegen (de W., Mey., Schegg, God.) [2]), wäre viel zu matt, wenn sie auch in Phil. 1, 12 ff. einen Grund hätte, und paßt nicht zum Wortlaut ἀποβήσεται ὑμῖν. Viel eher läßt sich bei Marcus eine solche Deutung herausfinden (V. 10. Mc. S. 368). Marcus hebt die Strafe für die Verfolger, Lucas den Ruhm für die Verfolgten hervor, weil er hier überhaupt auf das Verhalten der Jünger vor Gericht mehr als Marcus eingehen will. Matthäus hat diesen Redetheil bereits in der Instructionsrede (10, 17 ff.) aufgenommen. Daher läßt Lucas auch Mc. 13, 10 aus und geht sogleich zu der Ermahnung über das Verhalten vor der Obrigkeit über, das er schon 12, 11 ff. besprochen hatte. Ob dafür doppelte Quellen anzunehmen sind (Weiß), hängt von dem Verhältniß zum Mat-

---

*) Ergänze τάς vor συναγ. (ℵBD) und lies ἀπαγομένους (ℵBDL) statt ἀγομ.

**) Δέ fehlt ℵ*BD.

1) Doch ἡ ἀποβήσεται ὑμῖν τὰ παρ' ἐκείνων ἐπαγόμενα εἰς μαρτυρικὴν δόξαν.

2) Zum Theil auch Beda: quorum, nisi eorum qui aut persequendo mortes inferunt aut videndo non imitantur? Mors quippe iustorum bonis in adiutorium est, malis in testimonium, ut inde perversi sine excusatione pereant, unde electi exemplum capiunt ut vivant.

thäusevangelium ab. Jedenfalls haben wir wieder einen Beweis dafür, daß Lucas auch denselben Redetheil zweimal behandelte. — V. 14 *). θεῖναι ἐν ταῖς κ. steht nicht wie 1, 66 = erwägen, sondern wie Apg. 5, 4. Dan. 1, 8 = sich vornehmen. Für προμεριμνᾶν des Marcus schreibt Lucas προμελετᾶν = vorher üben, einstudiren, überlegen (ἃ δεῖ λέγειν); nur hier im N. T., mit dem Inf. Xen. r. Ath. 1, 20. Die Ermahnung enthält nicht das Gegentheil von dem was man erwarten sollte (Schegg), sondern ist mit οὖν als eine Folgerung angefügt. Das Zeugniß wird den Jüngern zur Ehre ausschlagen. Deßhalb brauchen sie sich nicht zu fürchten und nicht zum voraus dafür zu sorgen. — V. 15 **). ἐγώ im Gegensatz zu der Ermahnung, daß die Jünger nicht vorher meditiren sollen, und mit Bezug auf den Zustand der Erhöhung, in welchen er bald eingehen wird (12, 12). Marcus hat den h. Geist gemeint, durch welchen Jesus seine Eingebungen ausführen wird (Joh. c. 14. Apg. 6, 10). So tritt aber der Contrast schön hervor. Jesus in seiner Herrlichkeit leuchtet den Seinigen als Vorbild vor (Apg. 7, 55 ff.). στόμα = Mund für Rede ist ein gewöhnliches Bild (Pass. 2, 1554). Es bezeichnet im Unterschied von σοφία die Form der Rede, die Beredsamkeit, welche vorhanden sein kann, ohne daß dem Inhaber das Prädicat der Weisheit zuerkannt wird [1]). Vgl. Ex. 4, 16 [2]) und Ges. s. v. פֶּה. Man kann ἀντειπεῖν auf στόμα und ἀντιστῆναι auf σοφία beziehen (Born., Mey., Weiß, Fill.), was schon bei der Umstellung der Recepta mitgewirkt haben wird. Doch ist ἀντιστῆναι das allgemeine, ἀντειπ. das specielle Verbum. Bei beiden muß Rede und Weisheit gepaart sein. ἀντικείμενοι = Widersacher s. 13, 17. — V. 16 f. Vgl. Mc. S. 369. θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν sc. τινας (11, 49) [3]). — V. 18 enthält eine bekannte sprichwörtliche Redensart (1 Sam. 14, 45. 2 Sam. 14, 11. 1 Kön. 1, 52. Apg. 27, 34) und ist seinem Wortsinne nach klar: es wird euch nicht das Geringste geschehen. Aber um so mehr Schwierigkeit macht seine Stellung im Zusammenhang [4]), denn V. 16 ist der gewaltsame Tod einiger aus den Jüngern vorausgesagt. Daher hat man θανατοῦν unrichtig von bloßer Todesgefahr gedeutet (Volkm.), oder zu ἀπόληται ein ἄνευ θεοῦ (Mt. 10, 29) ergänzt (Euth., Jans., Beng., de W., Oost.), oder unseren Vers auf das Ganze, die Gemeinde, bezogen, während V. 16 nur einzelne betreffe, so daß das Verhältniß das der Regel zur Ausnahme sei (Schegg, God., Fill.). Die Christengemeinden werden dem Schicksale des israelitischen Volkes entgehen, wenn auch einzelne Individuen umkommen. ὑπομονή wäre dann die Geduld, mit welcher man das göttliche Zeichen abwartet, ohne sich durch den Appell an den Patriotismus, die falschen Zeichen u. A. vom rechten Weg abbringen zu lassen. Diese Deutung gienge an, wenn nur der Zusammenhang besser gewahrt bliebe. Denn einen partiellen Widerspruch anzunehmen oder auf den Zusammenhang zu verzichten, weil wir es mit einer Interpolation des Lucas

---

*) Statt θέσθε lies θέτε (אAB*DL) und statt εἰς τὰς κ. lies ἐν ταῖς κ. (אABDL).

**) Lies ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν (אBL), denn ἀντ. οὐδὲ ἀντ. ist Umkehrung nach dem Sinne und οὐδέ ist nur durch Δ bezeugt. D Itcodd. Syr. lassen ἀντειπεῖν ἤ aus, Tg. [ ].

1) Euth.: στόμα μὲν λέγει τοὺς λόγους, σοφίαν δὲ τὰς ἐννοίας τῶν λόγων.

2) Das Citat Jes. 14, 19 (Mey.) ist falsch. Schon Tert. adv. Marc. 4, 39 verweist auf das Beispiel des Moses und Jesaias.

3) Buttm. 138. Win. 64, 4, 548.

4) Deßhalb haben Baur (Marcusev. S. 202) und Hilgenfeld (Evangelium Just. S. 471) dem Text des Marcion, welcher diesen Vers nicht hat, den Vorzug gegeben.

zu thun haben (Schegg), scheint mir bloß im äußersten Falle erlaubt zu sein, wenn auch die Evangelien nicht analysirt werden sollen wie ein Demosthenes. Im Zusammenhang ist aber zunächst vom Loose der Apostel oder, weil sie in der Anrede nicht extra genannt sind, der Jünger überhaupt (70 Jünger!) die Rede und von allen gesagt, daß sie ein Gegenstand des Hasses sein werden. Deßhalb kann man die Christenverfolgungen nicht als Ausnahmen bezeichnen. Die anderen haben denn auch gar keine Limitation. Dem allgemeinen Haß in V. 17 ist nun V. 18 die Versicherung der Unverletzlichkeit an die Seite gestellt wie V. 13 ff. der Beistand des Herrn vor der Obrigkeit. Aber wegen V. 19 im Vergleich mit den Parallelen kann diese Unverletzlichkeit nur als geistige gedeutet, d. h. von der Rettung der Seele verstanden werden (Mey., Bl., Reischl, Weiß). Es wird kein Haar verloren gehen heißt: diejenigen welche bloß den Leib tödten, können dem Christen nicht schaden. Denn er wird von Gott dafür ewig belohnt und am Ende der Zeiten wird selbst sein Leib wieder hergestellt werden [1]). Freilich sollen Sprichwörter wo möglich in ihrem ursprünglichen Sinne genommen werden, aber absolut verbindlich ist dies nicht. Gerade in einer Prophetie darf man am ehesten davon abgehen (vgl. 17, 31. 37). — V. 19 *). ὑπομονή = Geduld ist die Ausdauer in Verfolgungen und Leiden. Matthäus und Marcus ὑπομένειν εἰς τέλος = ausharren bis ans Ende. κτάομαι wie immer = erwerben, nicht = besitzen (Vulg.: possidebitis). Die Seele erwerben heißt sie für das ewige Leben gewinnen nach der bekannten Maxime 9, 24. 17, 33. Die Parallelen: σωθήσεται. Die Ausführungen der Väter über die Geduld sind sehr schön, aber passen nicht in den Zusammenhang [2]).

V. 20. Alle drei Synoptiker leiten mit ὅταν von den Zeichen zum Eintritte der Katastrophe über. Zu V. 9—11 (Mey., Schegg) kehrt die Rede hier nur zurück, wenn man 11b gleichfalls auf die Zeichen vor der Zerstörung Jerusalems deutet und V. 12—19 als reine Einschaltung betrachtet. ὅταν δὲ ἴδητε ist mit ὅταν δὲ ἀκούσητε V. 9 nicht mehr parallel als Mc. 13, 14. 7 und ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις ist eine Weiterführung von ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος, welche zeigt, daß im Vorhergehenden mehr als bloß die Zerstörung Jerusalems gemeint war. Lucas weicht wesentlich ab, indem er das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως vermeidet und die Verwüstung durch die Belagerung motivirt. Den Tempel nennt er nicht besonders, weil er als Heidenchrist ferner stand und für Heidenchristen schrieb. Schon Marcus hat ἐν τόπῳ ἁγίῳ in ὅπου οὐ δεῖ verändert. Auch hier läßt sich die Aenderung von Matthäus zu Marcus und Lucas verfolgen (Jans.). Den Ausdruck hat Lucas wie V. 12 ἀρχαὶ ὠδίνων als für seine Leser unverständlich vermieden, während der hebraisirende Marcus noch dem Matthäus

---

1) Letzteres Aug. de civ. Dei 22, 20, 2. Greg. Hom. 35, 4 in evv.: ait ergo martyribus suis: capillus . . videlicet aperte dicens: cur timetis ne pereat quod incisum dolet, quando et illud in vobis perire non potest quod incisum non dolet? Lyr., Fr. Luc., a Lap. Alle Haare (Aug., Thom. Suppl. 80, 2. Lyr., Fr. Luc., a Lap. u. A. Zeller, Theol. Jahrb. 1851. S. 336 und Apg. S. 18) sind schon wegen des sprichwörtlichen Charakters der Rede (Jans.) nicht gemeint.

*) Das Futurum κτήσεσθε (AB Verss. Tg., H.) könnte Correctur für κτήσασθε (אDLΔ T.) mit Rücksicht auf das Vorhergehende sein, aber ebenso gut der Imperativ der Rec. für das imperativische Fut. (Mey., Weiß).

2) Greg. l. c.: idcirco possessio animae in virtute patientiae ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est. Per patientiam autem possidemus animas nostras, quia dum nobis ipsis dominari scimus, hoc ipsum incipimus possidere quod sumus.

folgte. Das Particip κυκλωμένη = umlagert, umzingelt, von Heer-Lagern steht wie gewöhnlich bei ἰδεῖν (5, 2. 9, 49. 12, 45). Es drückt eine Handlung oder einen Zustand aus, der schon statt findet, nicht erst durch das Hauptverbum herbeigeführt oder erzeugt wird [1]). — V. 21. S. 17, 31. Hier haben wir eine Anwendung auf concrete Verhältnisse bei der Belagerung. Beim Herannahen fremder Heere pflegten die Bewohner des Landes in den Städten, die Juden hauptsächlich in Jerusalem Schutz zu suchen (Jer. 4, 5. 6). Jesus gibt den Seinigen den entgegengesetzten Rath, damit sie nicht mit den Juden zu Grunde gehen. οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ sind die angeredeten Jünger. αὐτῆς sc. Ἱερος. ἐκχωρέω = ausziehen, auswandern, nur hier im N. T. (Am. 7, 12). οἱ ἐν ταῖς χώραις sind die Leute auf dem Lande im Gegensatz zu den Städtern (12, 16. Joh. 4, 35. Jac. 5, 4). Die Ausdrücke selbst mögen noch allgemein lauten (Mey., Weiß), aber die Beziehung auf die Auswanderung nach Pella legt sich doch äußerst nahe. Das Bedenken, daß nach dem Einschluß der Stadt die Flucht nicht mehr möglich war, hebt das Part. praes. V. 20 (Bed., Jans.) und an sich ist es unwahrscheinlich, daß die Christen beim Ausbruch des Krieges nach Jerusalem hineinzogen. — V. 22 *). Lucas hat diesen zu seinem Evangelium passenden Vers (18, 7. 8) allein. Gott rächt den gegen seine Heiligen begangenen Frevel. ἡμέραι ἐκδικήσεως = Tage der Rache, in den LXX häufig καιρὸς ἐκδ. (Jer. 50, 31) und ἡμέρα κρίσεως (Jes. 34, 8. Jer. 46, 10) oder ἡμέρα κυρίου (Jes. 2, 11. 12). Die Zerstörung der Stadt und des Tempels war den Juden längst angedroht [2]). πλησθῆναι auf daß erfüllt werde [3]). — V. 23 **). Wie Lucas V. 22 eine Begründung für die Flucht, so fügt er hier eine solche für das ausgesprochene Wehe hinzu. Diese beschränkt sich auf die Ereignisse bei der Belagerung Jerusalems, so daß dadurch diese Katastrophe wieder besser abgesondert wird als bei den anderen, welche auf die Jahreszeit und die falschen Propheten zu sprechen kommen und demgemäß wieder beide Ereignisse verbinden. Zwar könnte bei Lucas das allgemeine ἐπὶ τῆς γῆς gleichfalls hierfür angeführt werden. Dasselbe ist aber durch λαῷ näher bestimmt. Daß er jedoch damit nicht die fliehenden Frauen der Christen, sondern die in Jerusalem eingeschlossenen Frauen der Juden andeuten wollte (Schegg), scheint mir kaum richtig zu sein. Denn sonst müßte man auch V. 21 wegen V. 20 so erklären. Da er vorher von der Flucht gesprochen hat, so ist sie auch hier vorauszusetzen. Die Begründung beweist dann nur, daß das große über die Juden hereinbrechende Unglück auch auf die Lage der Christen eine Wirkung ausüben wird. Die ganze Prophetie ist eine Weisung für das Verhalten der Christen. ἀνάγκη = Noth ist bei den Griechen selten (Diod. 4, 43), bei den Hellenisten häufig (1 Kor. 7, 26. 1 Thess. 3, 7. Win. 3, 30). μεγάλη gehört der Stellung nach nur zu ἀνάγκη und τῷ λαῷ τ. ist nicht von ἔσται (Mey.) abhängig, sondern als Dat. incomm. mit ὀργή zu verbinden [4]). εἶναί τινι ohne Prädicat drückt die Zugehörigkeit, den Besitz aus (1, 14. 2, 7. Win. 31, 2, 198), so daß ἔσται ὀργὴ τῷ λ.

---

1) Mc. 16, 5. Win. 45, 4, 324. Kühn. 481, 611.

*) Statt des gewöhnlichen πληρωθῆναι lies πλησθῆναι (אABDL).

2) Deut. 28, 15 ff. Jes. 63, 4 ff. Jer. 2, 9 ff. Dan. 2, 27.

3) Buttm. 231. Win. 44, 4, 304.

**) Δέ fehlt BDL (Parallelen). ἐν vor λαῷ ist schlecht bezeugt (Δ).

4) Noch besser ist es vielleicht, den Dativ nach Analogie des Dativs bei anderen Substantiven, deren Stammverba den Dativ regieren, zu erklären (2 Kor. 9, 12: εὐχαριστίαι τῷ θεῷ. Vgl. Win. 31, 3, 198. Buttm. 156. Kühn. 424, 372 f.).

hieße: das Volk wird Zorn haben. Die Bedeutung ist aber umgekehrt: das Volk wird Gegenstand des Zorns sein, denn ὀργή ist der Zorn, welcher dasselbe trifft. Zu ὀργή von dem Zorne, der Rache Gottes s. Röm. 2, 5—8. 3, 5. 5, 9. Apok. 11, 18. 1 Macc. 1, 64. 2, 49. Dan. 8, 19. — V. 24 *). Nähere Beschreibung des Schicksals des jüdischen Volkes. στόμα μαχαίρης = Mund = Schneide des Schwerts (Hebr. 11, 34), hebr. פִּי חֶרֶב (Gen. 34, 26. Richt. 18, 27). Das Schwert ist als ein fressendes, verschlingendes Ungeheuer vorgestellt (Pass. 2, 1554, 1). Josephus gibt die Zahl der während des ganzen Krieges Getödteten auf 1100000 und die der Gefangenen auf 97000 an (B. J. 6, 9, 3). πατέω = zertreten (Apok. 11, 2), gewöhnlich καταπατέω, bezeichnet zunächst die Vergewaltigung durch die Heiden (Jes. 10, 6. 1 Macc. 3, 45. 4, 60.). ἔσται πατουμένη drückt den dauernden Zustand aus, während πεσοῦνται und αἰχμ. vorübergehende Ereignisse angeben [1]). ἄχρι οὗ (auch ohne ἄν) gibt einen Zeitpunkt an, bis zu welchem etwas geschehen soll (Win. 41, 3, 279): bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Dies kann im Zusammenhange mit ἔσται πατ. nur von den Zeiten erklärt werden, welche den Heiden von Gott zur Ausführung seiner Gerichte bestimmt sind (Chrys., Euth., Fr. Luc., Mey., Oost.). Die Beschränkung auf die Herrschaft der Heiden über Israel (de W., Bl., Sevin, Weiß, vgl. Zach. 14, 1—5) ist wohl durch den Zusammenhang angezeigt und wird auch durch V. 28 unterstützt, aber gerade wegen dieser Verbindung beider Acte und des Uebergangs zum zweiten in V. 25 darf man die Zeiten der Heiden, d. h. ihre Herrschaft über Israel, ihre Bedrückung auch des geistigen, neuen Israels bis zur Wiederkunft Christi ausdehnen (Apok. 11, 2. 2 Thess. 2, 1—7). Die Stelle Röm. 11, 25 ff. hat schon Beda zu einer anderen Auslegung veranlaßt [2]). Er nahm die Erfüllung der Zeiten der Heiden von dem πλήρωμα und verstand hier die den Heiden zur Bekehrung geschenkte Zeit, nach deren Verlauf auch die Juden zu Christus zurückkehren werden. Diese Ansicht ist zwar bei den Alten sehr vertreten [3]), aber man findet dabei keine Berufung auf unsere Stelle, dagegen folgen viele Spätere dem Beda [4]). Die Zeiten der Heiden wären dann zugleich ein Ersatz für die Predigt auf der ganzen Erde (Mt. 24, 14. Mc. 13, 10) und ein Zeichen für ein langes Intervall zwischen beiden Acten. Godet folgert daraus sogar die Ursprünglichkeit des Lucas, weil Jesus die Zerstörung Jerusalems fixirt habe (γενεὰ αὕτη), aber das Wissen seines Tages ablehne (Mc. 13, 32). Allein er muß V. 25—27 als Digression ansehen und V. 28 auf die Zerstörung Jerusalems beziehen. In eine ähnliche Schwierigkeit verwickeln sich die Väter und ihre Nachfolger, welche dieselbe Beschränkung machen, mit den bei Lucas fehlenden Versen Mt. 24, 22. Mc. 13, 20. Sie müssen die ἐκλεκτοί entweder auf die aus dem jüdischen Volke Auserwählten (Prädestinirten) beziehen (Aug. [5]), Jans. u. A.) oder die mit den Juden in Jerusalem eingeschlossenen Gläubigen darunter verstehen (Chrys. H. 76, 2).

---

*) Für μαχαίρας (אAB³CL) lies μαχαίρης (B*Δ). Vgl. Win. 8, 1, 61. Nach ἄχρι ergänze οὗ (אBCDL). B setzt hinter πληρωθῶσιν noch καὶ ἔσονται, das H. einklammert. L Cop. καιροί, καὶ ἔσονται.

1) Buttm. 267. Win. 45, 5, 327.

2) Vgl. Ambr. zu V. 25: et Judaea omnis a nationibus credituris subicietur in ore gladii spiritalis, qui est sermo bis acutus.

3) Aug., Hil., Basil. u. A. vgl. Estius zu Röm. 13, 25.

4) Lyr., Jans. und C. a Lap. an 2. Stelle, Ebrard, Reischl, Bisp., Oost., Stier, God., Fill. u. A.

5) Ep. ad Hesych. 199 al. 80, 9, 29.

V. 25 *). Ohne mit den anderen die geistigen Zeichen zu erwähnen geht Lucas von der Schilderung der Greuel in Jerusalem zu den äußeren Zeichen der Endkatastrophe über. Daß hier der zweite, von dem ersten getrennte Act der Parusie gemeint ist, wird kaum irgendwo bestritten. Solche Zeichen, wenn sie nicht zu allegorisiren sind, bedeuten von selbst das Ende der Welt (Aug. ep. 199, 10, 34). Der spiritualisirenden Neigung des Augustinus (Ambr., Hengstenberg, Tholuck, Lutteroth u. A.) widerstrebt aber, wie er selbst gestehen muß, der Text durchaus. Lucas unterscheidet sich hierin gerade von seinen Vorgängern und hat auch bei den Zeichen der Zerstörung Jerusalems die äußeren bevorzugt. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Confusion beider Prophetien erst durch die Tradition vollzogen worden ist (God.), sondern vielmehr umgekehrt schloß sich Jesus der prophetischen Rede der Juden an und fand die Sonderung allmählich in der Heidenkirche statt. Lucas schreibt schon in den Zeiten der Heiden, aber er schreibt nicht ex eventu, weil sonst nicht nur die Trennung noch stärker, sondern auch die Schilderung getreuer sein müßte. Eine Reserve hätte er sich gewiß nicht auferlegt. Die Zeichen sind eine Wirkung der göttlichen Allmacht und auch vom Standpunkt der modernen Physik aus vorstellbar. Denn nicht wenige Physiker behaupten, daß die Sonne durch den Sturz von Weltmassen neues Heizmaterial, d. h. neuen Wärmevorrath erhalte. Die Sternschnuppen und Meteore sind ohnehin nichts anders als versprengte Theile von Weltkörpern. Es ist also nicht einmal nothwendig, das Sternfallen auf ein Verschwinden des Lichts derselben zu reduciren (Janf.) [1]). Zu καὶ ἔσονται s. V. 11 ἔσται. Eine Wiederanknüpfung daran (Mey., Weiß) ist nicht unwahrscheinlich. ἀπ' οὐρανοῦ wird specialisirt, ohne daß die Zeichen beschrieben werden wie bei den anderen, und dann ἐπὶ τῆς γῆς gegenübergestellt. συνοχή = Zusammenhang, Zusammenstoß, Enge, Angst (Job 30, 3. 2 Kor. 2, 4). ἀπορία, im N. T. nur hier, = Rathlosigkeit, Verwirrung. Dies paßt gut zu der folgenden Beschreibung der Wuth der Elemente, vor welchen der Mensch rath- und machtlos ist. Accentuirt man ἤχους (T., Tg.), so ist der Genitiv nicht von ἠχώ (ἠχοῦς Mey., Weiß, H.), sondern von einem den Griechen unbekannten Nomen τὸ ἦχος (statt ὁ ἦχος) abzuleiten. Möglich ist eine solche Bildung bei den neutestamentlichen Schriftstellern, da sie auch τὸ ἔλεος, ζῆλος, νῖκος schreiben [2]). ἦχος = Tosen, Brausen des Meeres, das eine Folge der genannten Zeichen ist (Jes. 24, 18). Der Genitiv bei ἀπορία ist = vor oder mit etwas [3]). σάλος, nur hier im N. T., = das Wogen des Meeres (Jon. 1, 15). — V. 26. ἀποψύχω, im N. T. nur hier, = ausathmen, ohnmächtig werden (Od. 24, 348), = das Leben aushauchen mit und ohne ψυχήν, βίον [4]). Vulg.: arescere, wonach Fr. Luc., Bisp. entseelt werden = erstarren, Reischl verschmachten übersetzen (vgl. Jes. 24, 17 Knab. S. 296).

---

*) Lies ἔσονται (ℵBD) statt ἔσται (V. 11) und ἤχους (ℵABCL) statt ἠχούσης.

1) Luc. Phars. 1, 72:

Sic quum, compage soluta,
Saecula tot mundi suprema coegerit hora,
Antiqua repetent iterum chaos omnia, mixtis
Sidera sideribus concurrent, ignea pontum
Astra petent, tellus extendere littera nolet
Excutietque fretum.

2) Vgl. Hebr. 12, 19. Buttm. 20. Win. 9, 64.

3) Herod. 4, 83. Herodian 4, 44, 1. Kühn. 414, 286 f.

4) Euth.: ἄψυξιν τὸν θάνατον ὀνομάσας.

Aber die Vulgata hat ἀποψύχω unrichtig nach ἀπό und ψῦχος = trocken werden, vertrocknen, statt abkühlen, erfrischen genommen [1]). Weil es ein erfrischendes Abkühlen ist zur Linderung der Hitze, so kann es auch nicht von dem Kaltwerden aus Angst — vor Kälte starr werden — gedeutet werden (Wetst.): indem die Menschen den Geist aufgeben vor Furcht u. s. w. Dies entspricht der Schilderung des schrecklichen Vorgangs. προσδοκία = Erwartung guter und schlimmer Dinge, nur noch Apg. 12, 11 im N. T. αἱ γὰρ δυν. begründet bei Lucas die ganze Schilderung, während es bei den anderen mit καί die Zeichen am Himmel zusammenfaßt. Lucas stellt das Geschilderte als eine Wirkung der Erschütterung aller Himmelskräfte dar (Mey., Weiß). Eine Begründung von 26ª (Jans., Fr. Luc., de W., Schegg) ist es nur indirect, denn das Sterben wird durch den Gen. absol. als etwas mit dem Vorhergehenden Gleichzeitiges bezeichnet. Lucas hat mit Matthäus τῶν οὐρανῶν geschrieben, weil er schon durch die Stellung einen allgemeineren Sinn als die Hebräer damit verbinden andeutet [2]). Von den Engeln (Ambr., Theophyl. u. A.) kann hier keine Rede sein, denn auch die Engel und Mächte (nicht nur die Menschen, Theoph.) müßten durch καί angezeigt sein. — V. 27. Singular ἐν νεφέλῃ (Mc., Apg. 1, 9). πολλῆς gehört zu beiden Substantiven [3]). — V. 28 hat Lucas allein. Wie er V. 26 den Schrecken beim Eintritt der Zeichen geschildert hat, so beschreibt er jetzt das Erscheinen des Menschensohnes als ein Zeichen der Befreiung und Erlösung von dem Schrecken. ἀρχομένων δὲ τούτων = wenn aber diese Dinge anfangen zu geschehen. τούτων geht auf die Zeichen von V. 25 an. Die Dauer ist also keine allzu lange. ἀνακύπτω = aufrichten, den Leib 13, 11, hier die Seele (Jos. B. J. 6, 8, 5. Xen. Oec. 11, 5) = sich aufrichten, denn vorher sind sie durch die Trübsale niedergebeugt. Zu ἀπολύτρωσις = Erlösung s. 18, 7.

V. 29. Lucas läßt das Sammeln der Auserwählten weg, da die folgende Parabel eine Erklärung zu ἐγγίζει gibt. πάντα τὰ δένδρα ist Verallgemeinerung. Marcus blieb mit Matthäus bei dem in Palästina gewöhnlichen Feigenbaum stehen. Aber eine Verdeutlichung des Spruches, der auf der Naturgeschichte des Baumes mit dem doppelten Trieb (Früh- und Spätfeigen) beruhte: wenn der erste Trieb des Feigenbaums vorüber ist (Schegg), hat Lucas kaum beabsichtigt, denn in den Ländern des Mittelmeeres war der Feigenbaum auch bekannt und es konnte sich nicht um seine specielle Naturgeschichte handeln (Mt. S. 439. Mc. S. 342). Auch die Unterbrechung der Rede durch καὶ εἶπε παρ. αὐτοῖς paßt zur Verallgemeinerung der Sentenz. Dieselbe erinnert an ähnliche Wendungen im Reisebericht (13, 6. 14, 7. 15, 3 u. A.) und ist daher eher von Lucas in diese Form gebracht als von den anderen in der „Quelle" übergangen worden (Weiß). — V. 30 *). προβάλλω = treiben sc. τὰ φύλλα (Mt. Mc. ἐκφύω). D. It. Vulg. ergänzen τὸν καρπὸν αὐτῶν (Jos. Antt. 4, 8, 19. Epict. 1, 15, 7), vielleicht nach dem allgemeinen Mißverständnisse, daß der

1) Wenn also Cod. a refrigerantibus liest, so ist dies kein Irrthum der Etymologie (Fill.), sondern entspricht der abgeleiteten Bedeutung des Wortes. ψύχω = hauchen, abkühlen; ἀποψύχω = abkühlen, erfrischen.

2) Vgl. αἱ δυνάμεις τῶν φυομένων Xen. Cyr. 8, 8, 14. τῶν σπερμάτων Theophr. h. pl. 9, 11, 1. τῆς γῆς Xen. Oec. 16, 4. Jes. 24, 18: σειθήσεται τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

3) Cyr.: κατ' ἀμφοτέρων δὲ ἀκούσῃ τὸ πολλῆς, μετὰ δυνάμεως γὰρ πολλῆς καὶ δόξης πολλῆς τὴν δευτέραν αὐτοῦ ποιήσεται θεοφάνειαν, ἐπεὶ τὴν προτέραν μετὰ ἀσθενείας καὶ ἀτιμίας ἐποιήσατο.

*) Βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν wurde D It. Vulg. Syr[cur] Aeth. als überflüssig ausgelassen.

Feigenbaum zuerst die Früchte treibe, während es nur Blüten sind. βλέποντες = indem ihr sehet ist mit γινώσκετε zu verbinden. ἀφ' ἑαυτῶν = von selbst, ohne fremde Belehrung (12, 57). — V. 31. γινώσκετε ist Imperativ. Lucas ist auch hier deutlicher, indem er das ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις sc. τὸ θέρος durch das unzweideutige: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ersetzt. — V. 23 *). Zwischen dem Conjunctiv und Futurum nach οὐ μή ist im N. T. kein Unterschied, nur ist jener viel häufiger [1]).

V. 34 **). Lucas hat Mt. 24, 37—51 schon anderwärts verwendet (17, 26. 27. 36. 12, 39—46), übergeht aber auch das Gleichniß des Marcus (13, 34. 35) und eilt zum Schlusse, in welchem er die Quintessenz von 17, 26 f. zusammenfaßt, die Warnung vor dem Versinken in sinnlichen Genuß. Die starken Ausdrücke erinnern an das was Paulus von heidnischen Lastern erzählt (1 Kor. 6, 9 ff. Gal. 5, 19 ff. vgl. Jes. 24, 8). Da προσέχειν ἑαυτῷ = sich hüten gewöhnlich ist (12, 1. 17, 3. 20, 46), so liegt kein Nachdruck darauf, im Gegensatz zu den bisher besprochenen äußeren Erscheinungen (Mey., Weiß, Fill.). βαρεῖσθαι τῷ οἴνῳ = vom Weine beschwert werden (Od. 3, 139. 19, 122), von Schmerzen, Leiden, Trauer u. A. s. Pass. 1, 491, 1. ἐν ist das hebr. בְּ (Buttm. 283). κραιπάλη bezeichnet die Folgen des Weinrausches: Taumel, Kopfschmerz, Schwindel (Katzenjammer) [2]) und μέθη den Zustand der Betrunkenheit: Rausch und Trunkenheit. Die bildliche Deutung vom Mangel an Besonnenheit (Bl. vgl. νήφειν 1 Thess. 5, 6. 8. 2 Tim. 4, 5. 1 Petr. 1, 13. 5, 8) ist durch die starken Ausdrücke ausgeschlossen (12, 45. Eph. 5, 18). Dagegen ist bezeichnend von der Beschwerung des Herzens die Rede, weil bei solchen körperlichen Ausschweifungen Sinn und Gedanken nicht nach oben gerichtet sein können. Vgl. zum Ganzen die schöne Ausführung bei Seneca Helv. c. 9, wo auch das: vomunt, ut edant, edunt ut vomant steht. μέριμναι βιωτικαί = zeitliche Sorgen. βιωτικός = was zum Leben gehört (1 Kor. 6, 3 f.). χρεῖαι βιωτ. Pol. 4, 73, 8. Wenn der Tag plötzlich dastehen wird, so ist es nothwendig, daß die Christen stets ihrer Sinne mächtig und mit Gott beschäftigt sind, weil sie sonst unvorbereitet angetroffen werden. αἰφνίδιος Adjectiv für Adverb, weil die Beziehung auf das Subject angemessener erscheint (1 Thess. 5, 3) [3]). — V. 35 ***). ὡς παγίς (s. krit. Anm.) = wie eine Schlinge dient zur Veranschaulichung des plötzlichen, unerwarteten Kommens. Die Schlinge wird plötzlich über das Thier geworfen (Mey., God., Weiß) oder der Vogel, nach der

---

*) Statt οὐ μὴ παρέλθωσι (AΔ) lies οὐ μὴ παρελεύσονται (ℵBDL), denn jenes ist wahrscheinlicher nach Matthäus und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, als dieses nach dem vorangehenden παρελεύσονται conformirt.

1) Buttm. 183 f. Win. 56, 3, 471 f.

**) Lies βαρηθῶσιν (ℵABCLΔ) statt βαρυνθῶσιν.

2) Schwerer Kopf. Daher die Ableitung von κρας, κάρα Haupt und πάλλω werfen bei Galen., Clem. Alex. (Paed. 2, 2, 182): ἀπὸ τοῦ τὸ κάρα πάλλειν ὠνομασμένη. Phryn. in Bekk. anecd. p. 45, 13. W. Grimm. Curtius leitet das Wort ab von καρπ, κραπ, καρπάλιμος schnell, κραιπνός schnell, κραιπάλη Taumel, κάλπη Trab (S. 137). Den Unterschied zu μέθη gibt Clemens also an: μέθη μὲν οὖν ἐστιν, ἀκράτου χρῆσις σφοδροτέρα· παροινία δὲ ἡ ἐκ τῆς χρήσεως ἀκοσμία· κραιπάλη δὲ ἡ ἐπὶ τῇ μέθῃ δυσαρέστησις καὶ ἀηδία (propter ebrietatem molestia et fastidium).

3) Win. 52, 2, 433. Krüg. 57, 5, 4. Kühn. 405, 235.

***) Γὰρ ist hinter ἐπεισ. (ℵ*BD) zu setzen und ὡς παγίς zum Vorhergehenden zu ziehen. Vgl. schon Tert. adv. Marc. 4, 39. ℵBDL It. Cop. Theologische Bedenken, weil αἰφνίδιος für zu schwach gehalten wurde, sind bei der starken Bezeugung unwahrscheinlich (gegen Mey., Schegg, Weiß). Wahrscheinlicher ist γάρ vorgestellt worden, um zu ἐπεισ. παγίς als Subject zu erhalten.

Lockspeise greifend plötzlich von der Schlinge gepackt (Jans., Schegg). Vgl. Jes. 24, 17. Koh. 9, 12. Röm. 11, 9. Bei ἐπεισελ. muß nicht παγίς als Subject gedacht werden (Schegg), denn das Hauptsubject ist ἡμέρα. Das bei den Griechen häufige Decompositum ἐπεισέρχεσθαι heißt gegen einen hereinkommen (1 Macc. 16, 16). Mit ἐπεσ. γάρ. wird das sichere Eintreffen des plötzlich kommenden Tages nachdrücklich hervorgehoben und mit ἐπὶ πάντας das Eintreffen für alle ohne Ausnahme angegeben. Niemand kann entrinnen, denn er kommt sicher und über alle. καθήμενοι = sitzend, ohne schlimmen Nebenbegriff (Theophyl.: ἐν ἀμεριμνίᾳ καὶ ἀργίᾳ), denn dieser ist regelmäßig ausgedrückt, oder durch den Zusammenhang angedeutet (Euth.: οἱ διάγοντες). Gegen die Deutung vom behaglichen, sicheren Zustand mit unrichtiger Berufung auf Mt. 4, 16 (Mey., Oost., Reischl, Weiß) hat sich schon Schegg ausgesprochen. Hebräisch häufig יָשַׁב = wohnen, verweilen. πρόσωπον τῆς γῆς = Angesicht, Oberfläche der Erde, nur hier im N. T. (anders 12, 56), Gen. 2, 6. — V. 36 *). ἀγρυπνέω = wachen, bei Lucas nur hier (Mc. 13, 33. Ephes. 6, 18. Hebr. 13, 17). ἐν παντὶ καιρῷ ist mit δεόμενοι zu verbinden (18, 1. 7). κατισχύειν c. Inf. Weish. 17, 5. Jes. 22, 4. σταθῆναι ἔμπρ. = gestellt werden vor den Menschensohn ist das Sammeln der Auserwählten durch die Engel (Mt. V. 31. Mc. 27) = παραστῆναι τῷ Χριστῷ (Euth., Theophyl., Jans., Reischl u. A.), nicht zum Gericht (Erasm., Grot., Jans. sec. l.) Denn dem Entfliehen von dem künftigen Uebel wird die Erlangung des ewigen Gutes zur Seite gestellt.

V. 37 **). Vgl. 19, 47. Daraus geht hervor, daß Lucas bewußter Weise die eschatologische Rede in den Tempel verlegte. αὐλίζομαι = übernachten (Mt. 21, 17). εἰς kann man wie Tob. 14, 10 von der Vorstellung der Richtung: herausgehend (aus dem Tempel ins Freie) zog er zum Nachtlager auf den Oelberg (Mey., Weiß) erklären oder einfacher als eine bei Lucas nicht seltene Attraction mit ἐξερχόμενος betrachten [1]). Nach Mt. 21, 17. Mc. 11, 11. 12 hat Jesus mit seinen Jüngern vom Sonntag auf den Montag in Bethanien übernachtet, weßhalb man geneigt ist, dasselbe auch für die folgenden Tage anzunehmen (Jans., Mey., Weiß u. A.). Da Bethanien jenseits am Oelberg lag, läßt sich dasselbe mit unserer Stelle vereinigen. Lucas hätte bloß diesen genannt, um anzudeuten, daß Jesus die Nächte mit Wachen und Beten zugebracht habe (Bed., Euth., Jans., Fr. Luc.). Andere nehmen als Aufenthaltsort Gethsemane an (22, 39. Joh. 18, 2. de W., Bl., Schegg). — V. 38. ὀρθρίζω (ὀρθρεύω) [2]) = früh aufstehen, früh aufsein (הִשְׁכִּים) vgl. 1 Macc. 4, 52. Weish. 6, 14. πρός τινα = zu einem, d. h. um zu einem zu kommen. Das ganze Volk machte sich früh auf zu ihm, kam früh zu ihm [3]). Die andere Erklärung nach Ps. 78, 34. Sir. 4, 12. 6, 36: das Volk suchte ihn eifrig (de W.) paßt nicht zu V. 37.

*) Οὖν ist aus den Parallelen, lies δέ (ℵBD) und statt καταξιωθῆτε (ACDΔ It. Vulg. Syr.) lies κατισχύσητε (ℵBL Cop. Aeth.).

**) Accentuire ἐλαιών wie 19, 29 (A al. It. Vulg. Tert. adv. Marc. 4, 40: ad montem elaionem sedebat).

1) Ἀπὸ κοινοῦ Buttm. 286. de Wette, Bl., God., W. Grimm.

2) Möris: ὀρθρεύει ἀττικῶς, ὀρθρίζει ἑλληνικῶς.

3) Tert. adv. Marc. 4, 40, diluculo conveniendum erat. Chr., Theophyl. .. Schegg. W. Grimm u. A. Die Vulg.: manicabat, wofür manche mani ibat lasen (Jans.), Aug. Quaest. in Hept. 7, 46: quod Latini quidam habent „maturabis“, quidam vero „manicabis“, Graecus habet, quod dici posset non uno verbo, diluculo surges .. Manicabis autem Latinum verbum esse mihi non occurrit (Judd. 9, 32. 33). Vgl. Kaulen, Handbuch der Vulgata S. 167.

II. Leiden, Tod und Begräbniß.

c. 22. 23.

Aus den vorhergehenden, vor allem Volke gehaltenen Reden mußten sich die Hierarchen hinlänglich überzeugt haben, daß sie Jesus nur noch auf gewaltsamem Wege aus dem Gebiete ihres Einflusses entfernen können. Aber weil Lucas mehr als die anderen die Gegenwart des Volkes betont, so mußte es ihnen auch klar sein, daß offene Gewalt nicht zum Ziele führte und sie also ein Mittel ausfindig zu machen hätten, durch welches Jesus ohne Aufsehen in ihre Gewalt und um die Gunst des Volkes käme. Wegen der Nähe des Festes war aber Gefahr im Verzuge. Das Mittel, welches die Feinde aushegten, bestand darin, daß sie zuerst Jesus, der ihnen von Judas verrathen wurde, heimlich bei Nacht festnahmen und nun bei Pilatus eine Anklage auf Aufruhr und Empörung gegen den Kaiser stellten. Dies ist das charakteristische Moment der Leidensgeschichte unseres Evangeliums. Es ist unmöglich zu verkennen, daß die Tendenz auf eine Vertheidigung Jesu und seiner Sache gegen einen solchen Vorwurf geht. Die Ausführlichkeit der Verhandlungen vor Pilatus, die Sendung an Herodes, die feierliche und allseitige Versicherung der Unschuld bis zum Ausspruche des beim Kreuze stehenden Hauptmanns finden hierin eine befriedigende Erklärung. Indem aber die Hierarchen diesen Weg einschlugen, war es ihnen auch leicht, die Menge gegen Jesus einzunehmen. Und so sehen wir denn, daß dasselbe Volk, welches vorher noch zu den Zuhörern Jesu im Tempel zählte, recht regen Antheil an der Anklage vor Pilatus nahm. Die Schuld der Parteien ist zwar im Bisherigen sattsam vorbereitet und aus dem Folgenden ersichtlich, aber ein Theil derselben wird doch auf die Schultern des Volkes gewälzt. Dennoch werden beide möglichst schonend behandelt, indem die Mißhandlungen nicht dem Synedrium zur Last gelegt werden und ein formelles Urtheil nicht berichtet wird [1]). Die Execution ist so dargestellt, daß man unwillkürlich an die Tempelsoldaten als Executoren denken muß. Dies ist eine Belastung der Juden, welche sich ebenso wenig als die Betheuerung der Unschuld durch Pilatus in einem für heidenchristliche Leser geschriebenen Evangelium umgehen ließ. Die Vertheidigung vom römischen Standpunkte aus leuchtet überall durch. Marcus steht hierin dem Matthäus noch viel näher. Die Beschimpfungen des Gekreuzigten sind, von den Soldaten abgesehen, gemildert und auf die Hohenpriester beschränkt. Jesus hat nur Worte der Verzeihung für seine Feinde und für den reumüthigen Schächer. Die Ereignisse beim Eintritt des Todes aber wirken so erschütternd, daß alle anwesenden Scharen von Schmerz ergriffen wurden.

Damit sind der eigenthümlichen Züge in der Leidensgeschichte so viele angegeben, daß man die einheitliche Auffassung der ganzen Geschichte und die selbständige Behandlung derselben nicht in Abrede ziehen kann. Aber den jüdischen Charakter derselben kann man aus dem kurzen Hinfortgehen über den allen Juden bekannten Grund der Freilassung des Barabbas, dem auf die Nähe des Grabes und des Sabbats gelegten Ton (23, 16. 18), Joseph von Arimathia, Herodes und Emmaus noch lange nicht erschließen. So wenig als aus der Be-

---

1) Es ist also nicht ganz zutreffend, daß nicht Israel als Volk, sondern allein die jüdische Hierarchie den Christus verworfen habe (Scholt. S. 151), aber richtig ist, daß der judenchristliche Matthäus über sein Volk härter urtheilt und Lucas Israel als Volk mit Paulus hochstellt. Nur ist hinzuzufügen, daß er auch die Behörde schont.

kanntschaft des Lucas mit jüdischen Dingen anderwärts kann hieraus gefolgert werden, „daß die ursprüngliche Conception dieses Abschnittes nur auf im Judenthum geborene Hörer oder Leser berechnet war" (Nösgen, Stud. und Krit. 1880. S. 70). Diese untergeordneten Punkte können die obengenannten Thatsachen nicht entkräften. Jene aber beweisen, daß Lucas dem ursprünglichen Text ferner steht als Matthäus und Marcus. Das jüdische Moment ist weit mehr abgestreift und das religiöse zum Theil vom politischen verdrängt. Dies würde auch ohne die Analogie der Apostelgeschichte auf Berücksichtigung der apostolischen Verhältnisse und auf heidenchristliche Leser hinweisen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dem Lucas für diesen und den folgenden Abschnitt ausgiebige Quellen zu Gebote gestanden sind. Denn nicht bloß die Darstellung, sondern auch der Stoff ist vielfach von der Leidensgeschichte der beiden andern synoptischen Evangelien verschieden. Lucas hat Zusätze 22, 24—38. 23, 6—15. 27—32, sucht 22, 14—19 ff. das Abendmahl bestimmt von dem Pascha zu unterscheiden, verlegt den Verrath des Judas hinter das Abendmahl (22, 21—23), trennt bei diesem Brot und Kelch stärker voneinander, berichtet die Engelserscheinung in Gethsemane und den blutigen Schweiß Jesu. Nimmt man damit die Abweichungen im Detail zusammen, so ist die Nothwendigkeit weiterer Quellen sicher nachgewiesen. Die Uebereinstimmung mit den beiden andern ist also noch geringer als in anderen gemeinsamen Partien. Trotzdem möchte ich aber die Bekanntschaft mit denselben auch für diesen Abschnitt nicht in Abrede ziehen. Man hat meines Erachtens das vielfache Zusammentreffen in der Form nur aus gegenseitiger Benützung oder einer gemeinsamen Quelle zu erklären. Letztere ist aber für alle 3 Evangelisten sehr unwahrscheinlich, also bleibt nur die erstere übrig. Da die Herbeiziehung weiterer Quellen bei Lucas zugegeben und seine Abweichungen durch seinen Zweck motivirt sind, so darf man nur die Bekanntschaft nicht in eine strenge Abhängigkeit verwandeln wollen. Von Auslassungen sind zunächst die auch von Marcus übergangenen eigenthümlichen Partien des Matthäusev. zu nennen. Außerdem hat Lucas die Salbungsgeschichte ausgelassen, weil er 7, 37 ff. schon eine solche berichtet hatte und die Beziehung derselben auf das Begräbniß für seine Leser weniger Bedeutung hatte. Die Verhandlung des Synedriums bei Nacht hat er übergangen und dafür die rechtlich unanfechtbare Verhandlung am Morgen berichtet (22, 66—71).

22, 1—46 enthalten die dem Leiden vorangehenden, dasselbe vorbereitenden Handlungen: das Pascha und das Abendmahl (22, 1—23), die Reden nach dem Mahl (V. 24—38) und den Kampf in Gethsemane (V. 39—46); 22, 47—23, 49 die eigentliche Leidensgeschichte: die Gefangennahme und Verhandlungen vor dem Synedrium (V. 47—71) und Pilatus (23, 1—25), den Kreuzweg und die Kreuzigung (V. 26—49). V. 50—56 wird das Begräbniß berichtet.

§ 76.

Das Paschamahl.

22, 1—23 (Mt. 26, 1—35. Mc. 14, 1—31).

Weil Lucas die Salbungsgeschichte übergeht [1]), so kann er die einfache

1) Vgl. S. 250 und Nebe, Die Leidensgeschichte uns. H. Jesu Christi. Wiesbaden 1881. 1, S. 20 ff. Er nimmt 2 Salbungen (1 bei Lucas, 1 bei den andern) und 2 salbende Frauen an.

Ueberleitung zur Ausführung des Verraths nicht brauchen, sondern motivirt denselben durch eine Eingebung des Satan (V. 3). V. 7—13 beschreibt er die Vorbereitungen zum Mahle, V. 14—23 das Mahl selbst. Eine wesentliche Abweichung in der Anordnung ist in der Voranstellung von V. 15—18 (Pascha) zu erkennen (Mt. 26, 27. Mc. 14, 23). Umgekehrt ist die Entlarvung des Verräthers V. 21—23 nachgestellt. Auf die Uebereinstimmung des Berichts über die Einsetzung der h. Eucharistie mit 1 Kor. 11, 24 f. ist schon wiederholt hingewiesen worden. Lucas und Paulus weichen in gleicher Weise von Matthäus und Marcus ab. Für die Form des Matthäus spricht seine Anwesenheit beim letzten Mahl (Mald. z. Mt. 26, 28), die andere ist die der Tradition. Vgl. dazu R. Simon, Hist. du t. p. 292 s.

V. 1. Hat schon Marcus das einfache jüdische πάσχα des Matthäus durch καὶ τὰ ἄζυμα näher bestimmt, so identificirt Lucas πάσχα mit ἄζυμα und erklärt damit, wie Josephus, das Pascha als das Fest der Ungesäuerten, während die früheren Juden zwischen ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (Ex. 23, 15. Lev. 23, 6) und πάσχα (Lev. 23, 5) unterschieden haben. Doch findet sich schon Deut. 16, 2. 3 die Ausdehnung auf 7 Tage [1]). 2, 41 hat Lucas noch einfach ἑορτὴ τοῦ πάσχα geschrieben, weil es sich nur um eine gelegentliche Bemerkung handelte, 12, 4 μετὰ τὸ πάσχα, aber nach vorausgehendem ἡμέραι τῶν ἀζύμων. Johannes schreibt 12, 1 πάσχα. Damit hängt auch die unbestimmte Zeitangabe (ἤγγιζε) zusammen. Dies festus azymorum (Vulg.) ist ungenau. — V. 2. Lucas begnügt sich, die Sache ohne die Erwägung (Mc. 14, 2) anzugeben, weil die Ausführung doch eine andere wurde. Zu τό vor einem ganzen Satze s. 1, 62. Die Entscheidung über das Daß stand längst fest (19, 47), aber das Wie machte Sorgen; nicht κρυφίως ἢ εὐαφόρμως (Euth.), sondern μέθοδον, πῶς ἀνελόντες αὐτὸν οὐ κινδονεύουσιν (Theophyl.). Sie fürchteten das Volk, welches ihm anhänglich war (19, 48. 21, 38). Weil Lucas dies stark hervorgehoben hatte, brauchte er die Furcht eines Lärms wegen der Menge beim Feste nicht mehr anzuführen.

V. 3 *). Der Noth der Synedristen kommt der Teufel zu Hilfe. Diese Bemerkung hat Lucas allein. Der Ausdruck εἰσῆλθε σατανᾶς lautet wie bei den Besessenen (8, 30. 32. 11, 26. Mc. 9, 25), kann aber, weil bei diesen nicht der Satan, sondern ein Dämon Besitz ergreift, nicht von einer körperlichen Inhabitatio (de W., Mey., Weiß), sondern nur von einer moralischen (Euth., Mald., Fr. Luc., Reischl, Schegg u. A.) verstanden werden. Das Werk des Judas ist also von Anfang an durchaus diabolisch. Für den Teufel war die Zeit wieder gekommen (4, 13). Vollständig gab sich aber Judas ihm erst nach dem Empfange des Bissens beim Abendmahle hin (Joh. 13, 27) [2]). Vrgl. die Zurückführung auf den göttlichen Rathschluß Joh. 13, 18. 17, 12. Apg. 1, 16. Eine Entlastung des Judas und eine Mahnung vor zu großem Selbstvertrauen ist damit nicht beabsichtigt (Theophyl.). Vielmehr soll schon hier ein Blick in die ganze Tiefe der teuflischen Bosheit eröffnet werden, als deren williges Werkzeug Judas, von der Leidenschaft des Geizes verlockt, thätig war. ὄντα—δώδεκα hebt die

---

1) Jos. Antt. 3, 10, 5: πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή. 14, 2, 1: ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἣν Φάσκα λέγομεν. 17, 9, 3. B. J. 2, 1, 3: τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἑορτῆς, Φάσχα παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις καλεῖται. 6, 9, 3.

*) Der Artikel vor σατανᾶς fehlt ℵABCDL. Statt ἐπικαλούμενον (ACΔ) lies καλούμενον (ℵBDL).

2) Chrys. H. 81, 3 in Matth. Aug. de cons. evv. 3, 1, 4.

traurige Thatsache der Zugehörigkeit des Verräthers zum Apostelkreis noch entschiedener hervor als εἷς τῶν δώδεκα bei den andern. Ein Tadel der Uebrigen ist aber nicht beabsichtigt. — V. 4 *). Die στρατηγοί sind nach V. 52 die στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ die Hauptleute des Tempels. Da gewöhnlich nur einer, der Befehlshaber der levitischen Tempelwache, genannt wird (Apg. 4, 1. 5, 24. 26) [1]), so ist hier anzunehmen, daß der Befehlshaber sammt den ihm untergebenen Officieren gemeint ist. Lucas nennt sie hier, weil sie bei der Ausführung Hand anlegen mußten. Denn in der Leidensgeschichte werden die römischen Soldaten durchaus geschont. τὸ πῶς s. V. 2. Alle 3 Synoptiker schreiben einfach αὐτόν, weil es nicht zweifelhaft sein konnte, wen Judas meinte. — V. 5. συντίθεσθαί τι = etwas vertragsmäßig festsetzen, übereinkommen, mit dem Inf. = sich anheischig machen. Gegen diese Uebersetzung spricht nicht die Folgerung, als ob sie es nicht gegeben hätten (Schegg), denn auch Marcus schreibt: ἐπηγγείλαντο. Wann sie das Geld gegeben haben ist gleichgiltig. Jedenfalls wollten sie ihn durch das Versprechen einer Geldbelohnung in seinem Entschlusse bestärken. Nach Matthäus fragte Judas alsbald nach der Belohnung und werden ihm 30 Silberlinge „abgewogen". Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die Synedristen in ihrer Freude dem Versprechen, so bald sie eine positive Zusage über das Wie hatten, die reelle Bekräftigung folgen ließen. Doch kann die Stelle des Matthäus noch anders erklärt werden (S. 507; Jans., Fr. Luc. sind beizufügen). αὐτῷ gehört zu δοῦναι (Euth.: ὡς ἐζήτει). — V. 6 **). ἐξομολογέω = versprechen, geloben [2]), die Griechen gebrauchen dafür ὁμολογέω, das Activ von ἐξομ. kommt sonst nirgends mehr vor. Das Object ist aus dem Folgenden leicht zu ergänzen: ihn zu verrathen. εὐκαιρία = günstige Zeit, Gelegenheit (Mt.), Mc. εὐκαίρως. ἄτερ. = ohne, in der h. Schrift nur noch V. 35 und 2 Macc. 12, 15. ἄτερ ὄχλου = ohne Volk, d. h. ohne daß er das Volk beiziehe oder die Auslieferung in Gegenwart des Volkes vollbringe [3]). Lucas hat also die Abmachungen mit Judas am besten zu erklären gewußt. Judas kommt zu den Synedristen und macht ihnen sein Anerbieten. Sie freuen sich über die unerwartete günstige Gelegenheit und bestärken ihn durch Geldversprechungen in seinem Vorsatze. Er macht darauf die formelle Zusage und verspricht ihnen zugleich, dieselbe zu halten, ohne einen Auflauf des Volkes zu riskiren. Denn ἄτερ ὄχλου geht zwar auf παραδοῦναι, setzt aber doch voraus, daß die Synedristen in den vorhergehenden Unterredungen diese Bedingung gestellt hatten (Mt. V. 5. Mc. V. 2).

V. 7 ***). Ἦλθε = es kam, erschien (Mey., Weiß) ist nicht wesentlich ver-

---

*) C Itcodd. Syr. Arm. Aeth. fügen καὶ τοῖς γραμματεῦσιν zu ἀρχ. hinzu. C liest auch τοῖς στρατ. τοῦ ἱεροῦ.

1) Jos. Antt. 20, 6, 2. B. J. 6, 5, 3. Vgl. Lightf. 879: איש הר הבית montis templi praefectus, qui caput erat omnium capitum excubiarum. B. J. 2, 17, 2: Ἐλεάζαρος υἱός Ἀνανία τοῦ ἀρχιερέως, νεανίας θρασύτατος, στρατηγῶν τότε κτλ. ist στρατηγῶν nicht Plural, sondern Particip. Dagegen läßt sich der Plural erklären aus dem Oberaufseher (Jer. 20, 1), den Aufsehern (Jer. 29, 26) und den Thorhütern (Jer. 38, 15. Schegg), wenn man nicht die Obervorsteher allein nehmen will (2 Chron. 35, 8. Scholz, 1, 23 A. 2). Shekalim 5: hi sunt praefecti, qui fuerunt in templo . . sc. duces variarum excubiarum.

**) Καὶ ἐξωμολόγησεν ist א*C It. nach den Parallelen ausgelassen.

2) Euth.: ἐκ καρδίας ὡμολόγησε, βεβαίως ἐπηγγείλατο. Theophyl.

3) Or. (in Matth. Ser. n. 78): quando populus non erat circa eum, sed secretus erat cum discipulis suis. Euth.: χωρὶς θορύβου. Theophyl.: καταμόνας.

***) Tg., H. lassen ἐν mit BCDL aus. Dasselbe kann aber wegen der Näherbestimmung τῶν ἀζύμων ausgefallen sein (Win. 31, 9, 205).

schieden von: es kam heran (Chrys., Euth., Paschke, Quartal-Schr. 1851. 410 ff., Ew., Caspari, God.), denn es ist nicht Plusquamperfectum und kann also in der historischen Erzählung von einem Ereigniß gebraucht werden, das zur Zeit noch unmittelbar bevorstand oder eben anfieng (Apok. 6, 17. Mc. S. 384). Schon Chrysostomus weist auf den Beginn des 14. Nisan am Abend des 13. hin. Nur dieser, also der Abend des 13. könne mit ἦλθε gemeint sein (God.). Auch ἐν ᾗ ἔδει kann nicht dagegen geltend gemacht werden, denn dies ist nur eine Erklärung für das, was am Tage der Ungesäuerten [1]) zu thun war, bildet aber kein Präjudiz dafür, daß Jesus es an diesem Tage anordnete. Die allgemeine Einleitung dient nur zur Motivirung der folgenden Erklärung, ohne daß damit gesagt ist, letztere sei nothwendig auf den gleichen Tag zu verlegen. Weder V. 15 noch die Einhaltung des Pascharitus beweisen dagegen (Schegg), denn beides harmonirt durchaus, wenn auch das Mahl um einen Tag anticipirt wurde. Die Christen beziehen gern πάσχα nach 1 Kor. 5, 7 auf Christus [2]), doch hat schon Marcion (H. 42) πάσχα = coena Domini genommen und unsere Stelle so erklärt. Ebenso Eusebius [3]). Die Christen haben also wie die Juden ein Paschalamm, welches für die Sünden des Volkes geopfert wurde und eine Mahlzeit, bei welcher die Gläubigen das Fleisch des Lammes essen. Hinsichtlich des Tages giengen aber die Christen mit Berufung auf das Evangelium von der jüdischen Rechnung ab. Nur die Quartodecimaner, deren Unterscheidung in eine häretische (ebionitische), von Apollinaris, Hippolyt und Pseudo-Origenes bekämpfte, und in eine orthodoxe, von Eusebius bekämpfte Richtung Schürer verwirft, huldigten der Ansicht, daß nach dem Vorbilde des Herrn der 14. Nisan festzuhalten sei. Diese Asianer sollen aber nicht ein Pascha in bestimmter Erinnerung (Todestag) [4]) an eine evangelische Thatsache, sondern die Eucharistie ge-

1) Ein Fragment aus Clem. Alex. über das Pascha ist nicht nur wegen des 13. Nisan, sondern auch wegen der Bemerkung, daß an diesem Tage die Weihe der Mazzoth stattfand, von Interesse: τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ'. ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ· ποῦ θέλεις . . φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων, καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει . πέπονθε δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερευθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων. Potter II, 1017. Cfr. Chron. pasch. p. 15. Jul. Afric.: Ἑβραῖοι γὰρ ἄγουσι τὸ πάσχα κατὰ σελήνην ιδ'· πρὸ δὲ μιᾶς τοῦ πάσχα τὰ περὶ τὸν σωτῆρα συνέβη (Z.S. f. wiss. Th. 1882. S. 374).

2) Tert. de bapt. c. 19, de or. 18. Athan. ep. fest. Epiph. h. 70, 12. 75, 6. Beda: hoc etenim Pascha tunc necesse erat occidi, hoc est paterno consilio ac definitione sancitum. Qui licet die sequente, h. e., quinta decima sit luna crucifixus, hac tamen nocte qua agnus immolabatur, et carnis sanguinisque suis discipulis tradidit mysteria celebranda, et a Judaeis tentus ac ligatus ipsius immolationis, h. e., passionis suae, sacravit exordium. Langen, S. 147 Anm.

3) Περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς (Mai, nov. B. IV, 209–216. Vgl. Schürer, De controversiis paschalibus secundo p. Chr. saeculo exortis. Lips. 1869. p. 10).

4) Die Christen feierten allgemein das πάσχα = μυστήριον d. h. die coena eucharistiae, die Kleinasiaten aber am 14. Nisan, die anderen am folgenden Sonntag zum Andenken an die Auferstehung. Die Abendländer fasteten bis Sonntag und genoßen dann die Eucharistie, die Kleinasiaten bis zum 14. Nisan, um dasselbe zu thun. Sie haben nur diesen Tag, nicht den Auferstehungstag, gefeiert (Weitzel, Hilgf., Steitz, Baur, Lipsius, Holtzm., Davidson, Schürer S. 14 f. Funk, in Kraus R.E. S. 486 f.). Die Differenz mit dem Johannesev. wird nach Schürer von der Praxis der asiatischen Kirchen nicht berührt, denn die Asiaten haben ihre Paschafeier

feiert haben. Sie haben sich aber auf das Beispiel des Herrn berufen, weil dieser nach dem Matthäusevangelium und dem jüdischen Gesetz am 14. das Paschalamm gegessen und dann gestorben sei (S. 34 ff.) Doch lautet die Widerlegung des Eusebius ziemlich verschieden von der des Apollinaris. Dieser hat den 14. Nisan, an welchem das wahre Paschalamm geschlachtet wurde, vertheidigt, während er Gegner bekämpft, welche mit Berufung auf Matthäus behaupteten, daß Jesus am 14. das Paschalamm gegessen habe. Daß er mit Hippolyt und Clemens auf Seiten der Abendländer gestanden, ist insoweit richtig als er mit den Griechen geht. Dies ist auch bei Eusebius der Fall, wo er die Berufung auf Matthäus zurückweist. (Vgl. noch Epiph. 70, 10. Theodor. h. f. 3, 4)[1]. ἔδει ist einfaches Imperfect (Joh. 4, 4 u. A.), so daß die Regel von den hypothetischen Sätzen[2]) gar nicht hierher gehört. Ebenso wenig ist ὑπὸ τῶν μαθητῶν zu ergänzen (Hug, 2, 201). — V. 8. Nach Matthäus und Marcus haben die Jünger die Initiative ergriffen, doch entspricht es ihrem Verhältnisse zu Jesus besser, wenn die Frage durch Jesus veranlaßt wird. Im Matthäusevangelium ist aus bekannten Gründen überall die Initiative den Jüngern zugeschrieben (Jans.). Wäre die Aenderung bei Lucas durch V. 15 bedingt, weil dort der Wunsch Jesu es nicht gestattet hätte, daß Jesus erst durch die Jünger aufmerksam gemacht worden wäre (Schegg), oder hätte Lucas das unpassende Mahnen der Jünger vermeiden wollen (Mey., Weiß), so könnte man hiefür zwar das Verhalten des Lucas zu den Uraposteln anführen, aber diese inneren Gründe machen es doch viel wahrscheinlicher, daß die Sache in Wirklichkeit so vor sich gegangen ist. Eine Beziehung der Frage bei Matthäus und Marcus auf alle Apostel und bei Lucas auf die zwei (quidam bei Jans., Oost.) muß unnöthigerweise zwei Fragen annehmen. Lucas nennt die Namen der

---

nicht zum Andenken des letzten Mahles Jesu eingesetzt, sondern an diesem Tage gefeiert, weil die Beobachtung dieses Tages durch das alte Gesetz vorgeschrieben war. An die evangelische Chronologie haben sie dabei gar nicht gedacht. Polykarp und Polykrates berichten von Johannes bloß, daß er den Tag beobachtet, aber nicht, weil der Herr an demselben sein Mahl gehalten habe. Erst später, zur Zeit des Apollinaris und Polykrates habe man sich auf das Beispiel des Herrn berufen, aber da habe es bereits dem Kampf der verschiedenen Gewohnheiten gegolten. Deßhalb darf man sich nicht wundern, daß sich die Asiaten auf die synoptischen Evangelien beriefen (S. 73 f.). Ich halte zwar die Ansicht, daß die Quartodecimaner das Andenken an den Tod feierten (Ritschl, Steitz) dadurch noch nicht für vollständig widerlegt, aber auch dann kann die jüdische Gewohnheit für den Tag geltend gemacht werden. Um so mehr muß ich mich auf Seiten des Johannesev. stellen, denn eine Fälschung oder ein Fehler wäre gar nicht gegen die Tradition versucht worden oder aufgekommen. Es liegt also eine authentische Erklärung zu den Synoptikern vor. Auch Schegg, Kirchen-Lex. 2. A. Sp. 34, dem Griwnacky (Wissensch. Studien aus dem Benedictinerorden II, 3. 1881. S. 157) beistimmt, hat mich nicht abwendig gemacht. Dieselbe Thesis vertritt Schegg in der Streitschrift: Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Christi. 1882. Darnach ist Jesus am Osterfeiertag, Freitag den 7. April 783 (30) gestorben. Ebenso Rotermund, Stud. u. Krit. 1876. S. 106. Die Kalenderrechnung führt aber ebenso gut auf denselben Tag, als Rüsttag zu dem am Samstag den 8. April gefeierten Paschafest (Caspari, Chronologisch-geogr. Einleitung in das Leben Jesu Christi, 1869. S. 17. 168 ff.). Letzterer läßt Jesus wegen der Anticipation nur das Ungesäuerte ohne Paschalamm genießen. Aber das Lamm mußte nicht nothwendig im Tempel geschlachtet werden, konnte also auch anticipirt werden (vgl. auch Ideler, Chronologie. 1825. 1 S. 520 f.). Zu den neuesten Vertretern der synoptischen Paschafeier nenne ich noch Fillion und Nebe. Für Johannes ist auch Stella.

1) Siehe auch Hefele, Conciliengeschichte, 2. A. 1 S. 86 ff. Funk l. c. S. 488.
2) Buttm. 187. 195. Win. 41, 2, 266.

beiden vertrauten Jünger, worin aber eher eine Bevorzugung (Fill., Nebe u. A.), als ein antijüdischer Zug (Baur) zu erkennen ist. Zur Bereitung des Liebesmahles wählte Jesus die Lieblingsjünger aus, welche auch anderwärts in brüderlicher Vereinigung vorkommen (Joh. 13, 23—25. 20, 2—10. 21, 20. Apg. 3, 1—11. 4, 13—22. 8, 14—25). Der Ort der Absendung war wahrscheinlich Bethanien. — V. 9 *). Aus der Frage geht nicht hervor, daß die Jünger an der Aufbringung eines Locals bei der feindlichen Stimmung in Jerusalem zweifelten (Jans., Wichelhaus), sondern nur, daß Jesus keine bestimmte Herberge in Jerusalem hatte. Er hatte die Nächte regelmäßig außerhalb Jerusalems zugebracht. — V. 10 **). Als Grund der Verschweigung des Namens gibt schon Cyrill die Gefahr des Verrathes an (s. Mc. S. 385). Ein jüdischer Gebrauch, daß der Familienvater am 13. Abends, bevor die Sterne an den Himmel kommen, am Brunnen reines Wasser schöpfen mußte, um damit die Mazzoth zu besprengen (God.), würde für das Zeichen des Wassertragens doch nicht genügen, weil nicht der Hausvater der Wasserträger ist. Deßhalb liegt darin auch nicht eine Andeutung des niederen Standes desjenigen, bei welchem Jesus einkehren will (Ambr.). Mit εἰσελθόντων ὑμῶν gibt Lucas ein genaueres Zeichen an. Nach Marcus und Lucas scheint Jesus den Auftrag nur den beiden gegeben zu haben, ohne daß ihn die andern hörten. — V. 11. ἐρεῖτε steht für den Imperativ (Win. 43, 5, 296). οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας ist ein Pleonasmus, wie solche auch bei Klassikern und in der Umgangssprache vorkommen [1]).

V. 14 ***). Diese Einleitung zum Bericht über das Mahl zeichnet sich dadurch aus, daß das ὀψίας γενομένης der anderen durch das genaue ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ersetzt und die feierliche Bezeichnung οἱ ἀπόστολοι aufgenommen ist. Lucas hebt, der paulinischen Tradition, welche auf die Erinnerungsfeier ein großes Gewicht legte (1 Kor. 1, 24 f.), folgend, diese erste Feier des Abendmahls mit besonderem Nachdruck hervor. Zu ἀπόστολοι vgl. 6, 13 S. 215. Diese wiederholte Betonung des apostolischen Charakters ist wieder ein Beweis, wie wenig Lucas gegen die Zwölfe eingenommen ist. — V. 15 ist dem Lucas eigenthümlich. Zu der Verbindung ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν = sehnlich verlangen vgl. Gen. 31, 30 [2]). Der Dativ ist seltener als der Accusativ, aber in der h. Schrift gewöhnlicher als bei den Griechen und unterscheidet sich nicht so streng vom Accusativ. Sonst gibt dieser die Verstärkung, jener den Grund oder das Mittel oder die Art und Weise an. τοῦτο dieses, d. h. das gegenwärtige, bereitstehende. Ein Gegensatz zu früheren Pascha's ist kaum beabsichtigt. Keinesfalls läßt sich die Frage entscheiden, ob Jesus früher das Paschalamm genossen [3]) oder jetzt zum erstenmal genießt (Schegg). Nach Joh. 2, 13 ff. hat Jesus sicher das erste Pascha in Jerusalem

---

*) B Syr^p ff² fügen nach Matth. noch σοι φαγεῖν τὸ πάσχα, DP Sah. Aeth. σοι hinzu.

**) Statt οὗ lies εἰς ἥν (ℵBCL Verss.).

1) Buttm. 340. Win. 65, 2, 561. Krüg. 46, 6, 7. Kühn. 601, 1086.

***) Δώδεκα fehlt ℵ*BD It. Sah. Syr^cur, Ergänzung.

2) Buttm. 159. Win. 54, 3, 434. Kühn. 410, 265.

3) Clem. Alex. (s. oben S. 501 A. 1), Chrys. H. 81, 3: τουτέστι κατὰ τὸν ἐνιαυτὸν τοῦτον. Beda, Euth., Jans. Diese Stelle beweist auch, daß die Evangelisten unter אָכַל הַפֶּסַח nur das Essen des Paschalammes verstanden. Dieser Ausdruck kommt auch an den für die Chagiga angeführten Stellen des A. T. (Deut. 16, 2 ff. 2 Chron. 35, 6—9) und Talmud (Lightf. p. 1121 f.) nicht vor, so daß ich auch den von Nebe (1 S. 398—402) versuchten Beweis für eine andere Deutung von Joh. 18, 28 nicht als entscheidend ansehen kann.

gefeiert, also wohl auch das Lamm genossen. Denn daß Jesus erst am 15. Nisan in Jerusalem angekommen sei [1]), steht im Texte nicht. Das große Verlangen aber, welches Jesus hatte, gerade dieses Pascha mit seinen Jüngern zu feiern, erklärt Jesus durch πρὸ τοῦ με παθεῖν selbst. Aber der Grund liegt nicht darin, daß dies das letzte mit seinen Jüngern zu genießende Mahl ist (Theophyl., Mey., Weiß [2]), sondern in der Absicht, vor seinem Leiden noch das Liebesmahl einzusetzen, um seinen Jüngern den deutlichsten Beweis seiner fortdauernden Liebe zu geben (Joh. 13, 1) [3]). Das Wort Pascha ist wie überall bei Lucas auf das Paschalamm zu beziehen, aber das Verlangen wenigstens hauptsächlich von den damit verbundenen Liebeserweisungen zu erklären (Jans., Fr. Luc., Schegg u. A.). Das Verlangen nach dem Leiden im Gegensatz zum Menschen, der sich davor fürchtet (Fr. Luc.), will schwerlich angedeutet werden. Die Furcht, er möchte in Folge des Verraths verhindert werden, so daß das Mahl zu beschleunigen gewesen sei [4]), ist eingetragen. — V. 16 *). Begründung von 15ª. Jesus sehnte sich nach diesem letzten Mahle, weil mit ihm das Vorbild beseitigt werden und die Erfüllung eintreten soll. Zu πληρωθῇ ist αὐτό sc. τὸ πάσχα Subject: bis es erfüllt sein wird, d. h. die Sache an die Stelle des Bildes getreten ist. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist das messianische Reich, in welchem nach jüdischer Anschauung die Gläubigen mit dem Messias zu Tische sitzen werden (Mt. 8, 11. Lc. 14, 15. 22, 30). Dies geschieht aber geistig nach dem Tod im Himmel und nach der Auferstehung der Todten (Or., Aug. quaest. evv. 1, 43. Euth., Theophyl., Jans.). Auf ein specifisches Paschamahl in diesem Reich (Mey., God., Keil), wenn man es nicht mystisch fassen will (Euth.), ist also daraus nicht zu schließen. Die geistige Erfüllung in der Kirche [5]) ist nur Anfang und Keim für das jenseitige Leben, in welchem die Seligen, von allem Elend befreit, die Freuden des ewigen Mahles genießen werden. Das Essen nach der Auferstehung (Chrys., Theophyl., Stella) gienge etwa bei Matthäus an (S. 515), ist aber hier durch βασιλεία τοῦ θεοῦ ausgeschlossen. — V. 17 **). Da der Artikel (AD) vor ποτήριον fehlt und δεξάμενος nicht = λαβών ist, so bleibt es ungewiß, welcher Paschakelch gemeint ist. δέχεσθαι heißt auch hier (und 16, 6 f.) nicht: capio, manu sumo (W. Grimm), sondern wie gewöhnlich (Pass. 1, 610, 1): nehmen, in Empfang nehmen, was gegeben oder dargereicht wird. Obwohl nichts darüber bemerkt ist, daß Jesus selbst daraus getrunken habe, so ist dies doch nicht zu ver-

---

1) Schegg, bei Haneberg, Johannesev. 1, 162.

2) Ebionitenevangelium: μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο, τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν (Ex. 30, 22).

3) Tert. adv. Marc. 4, 40. Hier., Aug., Isid. Pelus., Beda, Euth. u. A. Vgl. besonders Eus.: περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς l. c. und Schürer de contr. p. 40 sq. Eusebius benutzt den Ausdruck als Beweis für die Anticipation des neuen Mysteriums des neuen Bundes. Christus feierte nicht das jüdische Pascha.

4) Cyr.: πᾶσαν ἐθέμην σπουδήν, ὅπως ἂν ἰσχύσω λαθεῖν τὴν τοῦ προδόντος ἀνοσιότητα, ἵνα μὴ πρότερον ὑπομείνω τὸ πάθος. Euth.: σπουδῇ ἐσπούδασα, .. ἵνα μὴ τὸ πάθος τοῦ σταυροῦ κωλύσῃ καὶ τὸν νομικὸν δεῖπνον καὶ τὸν μυστικόν (Mt. 26, 20). Eus. περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς: ὁρᾷς ὅπως ὁ σωτὴρ οὐ μετὰ Ἰουδαίων τὸ πάσχα ἤσθιεν; ἐπειδὴ καινὸν ἦν ἐκεῖνο καὶ ξενίζον παρὰ τὰ συνήθη, καὶ ἰουδαϊκὰ ἔθη, ἀναγκαίως ἐπέστησεν εἰπών, ἐπιθυμίᾳ κτλ.

*) Οὐκέτι fehlt ℵABC*L H. (Mc.). Statt ἐξ αὐτοῦ (AC²Δ) lies αὐτό (ℵBC*L Verss.).

5) Hier. ad Hed. qu. 2: Eucharistie und Erfüllung der göttlichen Gebote. Chrys., Beda, Theophyl., Stella u. A.

**) Statt ἑαυτοῖς (ADΔ) lies ἑαυτούς (ℵᶜBCL It. Vulg. Syr.).

neinen [1]), denn schon V. 15 beweist, daß Jesus wirklich selbst mit den Jüngern das Pascha feiern wollte. εἰς ἑαυτούς hat keinen Nachdruck = unter euch selbst, sondern steht im N. T. häufig für das Pronomen = unter euch (Buttm. 99). — V. 18 *) ist Anticipation von Mt. 26, 29. Mc. 14, 25, weil Lucas das Mahl kurz beschreibt und abschließt, ehe er den Bericht über die Einsetzung der Eucharistie beginnt. Dies entspricht der Gewohnheit des Lucas (3, 19 f.). Das Umgekehrte (Aug., Euth., Jans., Fr. Luc., a Lap., Arnoldi, God., Fill.) [2]) ist ebenso unwahrscheinlich als eine Wiederholung (Wichelh., Reischl, Oost., Keim, Nebe). Lucas läßt das καινόν der anderen weg, zeigt aber mit ἕως οὗ . . ἔλθῃ hinlänglich an, daß kein irdischer Wein gemeint ist. Wenn auch οὐκέτι fehlt, so kann der Sinn doch kein anderer als V. 16 und in den Parallelen sein, denn ἕως οὗ κτλ. zeigt ja deutlich an, daß mit dem Kommen des Reiches οὐ μὴ πίω begrenzt ist. Dies ist bei der Lesart ἀπὸ τοῦ νῦν noch mehr der Fall. Wäre aber nach V. 17 „ihr" zu betonen, so müßte auch ἐγώ gesetzt sein. Die Deutung bis zu der Bekehrung der Juden (Hier., vgl. auch Aug. l. c.) oder der Aufnahme der Heiden (Schenkel) [3]) ist contextwidrig.

V. 19 **). Lucas weicht hier von den anderen ab und stimmt fast ganz mit Paulus überein. Doch ist εὐχαριστήσας (statt εὐλογήσας) kein Beweis dafür, da εὐχ. in demselben Sinne auch Mt. 15, 36. 26, 27. Mc. 8, 6. 14, 23 gebraucht ist. Dagegen hat die Weglassung von λάβετε und φάγετε wohl darin ihren Grund. Der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον) ist ergänzt durch διδόμενον = der für euch dahin gegeben wird. Zu διδόναι ὑπέρ τινος s. Joh. 6, 51. Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. Gal. 1, 4. Es ist also damit ausgesprochen, daß dieser Leib zum Lösegeld für die Sünden der Menschen dahin gegeben wird (Mt. 20, 28) und daher das Opfer einen satisfactorischen Charakter hat. Das Particip des Präsens [4]) beweist aber, daß die Einsetzungsworte selbst einen Opfercharakter andeuten, sei es nun, daß man an das Vorbild der alttestamentlichen Opfer [5]) oder

---

1) De Wette, Mey., Oost., God., Weiß, Nebe. Deßhalb hält Meyer den Bericht für nicht ursprünglich. Es sei Mt. 26, 29 zu V. 16 mit der Verbindung des V. 17 der Analogie wegen gestellt worden. Aehnlich Langen S. 192. Weiß glaubt gegen Holtzm., daß dieser unwahrscheinliche Zug durch Verknüpfung von Mc. 14, 25 mit der Darstellung der andern Quelle, die aber hier noch nicht der paulinische Abendmahlsbericht sein könne, entstanden sei.

*) Ὅτι fehlt BCDL Aeth. Tg., H., wie es CD auch V. 17 ausgelassen hat. Nach πίω ist ἀπὸ τοῦ νῦν zu ergänzen (אBL Sah. Cop. Syr. T., H.; D vor οὐ μή, Tg. [ ]). Statt ὅτου (ADΔ T.) lesen אBC²L Tg., H. οὗ. Da die Lesarten überall strittig sind (12, 50. 15, 8. 24, 49), so entscheiden die Zeugen hier (und 24, 49) für οὗ, um so mehr als V. 16 ὅτου vorangeht.

2) Sie werden dadurch irre geführt, daß in den Parallelen der Kelch auf den Abendmahlskelch bezogen werden kann. Diese Beziehung schreibt Mald. mit Unrecht den Vätern (Or., Cypr., Chrys., Epiph., Hier., Beda, Euth., Theophyl.) zu.

3) Vgl. auch Beda: donec ostensa et manifestata resurrectionis suae gloria, regni Dei fides mundo adveniat.

**) H. bezeichnet τὸ ὑπὲρ . . ἐκχυννόμενον durch doppelte Klammern als eine alte Interpolation, die er im Appendix zum zweiten Band S. 63 zu erklären sucht. Aber der Passus fehlt bloß D a ff² i l und V. 20 Syr^cur.

4) Wohl gebrauchen die neutestamentlichen Schriftsteller das Partic. Fut. nicht gern (Buttm. 178), aber auffallend ist es doch, daß an allen Stellen beim Kelch gleichfalls das Präsens gesetzt ist.

5) Jans., Mald., Fr. Luc., Bellarm., Peronne, Reischl u. A. mit Berufung auf 1 Kor. 11, 24 ff., da am Kreuze der Leib nicht gebrochen und das Blut nicht ausgegossen wurde.

an das vorgebildete Kreuzesopfer [1]) denke. Auch bei jenen wurde das Opfer durch die Handlung der Darbringung als ein Opfer erklärt. Die Vernichtung des Gegenstandes ist hier durch die Trennung von Leib und Blut, nicht durch den Genuß dargestellt. Dieser schließt sich vielmehr an wie das Opfermahl an das Opfer. Aber ein Opfer war es immer nur mit Rücksicht auf das bald zu vollbringende Kreuzesopfer, bei welchem das Blut vergossen und das Leben dahingegeben wurde (Euth.: παραδιδόμενον εἰς θάνατον). Der Singular ἄρτος, den alle Berichterstatter haben, darf trotz 1 Kor. 10, 17 nicht so gepreßt werden, daß die Idee der Gemeinschaft als Hauptzweck (Reformirte) oder auch nur als nachdrücklich betont (Nebe) erscheint. Denn in diesem Falle müßte εἷς stehen. Beim Paschamahl wurden auch die Brote gebrochen und der Tischgesellschaft (φρατρία) ausgetheilt. τοῦτο ποιεῖτε = dies thut sc. was ich gethan habe. Damit geht Lucas wieder über die anderen hinaus, aber mit Paulus parallel, indem er die Anweisung gibt, das was Jesus that und sprach zu wiederholen. Dieses Thun muß also denselben Opfercharakter haben. Da aber die Worte unzweifelhaft sind (vgl. Mt. S. 513 ff.) [2]), so können sie auch beim Apostel nicht den „symbolischen Charakter der Handlung" (Weiß) feststellen. Als Zweck fügt Jesus noch bei εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν = zu meinem Andenken, d. h. zur Erinnerung an mich [3]). Diese Bestimmung des Abendmahles paßt nur zum Genuß des realen Leibes und Blutes des Herrn. Denn der Begriff der ἀνάμνησις dessen, was die Symbole vorstellen, führte nur dann zum symbolischen Charakter der Feier (Mey., Weiß), wenn auch die Einsetzungsfeier nur einen symbolischen Charakter hätte. Zwingt aber bei dieser der Wortlaut und der Zusammenhang mit dem Pascha der Juden zur Annahme eines sacramentalen Opfercharakters, so muß die Erinnerungsfeier denselben Charakter besitzen, wenn sie auch selbstverständlich ihre Beziehung nur zum Kreuzesopfer haben kann. Insofern sind die Katholiken berechtigt hieraus die Continuität des Opfers Jesu durch die Priester herauszubringen. Entweder war die Feier Jesu nur eine leere Cerimonie oder die Erinnerungsfeier hat gleichfalls einen Opfercharakter [4]). Muß doch an-

1) Vgl. die Vulg. zu 1 Kor. 11, 24: quod pro vobis tradetur. Ambr. de sacr. 4, 5: confringetur. Döllinger, Schegg.

2) Godet findet das tertium comparationis nicht in der Substanz des Brotes und Leibes, sondern in dem Gebrochenwerden, das er nach 1 Kor. 11, 24 auch für διδόμενον vindicirt. Dieses κλώμενον (das übrigens schlecht bezeugt ist) determinire den Sinn der Formel: dies ist mein Leib. Eine schwächere Vertheidigung der symbolischen Deutung gibt es kaum! Denn der Beisatz διδόμενον setzt die Substanz des Leibes voraus und gibt nur eine Erklärung über das, was an ihm geschieht oder geschehen soll. Ebensowenig bezeichnet τοῦτο ποιεῖτε bloß das Zerbrechen. Dies kann nur auf das Ganze gehen, wie selbst Weiß gegen Meyer zuzugeben geneigt ist. Denn ποιεῖν steht oft stellvertretend für irgend ein anderes zu wiederholendes Zeitwort (Pass. 2, 977, 2. Kühn. Xen. Mem. 3, 8, 2). Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß sich Godet gegenüber von 1 Kor. 11, 16 keinen Rath mehr weiß: nous pouvons laisser à Dieu le secret de ce qu'il nous donne dans une bonne communion. Faut-il aller chercher plus loin la formule d'union? Nebe erklärt sich gleichfalls für die metaphorische Deutung (S. 179 ff.). σῶμα sei Metonymie und nach der Symbolik der Paschafeier zu erklären, bei welcher: das ist das Pascha auch nicht das Paschalamm bezeichnet. Aber es bezeichnete doch ein dem Paschalamm gleichwesentliches Lamm. Wo ist aber zwischen Brot und Leib an sich ein solches tertium? Der λόγος genügt hiefür nicht.

3) Buttm. 137. Win. 22, 7, 145. Vgl. Plato Phaedr. p. 74 A: τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων. Just. Ap. 1, 66: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος. Das hebr. לְזִכָּרוֹן (Ex. 12, 14. 13, 9. Deut. 16, 3) übersetzen die LXX mit μνημόσυνον.

4) Thomas S. 3, qu. 73, a. 5 u. A. Döllinger, Christenthum und Kirche. 1860. S. 38 f.

gesichts von 1 Kor. 11, 16 zugegeben werden (Mey., Weiß), der symbolische Charakter des Brotbrechens schließe keineswegs aus, daß der Genuß, der demselben folgt, eine höhere Bedeutung hat als den der Erinnerung. — V. 20 *). τὸ ποτήριον = der Kelch, welcher beim Paschamahl gebraucht wurde. Derselbe wurde schon V. 17 genannt [1]). Zwei Kelche anzunehmen (Hier., Bed., Theophyl., Fr. Luc. u. A.) hat nur insofern Bedeutung, als man beide Verse nach dem Texte auseinanderhält. V. 17 ist das Pascha, hier die Eucharistie beschrieben. ὡσαύτως = ebenso, sc. λαβὼν εὐχ. ἔδωκεν, wie auch Mc. 14, 25 schreibt. μετὰ τὸ δειπνῆσαι kann wegen ὡσαύτως auch zum ganzen Verse gezogen werden (Jans., Fr. Luc., Langen, Schegg), aber eigenthümlich bleibt es doch, daß Lucas und Paulus dasselbe erst beim Kelche berichten. Bei Lucas könnte man allenfalls noch an V. 17 denken (Fr. Luc., Estius, Reischl), um ein Mißverständniß zu verhindern, aber bei Paulus ist ein solches gar nicht möglich. Daher legt sein Bericht immer die Vermuthung nahe, daß die Einsetzung unter beiden Gestalten zeitlich etwas getrennt war [2]). Denn ist es auch wahrscheinlich, daß Jesus das h. Abendmahl erst nach Beendigung des Paschamahles feiern wollte, so läßt sich doch ἐσθιόντων αὐτῶν nicht mit μετὰ τὸ δειπν. identificiren. Die Beziehung auf den letzten olivengroßen Bissen vom Paschalamm, welcher nicht mehr nothwendig zum Paschamahl gehörte (Lightf., Keil, Nebe), genügt doch kaum zur Ausgleichung. Denn könnte Jesus denselben auch beiseite gelassen haben, während seine Jünger noch aßen, so wollen doch Matthäus und Marcus diese Unterscheidung nicht machen und bei Lucas und Paulus ist μετὰ τ. δ. auf alle zu beziehen. δειπνῆσαι ist von dem Paschamahl, das Lucas seiner Gewohnheit gemäß gleich vollständig berichtet hat, zu verstehen. Darnach könnte es der vierte Kelch, mit welchem das Mahl beendigt wurde (vgl. Mt. S. 511), gewesen sein (Mey., Weiß), wenn man nicht den Abendmahlskelch vom Paschakelch ganz unterscheiden will (Reischl). Nach dem Korintherbrief wird man freilich eher den dritten Paschakelch vermuthen (auch God., Nebe), aber absolut geboten ist es nicht. Lucas läßt ἐστί aus, weßhalb Meyer alles Pochen darauf verbietet [3]). Aber wenn man auch davon absehen will, daß diese Copula häufig ausgelassen ist und unbedenklich ergänzt werden darf [4]), so ist doch die Parallele bei Paulus entscheidend, welche ἐστί hat. Steht dort ἐστί auch hinter διαθήκη, so würde dies auf den Sinn wenig Einfluß haben, sebst wenn dadurch ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι von διαθήκη getrennt werden wollte, denn auch εἶναι ἔν τινι kann nicht heißen: darstellen vermittelst, wie auch Meyer in der letzten von ihm besorgten Auflage des Commentars zum ersten Korintherbriefe (1870) dadurch zugibt, daß er bemerkt: Christus sagt, der Kelch sei der neue Bund vermöge seines Blutes. Aber es ist nicht einmal richtig, daß ἐστί beide Begriffe so trennt, denn ähnliche Constructionen ohne Wiederholung des Artikels (ἡ ἐν τ. ἐ. αἵμ.) finden sich im N. T. sehr häufig [5]). Der Text gibt also nur: dieser Kelch ist der neue Bund in

*) Ὡσαύτως ist hinter ποτήριον zu stellen (ℵBL Cop.), die Rec. ist nach 1 Kor. 11, 25 conformirt.

1) Euth.: τῇ προσθήκῃ τοῦ ἄρθρου τὸ προεγνωσμένον δηλώσας.

2) Langen versucht für den Korintherbrief noch eine andere Erklärung: μετὰ τὸ δειπνῆσαι könnte sich auf das eben geschehene Essen der h. Eucharistie beziehen, legt aber selbst keinen Werth darauf.

3) Aehnlich Hengstb., Hofm., Kahnis, Philippi, Keil, Nebe u. A.

4) Buttm. 119. Win. 64, 2, 544.

5) Buttm. 81. Win. 20, 2, 128 f.

meinem Blute, d. h. der Bund, welcher durch mein Blut besiegelt wird, mein Blut enthält. Denn der Bund wird eben mit dem Bundesmahl wie der alte Bund mit dem Blute des Lammes geschlossen. „Jesus sieht in dem Weine, welcher in den Kelch gegossen ist, sein Blut, das im Begriffe ist vergossen zu werden, und weil durch diese Vergießung seines Blutes, durch welche die Sünden gesühnt werden (Röm. 3, 24 f.), der neue Bund ermöglicht wird, erklärt er den Kelch vermöge seines Inhalts für den neuen Bund" (Mey.). Aber inwiefern sieht Jesus sein Blut in dem Weine, wenn dieser bleibt, und warum kann dies nur symbolisch gemeint sein? Die Antwort, welche nicht aus dem Texte genommen ist, lautet immer: weil es anders schwer begreiflich ist. Dies ist richtig, aber das Grundgeheimniß des Christenthums, die Menschwerdung, ist gleichfalls schwer begreiflich. Dies hat die h. Schriftsteller und die Kirche nicht vom Glauben abgeschreckt, sondern angespornt die göttliche Liebe und Weisheit zu bewundern, welche sich in solchen Geheimnissen geoffenbart hat. Die Formel des Lucas und Paulus weicht etwas von der Formel der anderen ab. Letztere haben den einfachen Wortlaut, der sich an das Vorbild des Bundesblutes besser anschließt (Mt. S. 515) [1]), erstere betonen den neuen Bund, in welchem die Theilnehmer am Blute des Herrn zu einer Gemeinde Gottes zusammengeschlossen werden. Es ist daher unwahrscheinlich, daß ursprünglich beide Formeln verbunden waren (Langen) und es genügt auch die Bemerkung nicht, daß die Tradition eher beide Formeln habe conformiren (Mt. Mc.) als difformiren (Lc. Pl.) wollen, um dem Lucas die Ursprünglichkeit zu sichern (God.). Auch die Berufung des Apostels auf die unmittelbare Offenbarung ist nicht so exclusiv zu deuten. Die Consecrationsformel der alten Liturgie ist eine Verbindung beider Formeln [2]). Zu καινὴ διαθήκη vgl. Jer. 31, 31. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον setzt Lucas ohne Vorgang bei Paulus hinzu (vgl. Mt. Mc.). Dasselbe wird auf αἵματι bezogen (Mey., Schegg, Weiß u. A.), weil 1. „das Blut vergießen" ebenso geläufig ist als „den Becher vergießen" ungewöhnlich, wenn auch nicht unrichtig; 2. τὸ—ἐκχ. zu weit von ποτήριον entfernt und zu nahe bei αἵματι ist, um nicht unwillkürlich damit verbunden zu werden; 3. der Fall nicht selten ist, daß Appositionssätze im Nominativ statt im cas. obliq. stehen (Schegg vgl. Buttm. 68. Win. 59, 495). Andere (Rückert, Bl., Baur, Holtzm., Weiß) meinen, die abnorme Casussetzung sei dadurch veranlaßt, daß Lucas von der paulinischen Fassung des Wortes zu Mc. 14, 24 zurücklenke und dadurch ermögliche, daß nach Maßgabe von V. 19 die Vorstellung durchschlage: der Kelch sei (seinem Inhalte nach) das Blut des neuen Bundes, das vergossen wird. Sonach sei τὸ αἷμά μου das logische Prädicat, wenn gleich es nicht das grammatische geworden (Weiß, de W., Nebe u. A.). Diese Möglichkeit ist durchaus nicht zu bestreiten [3]), aber ich sehe nicht ein, warum man nicht mit allen älteren und vielen neueren Exegeten (auch Born., Win.) [4]) die naheliegende Beziehung zu ποτήριον nehmen

---

1) Hengstenberg, Nebe entscheiden sich für Lucas und Paulus, weil diese die sprödere, dem aramäischen Texte am nächsten kommende Uebersetzung geben.

2) Sie hat von Paulus τοῦτο (γὰρ) τὸ ποτήριόν ἐστιν, setzt aber statt ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι den Genitiv τοῦ αἵματος ἐμοῦ, und hat aus Matthäus (τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς) διαθήκης. Ebenso verbindet sie ὑπὲρ ὑμῶν (Lc.) mit ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν (Mt.) und nimmt εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt.) auf.

3) Joh. 1, 14. Apok. 3, 12. 8, 8. Win. 59, 8, 495 f. Kühn. 493, 661 f.

4) 67, 3, 589 f.: „Scheinbar ist Lc. 22 wo τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον zu ἐν τῷ αἵματι construirt werden konnte; aber daß Lucas aus Nachläßigkeit ἐκχυνόμενον ge=

sollte, das nur metonymisch steht, so daß die Bedeutung dieselbe ist wie bei διδόμενον und in den Parallelen, welche αἷμα als Subject haben. ὑπέρ = ἀντί beim Opfer ist selbstverständlich.

V. 21. Lucas bringt erst jetzt den Bericht über die Entlarvung des Judas, den die anderen in das Paschamahl versetzen. Die alten Exegeten haben deßhalb mit wenigen Ausnahmen [1]) den Judas am Mahle und der h. Eucharistie theilnehmen lassen. Es ist richtig, daß der ganze Bericht des Lucas von V. 15 an nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist: Paschamahl, Abendmahl, Verräther. Es scheint, daß Lucas die Feier durch keinen Mißton unterbrechen und deßhalb die Entlarvung des Verräthers erst am Ende referiren wollte (Mey., Schegg, Weiß, Fill.), aber jedenfalls geht dann daraus hervor, daß Lucas „auf eine Entfernung des Verräthers nicht reflectirt hat" (Mey.), also sich vor dem Scheine nicht gewahrt hat, daß Judas an der Eucharistie theilgenommen habe. Dieses Sacrilegium mußten seine Leser um so mehr als bei ihm vorausgesetzt annehmen, als er den diabolischen Charakter der Handlungsweise des Judas von Anfang an besonders betont hat (V. 3). Man kann sich also nicht darauf berufen, daß sein Bericht „so kurz, so allgemein gehalten ist, daß man die Absicht, schnell darüber hinwegzukommen, nicht verkennen kann" (Schegg). Denn dies ist richtig, ändert aber an der Aufeinanderfolge nichts. Nimmt man dazu was Paulus über die unwürdige Kommunion sagt (1 Kor. 11, 27 ff.), so wird man nicht umhin können, in Judas das Vorbild für die Sacrilegien zu erkennen. Aber auch Matthäus und Marcus erwähnen das Weggehen des Judas nicht, was sie doch hätten thun müssen, wenn sie das nothwendige und bedenkliche Mißverständniß verhüten wollten. Das in die Schüssel tauchen fehlt allerdings bei Lucas, weil nach ihm das Mahl als abgeschlossen zu betrachten ist, aber auch die anderen sagen nicht, daß es geschehen sei. Erst Johannes trägt es nach, und zwar als Antwort an Johannes allein. Da aber bei ihm die Eucharistie gar nicht erwähnt wird und das Darreichen des Bissens an das Ende gestellt ist, so ist man nicht einmal über die Bedeutung von ψωμίον ganz einig [2]). Selbst aus ἐξῆλθεν εὐθύς folgt nicht, daß Judas vor dem Mahle weggieng. Die Berufung

---

schrieben haben sollte, ist bei der Kürze des Satzes nicht wahrscheinlich, vielmehr construirte er, wie διδόμενον zu σῶμα, so ἐκχ. zu ποτήριον, womit er den Inhalt des Bechers meint, und leichter noch ist diese Metonymie als die andere τὸ ποτ. ἡ καινὴ διαθήκη." Euth.: τὸ δέ, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχ. πρὸς τὸ ποτήριον ἀποδέδοται· τὸ δὲ ποτήριον τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν.

1) S. Mt. S. 511. Die Stelle aus Hilarius lautet: post quae Judas proditor indicatur, sine quo pascha accepto calice et fracto pane conficitur: dignus enim aeternorum sacramentorum communione non fuerat. Nam discessisse statim hinc intellegitur, quod cum turbis reversus ostenditur. Neque sane bibere cum Domino poterat, qui non erat bibiturus in regno. Dazu bemerkt schon Jans. (132, 915): D. Hilarius tamen, quia non advertit Lucae narrationem, sed solius Matthaei, asseruit Judam non sumpsisse corpus Domini (vgl. Aug. de cons. evv. 3, 1, 3). Auch Beda und Fr. Luc. sind noch für die alte, Rupert, Innoc. III., Salmer., Barradius für die andere Ansicht zu nennen. Von den Neueren vertheidigen jene auch Arnoldi, Reischl, J. Grimm, God., Hofm. u. A. Hengstenberg, Grimm suchen Lucas durch Annahme einer Wiederholung mit Matthäus zu vereinigen. Keil ist gegen den Genuß des Abendmahls durch Judas: Hat Judas Ischariot das h. Abendmahl vom Herrn empfangen? (Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben v. Luthardt, I, 1880. S. 236—243). Vgl. auch Zahn, Tat. Diat. S. 75. 204. Fillion.

2) Diejenigen, welche ψωμίον von der Eucharistie verstehen, müssen annehmen, daß Judas nach dem Empfange unter der Gestalt des Brotes, vor der Austheilung des Kelches weggegangen sei (Cyr., Tholuck u. A.).

auf Mt. 26, 29 (Hil., Mald.) beweist natürlich gar nichts, weil Jesus nicht sagt, daß er mit allen ohne Ausnahme dort den Wein trinken werde. Psychologische und theologische Gründe können aber für den Exegeten den Ausschlag nicht geben. Die Stiftung des neuen Bundes und die Bestellung der Apostel zu Priestern desselben schließt die Anwesenheit des Judas ebenso wenig aus als das Vorherwissen des Verraths die Aufnahme in das Apostelcollegium ausgeschlossen hat. Es mag dem christlichen Gefühl der Gedanke schmerzlich sein, daß Judas, welcher den Teufel schon im Herzen hatte, den Leib und das Blut des Herrn empfieng, und es mag uns schwer fallen anzunehmen, daß Jesus, welcher befohlen hatte, das Heilige nicht den Hunden und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen, die Geheimnisse einem Unwürdigen mittheilte, aber wir dürfen unsern Maßstab nicht an die Handlungen des Herrn anlegen. Konnte er nicht auch diese Demüthigung wie viele andere über sich ergehen lassen wollen, um den Seinigen ein Beispiel zu geben? Hat er nicht ebenso die unzähligen Sacrilegien im Augenblick der Einsetzung des Liebesmahles vorausgesehen?

Πλήν = aber, übrigens bricht die Rede ab, um einen neuen Gegenstand einzuführen (6, 24. 35. 10, 11 u. A.), so daß nicht ein Gegensatz zu dem Bisherigen beabsichtigt ist, obwohl sachlich ein solcher zwischen der unendlichen Liebe Jesu beim letzten Mahle und dem Verrathe des anwesenden Judas vorhanden ist (Fr. Luc., Reischl, Schegg). Jedenfalls ist dann die Voraussetzung, daß Judas die Eucharistie genossen hat. Auch die Liebe, mit welcher Jesus sein Leben zu opfern im Begriffe steht, bildet einen schrecklichen Contrast zum Verrath (de W., Bl., Mey.) [1]). Andere (Jans., God., Hofm.) verbinden beides. χείρ ist nicht metonymisch zu nehmen wie bei den Hebräern häufig geschieht (Apg. 17, 25. 20, 34), sondern ist die Hand, welche den Verrath übt, das Verrathene übergibt (Schegg), oder jetzt auf dem Tische liegt, da sie eben mit Christus noch Speisen genommen hat (Grot., de W., Bl., Mey., Weiß). Besser verbindet man beides (Jans., Fr. Luc.), denn dieselbe Hand, welche jetzt mit Christus gegessen und selbst die Eucharistie empfangen hat, wird ihn den Feinden ausliefern. — V. 22 *). Auch hier ist ὅτι begründend für die auffallende Thatsache, daß ein intimer Tischgenosse Jesus verräth. πορεύομαι = in den Tod gehen s. Mt. 512. Statt καθὼς γέγραπται (Mt., Mc.) schreibt Lucas κατὰ τὸ ὡρισμένον = wie es bestimmt ist (2, 27. 39. Apg. 17, 31. Röm. 1, 4). Die Propheten haben auf Grund dieser Vorherbestimmung geschrieben. πλὴν οὐαί = aber wehe, denn die göttliche Vorherbestimmung befreit den frei handelnden Menschen nicht von der Schuld. Gott hat die Erlösung vorausbestimmt, aber den Judas nicht zu einem Verräther gemacht. Jede Handlung liegt im Rathschlusse Gottes, aber kein Mensch ist deßhalb gezwungen, die Handlung zu vollbringen. Das Vorherwissen und Vorherbestimmen sind in der h. Schrift stets miteinander verbunden (1 Petr. 1, 2. Röm. 8, 29). Lucas läßt hier den Zusatz der anderen weg und umgeht im folgenden Vers die Trauer der Jünger. Dadurch hat sein Bericht einen ziemlich verschiedenen Charakter erhalten. Er ist nicht nur abgeblaßt und kurz, sondern schont den Judas und die übrigen Jünger. Es entspricht der Liebe Jesu, wie dieselbe in unserem Evangelium überall geschildert

1) Beda: qui de passione praedixerat, et de proditore praedicit, dans locum paenitentiae.

*) Statt καί (ΑΔ Verss.) lies ὅτι (ℵBDL Sah. Cop.), das auch Mc. 14, 21 ℵBL steht. Für ὁ μὲν υἱός ist ὁ υἱὸς μέν (ℵcBL) zu lesen und πορεύεται hinter κατὰ τ. ὡ. zu setzen (BDL): ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρ. πορ.

wird, daß er selbst über den Verräther nicht mehr als nothwendig voraussagt. Indem aber Lucas im folgenden Vers das μήτι ἐγώ ausläßt, zeichnet er die Verwunderung der Jünger über diese ungeheuere That eines Mitapostels weit besser als die anderen. Jeder weiß sich frei von der Schuld. — V. 23. συνζητέω = streiten, disputiren. πρὸς ἑαυτούς = πρὸς ἀλλήλους = untereinander, nicht: untereinander selbst (Mey., Weiß). Vgl. V. 17. Mc. 9, 10 S. 289 f. Zu τό s. V. 2, zu τίς ἄρα 8, 25, zum Optativ 1, 29. τοῦτο sc. παραδιδόναι: wer es wohl sei, der dieses thun sollte.

§ 77.

Die Reden nach dem Mahle.

22, 24—38.

Dieser Abschnitt ist dem Lucas ganz eigenthümlich. Er zerfällt in 3 Theile: 1) der Rangstreit V. 24—30; 2) die Weissagung an Petrus V. 31—34; 3) die Rede über die Bereitschaft der Jünger V. 35—38. Der erste Theil hat zwar Parallelen Mt. 20, 25—28. Mc. 10, 41—45, aber diese hat Lucas schon 9, 46 berücksichtigt und die Uebereinstimmung ist nur in einigen Versen (24—26) und auch in diesen nur theilweise vorhanden. Wenn also auch einzelne Ausdrücke wiederkehren, vielleicht aus den andern genommen sind, so ist doch durch die ganze Ausführung und Stellung eine aus anderer Quelle geschöpfte Rede anzunehmen, welche Jesus an jenem Abend gehalten hat (gegen Calv., Mald., Grot., Nat. Alex., de W., Ew., Keim, Mey., Weiß, Holtzm. u. A.). Eine sachliche Parallele ist auch bei Joh. 13, 13—17 im Anschluß an die Fußwaschung gegeben. Mit dieser wird unsere Erzählung in der Regel in Zusammenhang gebracht [1]). Die Beziehung liegt allerdings nahe und ist viel wahrscheinlicher als daß Lucas erst durch die Ideenassociation von V. 23. 24 zur Aufnahme des Rangstreits veranlaßt wurde (Strauß, Holtzm.) und wieder mit Rücksicht auf diesen die Reden der Jünger im Abendmahlsbericht an das Ende gesetzt habe (Holtzm.). V. 27 hätte sicherlich auch nicht hingereicht, den Streit gerade an dieses Mahl anzureihen (Weiß). Daraus folgt dann freilich, daß Lucas der Erzählung die richtige Stelle angewiesen hat und der Streit nicht vor das Pascha (Ang., Olsh., Stier, Hengstb., Langen, Schegg, Hofm., Nebe) zu setzen ist. Man ist weder berechtigt, die Veranlassung der Rede als nicht passend abzuweisen (Grot.), noch überhaupt die Rede ihres Inhalts wegen vor V. 21—23 und damit vor das Abendmahl zu versetzen (Schegg). Von einem kleinlichen Streit, etwa über den Vorsitz bei Tisch (Anon., Langen) oder den Rangunterschied zwischen Petrus und Johannes, weil letzterer den Ehrenplatz erhalten hatte (Joh. 13, 23: Hofm., Nebe), ist keine Rede und die Frage nach dem Verräther hat kaum die Veranlassung zu einem Streit über die größere Tugend gegeben (Theophyl.). Eine Rechtfertigung gegen einen vermuthlichen Verdacht (Stella, Fr. Luc.) wäre noch wahrscheinlicher, ist aber auch zu kleinlich. Aber die Frage, wer nach der Wiederkunft des Herrn im Reiche des Messias die bevorzugte Stelle einnehme, ist nach dem Gedächtnißmahle, bei welchem Jesus auf das neue Reich hingewiesen hatte (V. 18), doch nicht sehr befremdend (vgl. Jans.,

1) Vor der Fußwaschung (Salmer., Calm., Thol., Hengstb., Nebe, Fill. u. A.), nach der Fußwaschung, wegen V. 27 (de Wette, Bl., Mey., theilweise Weiß u. A.).

Fr. Luc., Reischl). Der Gedanke an das zukünftige messianische Reich lag ihnen trotz aller Leidensweissagungen doch immer sehr am Herzen. Darum ist es auch weniger wahrscheinlich, daß sie über die Stellung untereinander nach dem Weggange Jesu gestritten haben (Euth.). An die vollständige Trennung mußten sie erst gewöhnt werden. Vorbereitet dazu wurden sie durch die Abschiedsreden. Nur als Vermuthung spricht es Beda aus, „quia honore se invicem praeveniendo certarint" (Lc. 13, 24).

Alle vier Evangelisten berichten in diesem Zusammenhange mit dem Abendmahl die Weissagung der Verleugnung durch Petrus und des allgemeinen Aergernisses. Matthäus und Marcus verlegen sie aber auf den Weg an den Oelberg, Lucas und Johannes in den Speisesaal. Das Verhältniß der Synoptiker ist ähnlich wie bei der eschatologischen Rede. In beiden Fällen ist an der Identität der Reden festzuhalten, ob man nun Matthäus-Marcus mit Lucas-Johannes verbinde (Amm., Jans., Grot., Reischl, Bisp.) oder umgekehrt (Mald., Nebe) die ganze Rede auf den Gang nach Gethsemane verlege. Drei Scenen (Joh., Luc., Matth.-Marc.) anzunehmen (Aug.), verbietet die Uebereinstimmung des Inhalts und das Verhalten des Petrus, während die formellen Abweichungen aus dem „ingenio et more" (Jans.) der Evangelisten zu begreifen sind. Derselbe Grund spricht auch gegen eine Zerlegung in zwei Scenen (Euth., Luc., a Lap., Nat. Alex., Olsh., Abbot, Lange, Langen, Oost., Lange, Mey. u. A.). Der Gang ist aber wahrscheinlicher Joh., Luc., Matth., als Joh., Matth., Luc., denn bei Johannes ist bereits Petrus genannt, so daß der Weg vom Einzelnen zu Allen angezeigt ist. Bei Lucas, der auch in der Darstellung von den anderen bedeutend abweicht paßt die Warnung wohl zum Vorhergehenden. Er hatte die Belehrung der Jünger über den Rang berichtet und konnte nun alsbald unter der Anrede des Ersten der Jünger vor zu großem Selbstvertrauen warnen. Sie müssen, ehe sie mit Jesus wieder zu Tische sitzen, noch eine schwere Prüfung durchmachen. Die Versuchungen werden aber nicht endgiltig über sie Herr werden und die Gnade Gottes wird insbesondere den Petrus vor gänzlichem Falle schützen. An diesen wendete sich Jesus nicht, weil derselbe Grund zu haben meinte, für den geachtet zu werden, welcher die erste Stelle in der Zwölfzahl einnehme und es daher übel vermerkte, daß die Frage V. 24 aufgeworfen wurde (Hofm.), sondern weil er der Versuchung am meisten ausgesetzt und zur Stärkung der anderen bestimmt war. Er mußte erfahren, daß auch der größte Muth in der Stunde der Versuchung der Schwachheit des Fleisches unterliegt, damit er durch das Gebet des Herrn der Gnade von oben theilhaftig geworden neu gestärkt aus der Versuchung hervorgehe und von nun an die Säule des Apostelcollegiums werde, auf welcher der Glaube aller ruht. Das zu große Selbstvertrauen wurde durch den tiefen Fall bestraft, aber die darin ausgesprochene Liebe zum Herrn und die entschlossene Hingabe für ihn wurde durch das Versprechen des göttlichen Beistandes schon zum voraus belohnt [1]).

---

1) Chrys. H. 82, 3 in Mt.: διὰ τοῦτο τοίνυν ἀφίησιν αὐτὸν πεσεῖν, παιδεύων αὐτὸν ἐντεῦθεν πάντα πείθεσθαι τῷ Χριστῷ, καὶ τῆς οἰκείας συνειδήσεως πιστοτέραν ἡγεῖσθαι τὴν ἀπόφασιν αὐτοῦ .. ὁ δὲ ἑαυτῷ θαρρεῖ, καί φησι, κἂν πάντες τοῦτο πάθωσι, ἐγὼ οὐ πείσομαι· ὅπερ εἰς αὐθάδειαν αὐτὸν ἦγε κατὰ μικρόν· τοῦτο τοίνυν καταστεῖλαι βουλόμενος ὁ Χριστὸς συνεχώρησε τὴν ἄρνησιν .. ὅτι γὰρ τοῦτο συνεχώρησεν, ἵνα τοῦτο ἐν αὐτῷ κατορθώσῃ, ἄκουσον τί φησιν (Luc. 22, 32). .. ὁ γὰρ τὴν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ αὐτοῦ οἰκοδομήσας, καὶ οὕτω τειχίσας αὐτήν, ὡς μυρίους κινδύνους καὶ θανάτους αὐτῆς μὴ περιγενέσθαι.

V. 35—38 schließt Lucas eine eigenthümliche Rede vom Schwert an, welche schon ihres befremdlichen Charakters willen ursprünglich sein muß. Nimmt man sie wörtlich, so kann sie zwar nicht wegen des nachfolgenden Schwertstreiches erfunden (Schleierm., Strauß, de W.), aber doch hierher gestellt worden sein [1]). Aber sie darf dem Zusammenhange nach gar nicht wörtlich genommen werden, sondern ist eine bildliche Rede, welche im Anschluß an die eben gemachte Voraussage die Jünger an das Loos erinnern soll, welches ihrer nach dem Weggang des Meisters harrt. Bisher waren sie ohne alle Sorgen unter der Hut des Herrn, fortan sollen sie selbständig auf den Markt des Lebens treten und einer Welt entgegenwirken, welche für sie Spott und Hohn, Verfolgung und Tod bereit hat. Derjenige wird den ersten Rang einnehmen, welcher um des Evangeliums willen am meisten leidet. Jesu eigenes nun rasch herannahendes Leiden ist damit als Voraussetzung gleichfalls angedeutet (Chrys., Beda, Theophyl.).

V. 24. Φιλονεικία = Liebe zum Streit, Streit, nur hier im N. T. δὲ καί = aber auch sc. neben dem συνζητεῖν, ein Beweis, daß Lucas diese Scene logisch mit der Vorhergehenden verbunden wissen will (Jans., Fr. Luc., Holtzm., God. u. A.). δοκεῖν ist nicht nur urbaner, um das wirkliche Sein in feiner Form darzustellen (Schegg, Fill.), sondern = das Ansehen, die Geltung haben [2]). Omnium suffragiis (Beng., Mey., Weiß) wäre nur richtig, wenn omnes auf Christus und die Apostel gienge. Das Urtheil Jesu (Hofm., Keil, Nebe u. A.) ist natürlich maßgebend, aber den Jüngern nicht bekannt. Denn trotz des Inf. Praes. handelt es sich um die nahe Zukunft. Es ist also nicht gefragt, wer unter ihnen ein größerer sein dürfte (Schegg), sondern wer für einen größeren zu halten sei (de W., Weizs.) [3]). Die alten Exegeten nehmen an dem Streit an diesem Ort durchaus keinen Anstoß (Ambr., Chrys., Bed., Jans. u. A.), obwohl sie eine menschliche Schwachheit darin erkennen. μείζων = ein größerer, d. h. von höherem Range. Wenn man auch βασιλεία τῶν οὐρανῶν (τοῦ θεοῦ) nicht ergänzt, was willkürlich erscheinen könnte (Mey., Weiß), so ist der Gedanke nach dem Vorhergehenden doch zu Grunde zu legen. — V. 25. Vgl. Mc. 10, 42. Jesus tritt der Neigung zum Rangstreit schnell entgegen, indem er demselben durch eine Belehrung über die Grundsätze des christlichen Lebens die Basis entzieht. κυριεύω = herrschen, im N. T. nur noch bei Paulus (Röm. 14, 9. 2 Kor. 1, 24). Ebenso ἐξουσιάζω = Herrschaft, Gewalt ausüben (1 Kor. 7, 4; 6, 12). εὐεργέτης = Wohlthäter sc. des Vaterlandes, nur hier im N. T., aber vgl. Xen. Cyr. 3, 3, 4 und die Beinamen εὐεργέτης zweier Ptolemäer. Bei den Alten wurden häufig Könige und Kaiser, auch wenn sie noch so tyrannisch regierten, mit diesem Titel begrüßt. Namentlich stand er in Verbindung mit σωτήρ bei den römischen Kaisern (Jos. B. J. 3, 9, 8. Phil. 2, 549). Daher ist οἱ ἐξουσιάζοντες mit οἱ βασιλεῖς identisch. Die Abwechslung ist nur gewählt worden, um den Gegensatz zwischen Gewalthaber und Wohlthäter stärker hervorzuheben. Doch zeigt Lucas durch die Wahl der einfachen Verba, daß er nicht wie die anderen die Ungerechtigkeit betonen will. Der andere Gebrauch, um den

---

1) Ambr.: o Domine, cur emere me iubes gladium, qui ferire me prohibes? Cur habere praecipis, quem vetas promi? Nisi forte ut sit parata defensio, non ultio necessaria; et videar potuisse vindicari, sed noluisse.

2) Apg. 26, 9. Mc. 10, 42 (S. 333, wo aber Krüg. 50, 12, 4 statt 24 zu lesen ist; vgl. auch 55, 4, 1. 2. 56, 4, 5). Gal. 2, 6.

3) Fr. Luc.: quantum intellegi posset ex dictis actisque Jesu erga singulos ipsorum. In der 2. A. übersetzt Weizs.: für den größten.

Staat oder Einzelne verdiente Männer als Wohlthäter aufzuschreiben (Her. 8, 85. Thuk. 1, 129. Xen. rep. Ath. 3, 11), paßt weniger in den Zusammenhang, weil in diesem Falle nicht dem Machthaber, sondern dem Verdienste die Ehre zuerkannt wird. Die Völker betrachten und verehren ihre Herrscher wie Wohlthäter, die Christen aber sollen nicht durch hohe Stellung, sondern durch demüthige Dienstleistung Wohlthäter der Menschen sein. Damit ist der Rangunterschied nicht aufgehoben, aber die Bethätigung verändert. Eine Anwendung auf die kirchlichen Würdenträger macht bereits Beda, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die bekannten Aussprüche des Hieronymus. — V. 26. Zu ὑμεῖς—οὕτως ist ein Imperativ (ἔστε, ποιεῖτε) oder ein imperativisches Futurum (ἔσεσθε, ποιήσετε) [1]) zu ergänzen, weil der Satz eine Aufforderung (γινέσθω) enthält. ἐστέ (Born., Mey., Weiß, Hofm., Nebe) würde das Thatsächliche für das Verlangte setzen. ποιήσετε entspricht dem vorhergehenden Vers am besten. γινέσθω = er werde sc. durch Bethätigung des Gesetzes der Unterwürfigkeit, welche der νεώτερος = jüngerer (Apg. 5, 6. 10; nicht ἔσχατος Euth.) schon wegen seines Alters beobachten muß. Denn um den Anspruch, nicht mehr zu herrschen (Mey., Schegg), kann es sich wegen des Parallelgliedes (διακονῶν) nicht handeln. Beide sind parallel wie im vorigen Vers οἱ βασιλεῖς und οἱ ἐξουσιάζοντες. ἡγούμενος = Herrscher, Fürst (Mt. 2, 6. Apg. 7, 10. 15, 22. Hebr. 13, 7. 17. 24). — V. 27. Als Grund der Aufforderung gibt Jesus sein eigenes Beispiel an, das im neuen Reich maßgebend sein muß. Die Schlußfolgerung ist einfach: der zu Tisch Liegende ist größer als der Dienende (17, 8). Jesus ist aber der Hausherr, welcher seinen Jüngern das Mahl veranstaltet hat, der also das Recht zu Tische zu liegen hat, und dennoch dient er, um wie viel mehr müssen dieses seine Jünger thun. Der Gedanke: „ich aber — euch gegenüber unzweifelhaft mehr als ein zu Tisch Sitzender gegenüber dem ihn Bedienenden — bin in euerer Mitte wie der Dienende" (Schegg) [2]), ist vollkommen richtig, aber der Text verlangt wegen διακονῶν die Vergleichung mit ἀνακείμενος. Das Andere ist Anwendung. Daß zur Zeit gerade alle ἀνακείμενοι waren, macht nichts zur Sache, weil sonst auch das erste Glied nicht paßte. Bei einer Vergleichung ist ja dies nicht zu premiren. Wenn auch Jesus das Bild vom Mahle entlehnt hat, so ist die Form doch nur Symbol für den allgemeinen Gedanken, daß der Höhere dienen soll. Eine Anspielung auf die Fußwaschung (Beda, Euth., Stella, Calm., de W., Bl., Fill.) [3]) ist allerdings durch den Text nicht nothwendig gemacht (Mey., Schegg), aber schon wegen ὁ διακονῶν nicht aus dem Grund abzuweisen, weil dieselbe dem Lucas unbekannt war (Schegg, God.). Dies folgt daraus, daß sie bei den Synoptikern nicht erwähnt wird, noch lange nicht. Die Unmöglichkeit der Leser, diese Beziehung herauszufinden (Mey., Nebe), entscheidet ebenso wenig. Da aber nach Lucas die Rede nach dem Mahle gehalten worden ist, so liegt die Beziehung auf die Darreichung des Abendmahles (Theophyl.) oder die Function des Herrn beim Paschamahl (Hofm.) noch näher. In beiden Fällen nimmt freilich Jesus eine superiore Stellung ein (Nebe), aber er bedient doch die Jünger. Es handelt sich ja überhaupt nicht um die Stellung, sondern um die

1) Buttm. 338. Win. 64, 2, 546.
2) Aehnlich Jans., Fr. Luc. u. A.
3) Ambr.: se Dominus proponit imitandum. Egebamus omnium, ipse nullorum; et tamen praebuit se humilitatis auctorem, cum discipulis ministraret. Quod utique non faciebat studio utilitatis, sed exercitatione virtutis.

Art und Weise der Ausübung. Daß Jesus während seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit die Jünger mit Rath und That unterstützte, ist damit nicht ausgeschlossen. ἐν μέσῳ ὑμῶν = in euerer Mitte, unter euch, also nicht abgesondert wie der Herr von den Dienern. — V. 28. Jesus hat seine Jünger wegen ihres Streites nicht offen getadelt, sondern nur auf den wahren Wettstreit des christlichen Lebens hingewiesen. Aber er will sie nicht bloß ohne Tadel, sondern auch mit einer Anerkennung in dieser Stunde entlassen. So fügt er zur Bekräftigung und zum Trost für die Jünger dieses Urtheil über das Verhalten der Jünger bei. Dasselbe beweist, daß auch die harten Worte gegen die Apostel nur pädagogisch zu deuten sind. Es sind ebenso viele Ermahnungen, auszuharren und fortzuschreiten. Jesus bekräftigt das ausgesprochene Gesetz, denn die Jünger sind in der That, weil Dienende, Große im Reich; er tröstet sie, weil sie bald den Lohn empfangen werden. Das Part. Perf. zeigt, daß die Jünger bis jetzt ausgehalten haben und noch aushalten. πειρασμοί = Versuchungen nennt Jesus die Kämpfe und Verfolgungen, welche er von seinen Gegnern auszustehen, die vielen Demüthigungen, welche er nach dem Willen seines Vaters über sich ergehen zu lassen hatte. Von inneren Versuchungen kann keine Rede sein und ist nicht die Rede, weil das Ausharren der Jünger genannt ist. Versuchungen aber waren diese Erfahrungen auch für Jesus, weil er sich dadurch als den wahren Menschensohn erwiesen hat (vgl. Hebr. 2, 18. 4, 15). Die Jünger aber hätten sich dadurch um so leichter abschrecken lassen können, als sie von den irdischen Messiashoffnungen nicht ganz frei waren. — V. 29. κἀγώ = auch ich meinerseits sc. entgegenkommend eurer Treue (11, 9). Judas galten diese Worte allerdings nicht. Er hatte sich wahrscheinlich unterdessen entfernt (Jans., Grot., Fr. Luc. u. A.; Godet: nach V. 30.). Das Medium διατίθεμαι heißt das Seinige auseinander, in Ordnung legen und davon: verkaufen, über das Seinige verfügen, besonders testamentarisch (Pass. 1, 667). Hier entscheidet der Zusammenhang für die zweite Bedeutung. τινί = zu Gunsten jemandes verfügen, einem zutheilen, da im zweiten Theile eine testamentarische Verfügung nicht statt haben kann (Gen. 15, 18. 2 Chron. 7, 18). Als Object gehört auch zu διατίθεμαι der Accus. βασιλείαν und nicht ἵνα κτλ. (Theophyl., Grot., Bl., Ew., Hofm.) [1]). Die Apostel werden mit Jesus in seinem Reiche herrschen (1 Kor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12). βασιλεία ist trotz des fehlenden Artikels nicht = Herrschaft (Mey., Keil, Nebe), sondern = Reich (1 Kor. 6, 9. Apok. 1, 6. 17, 12). Durch καθώς sind beide Glieder neben einander gestellt: Jesus ertheilt den Jüngern das Reich, wie es der Vater (in seinem Rathschlusse) ihm zugetheilt hat, d. h. er nimmt seine Jünger zu Mitregenten an [2]). καθώς ist also vergleichend, nicht begründend durch Rückweis auf den göttlichen Rathschluß, auf Grund dessen Jesus das Reich mittheilt (Schegg). Die Lehre von der Berufung durch den Vater zwingt dazu ebenso wenig als V. 30. — V. 30 *). ἵνα κτλ. ist Folgesatz und zu διατίθεμαι βασ. zu beziehen: auf daß ihr essen und trinken möget. ἐπὶ τῆς τραπέζης = auf dem Tische, wie V. 21 (Win. 47, 350 f.

1) Euth.: διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν, ἀντὶ τοῦ, ἐπαγγέλλομαι.

2) Jans., Mald., Grot., Fr. Luc. und fast alle Neueren, wobei sich der Unterschied (similitudo) von selbst versteht. Nach Mald. nahmen die meisten Exegeten mit Beda an, daß durch καθώς die vorhin genannten Versuchungen auch für die Jünger als Bedingung aufgestellt seien.

) Lies ἔσθητε (BD) statt ἐσθίητε und καθήσεσθε (ℵAB³L) statt καθίσησθε, B*Δ H. καθῆσθε. ℵᶜDX Itcodd. Syr. Arm. ergänzen δώδεκα vor θρόνων. Aus Mt.

Mey., de W.). Die Vorstellung ist: von den auf dem Tische befindlichen Speisen essen (W. Grimm). „An meinem Tische" (Bl., Reischl, Schegg, Weizs., God.) ist richtige Uebersetzung, wenn man es in der gewöhnlichen Bedeutung: an einem Tische essen nimmt, aber ein besonderer Nachdruck zur Bezeichnung der höchsten Ehrenstellen zur Rechten und zur Linken (Tit., Theophyl., Mald., Jans., Fr. Luc., Schegg) nach Analogie der zur königlichen Tafel Gezogenen kann es neben ἔσθειν und πίνειν nicht haben, denn die Theilnahme am Tische Jesu kann nur bildlich die Theilnahme am messianischen Reiche ausdrücken (Ambr., Bed., Euth., Mey., de W.). Jesus sagt βασιλεία μου, nicht β. τοῦ θεοῦ (13, 29), weil er nach V. 29 sein Verhältniß zu den Jüngern dem zum Vater gegenüber stellt. Die besondere Auszeichnung der Apostel folgt im zweiten Halbvers. Das Futurum καθήσεσθε, im A. u. N. T. häufig, kommt bei den Griechen nur an einer zweifelhaften Stelle vor [1]). Es ist hier nicht von ἵνα abhängig, obwohl dieser Wechsel mit dem Conjunctiv vorkommt (Buttm. 202), sondern beginnt eine neue Redewendung, durch welche der Vorzug nachdrücklich hervorgehoben wird (Win. 41, 271). ἐπὶ θρόνων = auf Thronen. Das δώδεκα Mt. 19, 28 ist vielleicht mit Rücksicht auf Judas (Mey., Weiß) oder mit Bezug auf Paulus und sein Richteramt (1 Kor. 6, 2) weggelassen worden. Der Ausdruck „die zwölf Stämme Israels" beweist, daß die vermeintliche antijüdische Tendenz des Lucas nicht durchführbar ist. Denn die ironische Fassung der ganzen Stelle (Anon.) ist pure Willkür (vgl. Mt. S. 419) [2]), die Ausdehnung auf alle Völker (de W., Bl., Hengstb., Keil) unberechtigt.

V. 31 *). Zur eindringlichen Wiederholung des Namens in der Anrede vgl. 10, 41. Apg. 9, 4. Der Name Simon wurde so oft gebraucht (Joh. 21, 15 ff.), daß keine Anspielung an den alten Menschen (God., Keil, Nebe u. A.) zu erkennen ist. V. 34 steht wieder Πέτρος. ἐξητήσατο = er forderte heraus, wie die Griechen ἐξαιτεῖν in utramque partem zur Gnade und Strafe gebrauchen. Tert., Cypr., Prosper: postulavit, Ambr., Leo: expostulavit. Das expetivit der Vulg. bezeichnet mehr appetitionem et desiderium, quam postulationem (Mald.). Hier hat man von jeher eine Anspielung an Job 1, 1—12 gefunden, wo der Teufel von Gott Macht über den Diener Gottes erhielt [3]). In ähnlicher Weise hat der Teufel jetzt, da Jesus von ihnen scheidet, die Jünger von Gott herausgefordert, um den Versuch zu machen, sie vom Glauben abzubringen. σινιάζω kommt bei den Griechen nicht vor. Nur Pseudo-Ignatius hat es nach unserer Stelle Smyrn. c. 7 (vgl. Const. ap. 6, 5) gebraucht. Aber die griechischen Väter und Lexicographen lassen über die Bedeutung: sieben keinen Zweifel [4]).

---

1) Eur. fr. 77 D. Kühn. 1, 302, A. 1, 671.

2) Ambr.: sicut secundum divinam similitudinem iudicat Christus cognitione cordium . . ita et apostoli in iudicium spiritale formantur remuneratione fidei, et exsecratione perfidiae, virtute errorem redarguentes, sacrilegos odio persequentes. Theophyl., Beng., Godet, Hofm., Nebe beziehen es auf das ungläubige Israel.

*) Εἶπε δὲ ὁ κύριος (ℵADΔ It. Vulg. Syr.) ist der Conformation nach der gewöhnlichen Darstellung des Lucas (17, 6. 18, 6 u. a.) verdächtig. Es fehlt BL Sah. Cop. T., H.; Tg. [ ].

3) Test. XII Patr. p. 729: ἐὰν τὰ πνεύματα τοῦ Βελίαρ εἰς πᾶσαν πονηρίαν θλίψεως ἐξαιτήσωνται ὑμᾶς. Euth.: πρὸς πάλην ὡς τὸν Ἰώβ.

4) Chrys. H. 82, 3: θορυβῆσαι, ταράξαι καὶ πειρᾶσαι. Cyr.: δοκιμᾶσαι καὶ πειρᾶσαι. Hesych., Suid.: συνιάσαι, σεῖσαι, κοσκινεῦσαι. Euth.: θορυβῆσαι, κοκῆσαι, ταράξαι. Σινίον γὰρ παρά τισι καλεῖται τὸ παρ' ἡμῖν κόσκινον, ἐν ᾧ ὁ σῖτος τῇδε κἀκεῖσε μεταφερόμενος ταράσσεται. Curtius (S. 354) leitet es ab von σήθω, ἤθω mit der Bedeutung seihen

Wie beim Sieben das Getreide im Siebe hin- und hergeschüttelt wird, damit die fremden Bestandtheile durchfallen und die Spreu sich oben sammle und abgehoben werden könne, so sollen auch die Apostel durch Versuchungen und Anfechtungen aller Art hindurchgehen, ohne daß sie den Glauben verlieren. Die Läuterung durch die Versuchungen (Ambr., Jans., Mald. u. A.) ist nicht ausgeschlossen, liegt aber nicht im Zusammenhang, der nicht auf die Nothwendigkeit derselben für die Erlangung der verheißenen Ehrenstellen, sondern auf die bevorstehenden Kämpfe hinweist. Die Apostel werden auf diese vorbereitet, damit sie erkennen, woher sie kommen und wie weit sie ihnen schaden können. Darin, daß der Teufel nur mit Gottes Zulassung sie angreifen kann, liegt schon ein großer Trost. Ein weiterer ist in dem Versprechen der Fürbitte des Herrn enthalten. — V. 32 *). Jesus selbst kämpft für Petrus gegen den Satan. ἐκλείπω intransitiv = ausgehen, aufhören [1]). Die Verleugnung des Petrus, auf welche dieser Ausdruck unverkennbar anspielt, war nicht ein Abfall vom Glauben, sondern eine durch Menschenfurcht veranlaßte Nichtbethätigung desselben. Petrus hatte nicht den Muth seine Zugehörigkeit zu Jesus, nach welcher allein gefragt wurde, im kritischen Augenblicke zu gestehen (Aug., Cyr., Chrys., Thom., Mald., Grot. u. A.), sagte aber nichts, was das Aufhören des Glaubens an Jesus als den Messias verrathen würde [2]). Der Glaube ist allein genannt, weil Petrus denselben früher bekannt (9, 20), aber bei der Verleugnung nicht bekannt hatte. Er spielte beim Gegensatz zu Juden und Heiden im apostolischen Leben eine Hauptrolle, weil er die Fahne war, um welche sich die Christen scharten. Daher wird er auch in unserem Evangelium so oft genannt. καὶ σύ steht dem ἐγὼ δέ gegenüber. Dem Gebet Jesu für die Erhaltung des Glaubens, welches die Demuth und Liebe zugleich offenbart, soll nachher das Bestreben des Petrus folgen, seine Mitapostel ebenso im Glauben zu bestärken. ποτέ von der Zukunft (Röm. 1, 10). ἐπιστρέψας = nachdem du dich bekehrt hast [3]) (Mt. 13, 15. Mc. 4, 12. Apg. 3, 19. 28, 27. Win. 38, 1, 236). Die Uebersetzung mit „wiederum" nach dem hebr. שׁוּב (Jans., Mald. [4]), Grot., Beng., Ew., Langen) ist nicht nur

---

während Lobeck einen Zusammenhang mit σείω schütteln vermuthet. In letzterem, von den Griechen nicht unterstützten Falle wäre σινίον = vannus (Mald., de Wette) = Getreideschwinge und σινιάζειν = schwingen. Ambr. (Ps. 43 n. 40) ventilare. Beda: ventilando concutere. Vulg.: cribrare. Vgl. Am. 9, 9. Olsh. unrichtig: worfeln.

*) Statt ἐκλείπῃ (AΔ) lies ἐκλίπῃ (ℵBDL) und statt στήριξον lies στήρισον (ℵABL). D e haben ἐπίστρεψον καί.

1) Chrys. H. 82, 3: οὐκ εἶπεν, ἵνα μὴ ἀρνήσῃ· ἀλλ' ὥστε μὴ ἐκλιπεῖν τὴν πίστιν, ὥστε μὴ τέλεον ἀπολέσθαι. Bengel knüpft an ἐκλείπειν an, um den Fall des Petrus mit einer Sonnenfinsterniß (Eklipse) zu vergleichen. Die Sonne bleibt die Sonne, wenn sie auch vorübergehend verfinstert wird.

2) Bezieht man die Rede Christi gar nicht auf die Zeit des Falles (Schneemann S. 424 f.) und unterscheidet zwischen dogmatischen Entscheidungen und Privatleben des Petrus, so ist natürlich diese Schwierigkeit gar nicht vorhanden. Andernfalls kann sie aber durch Verweisung auf die fernere Zukunft (ποτέ, aliquando) nicht beseitigt werden.

3) Theophyl.: μετανοήσας. Euth.: ἀποκαταστὰς πάλιν εἰς τὴν πρώτην τάξιν. Die Näherbestimmung „zum Herrn" (1, 16. Apg. 9, 35. 11, 21. 14, 15. 26, 18. 20) ist nicht nothwendig, weil das vorher genannte Gebet auf den kommenden Fall hinweist. Jans. j.

4) Mit unrichtiger, aber von allen aufgenommener Berufung auf Beda. Denn nicht nur sagt dieser vorher: ut post lapsum negationis ad statum pristinum paenitendo resurgat, sondern fügt auch hinzu: sicut ipse tuam (inquit) fidem, ne satana

gegen den Sprachgebrauch des N. T. (Mey., Weiß), sondern auch gegen den des A. T. (Schegg, Hofm.), da שׁוּב nur gebraucht wird, wenn die Wiederholung einer Handlung durch dasselbe oder mitunter durch ein anderes Subject berichtet werden will [1]). Hier ist aber die Handlung verschieden. στηρίζω = stärken, befestigen (Röm. 1, 11. 16, 25. 1 Thess. 3, 2). στήρισον ist eine spätere Form für στήριξον [2]). τοὺς ἀδελφούς σου = deine Brüder. ἀδελφός wird von den Mitchristen (Mt. 23, 8. Joh. 21, 23. Apg. 6, 3 und oft in den Briefen), von den Mitarbeitern des Apostels Paulus (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. 2, 12. Eph. 6, 21. Kol. 1, 1) gebraucht und bezeichnet hier zunächst die Mitapostel des Petrus, welche der Satan gleichfalls gefordert hat. Ihnen soll Petrus, dessen Glauben durch das Gebet Christi erhalten wird, Trost und Stärke verleihen, damit sie im Glauben nicht wanken. So hat Petrus in der Voraussage seines Falles bei Lucas auch die seiner Bekehrung und die Versicherung erhalten, daß sein apostolisches Amt und seine Stellung unter den Aposteln dadurch nicht verloren oder beeinträchtigt werde [3]). Die Erfüllung berichtet die Apostelgeschichte.

So weit sind die Erklärer über unsere Stelle ziemlich eines Sinnes. Eine Differenz entsteht erst, wenn man historisch über die Person des Petrus und seiner Mitapostel hinausgeht und den Ausspruch auf die Nachfolger ausdehnt. Die Protestanten bestreiten das Recht dieser Ausdehnung wie bei den auf den Primat bezüglichen Stellen, die Katholiken berufen sich dafür schon auf die Nothwendigkeit, daß wie der Glaube bis ans Ende der Zeiten bestehen, so auch ein Fundament und eine Säule dieses unverfälschten Glaubens vorhanden sein müsse. Dieses könne aber nur der Nachfolger des h. Petrus sein. Die Väter citiren unsere Stelle für die Prärogative des Petrus in der Glaubensfestigkeit und Glaubensbefestigung sehr oft und bringen sie in Verbindung mit den Stellen über den Primat. Besonders ausführlich spricht sich der h. Leo hierüber aus [4]).

---

tentante deficiat orando protexi, ita et tu infirmiores quosque fratres exemplo tuae paenitentiae, ne de venia forte desperent, erigere et confortare memento. Vgl. Ambr. Ps. 43 n. 40, dessen Erklärung auch Mald. nicht mißfällt.

1) Vgl. Gesen. Gramm. § 142, 3. Lex. p. 832. Dafür sprechen auch die Beispiele aus der Vulgata für conversus. In beiden von Kaulen S. 201 angeführten Stellen (Jer. 18, 4. Ez. 8, 6) bezeichnet es die Wiederholung derselben Handlung = abermals. Nicht anders ist es mit dem, was Schrader (de un. Rom. 1866. 2, p. 179 sq.) und Schneemann (Katholik, 1868. S. 409) dafür citiren. Apg. 15, 36: ἐπιστρέψαντες ἐπισκεψώμεθα ist das Subject dasselbe. Ps. 70, 20. 21. 84, 7. 4 Kön. 23, 16. 1 Macc. 12, 45. Deut. 3, 1 ist es ebenso. Schneemann könnte den Unterschied selbst nicht deutlicher machen als indem er beides nebeneinander stellt: cogitavi — conversus cogitavi; ostendisti .. et conversus vivificasti; multiplicasti .. et conv. consolatus es; irasceris .. conv. vivificabis. Aber bei Lucas: ego — rogavi, et tu — conversus confirma.

2) Win. 15, 85. Kühn. 1, 343, 911. Das Wort hängt zusammen mit στερεός = fest (Curt. S. 201) und das στήριγμα kann also wohl auf das στερέωμα, das Fundament bezogen werden.

3) Cyr.: ὢ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας! οὔτω γέγονεν ἡ ἁμαρτία καὶ τὴν ἄφεσιν ἐκομίσατο καὶ πάλιν αὐτὸν ἐν τοῖς ἀποστολικοῖς κατέταξεν ἀξιώμασιν. Dieß kann auch als Antwort gegen den Einwand dienen, daß ja vom Falle noch keine Rede gewesen sei (Schneemann, Hofm.). Schon das ποτέ vor ἐπιστρ. zeigt, daß man letzteres nicht = zuwenden (Apg. 15, 36) zu nehmen hat. Wollte bloß die Zukehr zu den Brüdern, wenn sie in Gefahr sind, ausgesprochen werden, so hätte das einfache στήρισον genügt, oder müßte ἐπιστρ. transitiv genommen werden: convertere et confirmare fratres (cf. Schrader, de unit. Rom. 1862. I, p. 159 sq.). Letzterer ist aber entschieden für „vicissim“.

4) Eine fast vollständige Sammlung findet sich bei Schrader l. c. 2, p. 185 sq. 309 sq. Die Verweisungen auf Cyprian lib. I ep. 3, Hier. contr. Ruf., Lucius I,

Von den Griechen erörtert namentlich Theophylakt unsere Stelle gut [1]). Die alten Exegeten gehen sonst nicht näher auf diese Folgerungen ein. Für den Bestand der Kirche war sicher der Fortbestand eines solchen Fundamentes wegen der Indefectibilität der Wahrheit des Glaubens nothwendig und von jeher haben darum die Nachfolger des h. Petrus in Glaubenssachen das entscheidende Wort gesprochen oder übten ihre Macht durch ihre Vertreter auf den allgemeinen Concilien aus. Die strenge Consequenz hieraus ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des Oberhaupts der Kirche, welche factisch lange als selbstverständlich galt, wenn sie auch formell mehrfach bestritten wurde, formell aber, mit Berufung auf unsere Stelle auf dem vaticanischen Concil zum Dogma erhoben worden ist [2]).

V. 33. Bei seiner überall bethätigten feurigen Liebe und Entschlossenheit konnte Petrus nicht zugeben, daß ihm solches (ἐπιστρέψας) passiren sollte. Eine Ermuthigung (Schneemann) hat er in diesem Augenblicke in den Worten nicht finden können. ὁ δέ = dieser aber (3, 13). μετὰ σοῦ ist nachdrücklich vorangestellt. Sachlich findet sich auch diese Scene bei allen Evangelisten, nur die Anordnung ist verschieden. Es sind aber deßhalb nicht drei verschiedene Scenen anzunehmen (Aug., Maxim., Sylv. u. A.), noch zwei (Fr. Luc., a Lap, Langen u. A.), noch ist das Mahl des Johannes und damit die Scene auf den vorhergehenden Tag zu verlegen (Schegg), sondern alle vier berichten von demselben Vorgang, die späteren (Luc., Joh.) aber haben denselben mit dem Mahle verbunden, weil die Reden hier, vor dem Ende des Hallels besser am Platze zu sein schienen als beim Hinausziehen an den Oelberg und es in der That auch sind. — V. 34 *). Der Wechsel mit Πέτρε soll vielleicht auf die Bedeutung des Namens hinweisen. Eine Ironie (Anon., Fill.) wäre in der ernsten Rede schlecht angebracht. ἕως κτλ. = bis krähen wird, d. h. der Hahn wird krähen bis u. s. w. als ob der Hahn warten würde, bis Petrus die Verleugnung vollbracht habe. μὴ εἰδέναι με fügt Lucas allein hinzu, weil er das Nichtaufhören des Glaubens berichtet hat. μή steht nach ἀπαρν. wie 20, 27.

V. 35. Ὅτε ἀπέστειλα κτλ. weist auf 10, 4 zurück. Ein Beweis für die Adresse der Instructionsrede an die Jünger (Weiß) kann darin allerdings gefunden werden. Aber es ist überhaupt wahrscheinlich, daß Lucas die Instruction an die Apostel 9, 3 mit Rücksicht auf die an die 70 abkürzte, so daß er hier ohne Präjudiz aus der letzteren einiges entlehnen konnte. ὑστερεῖν τινος = an

---

ep. I, ad epp. Hisp. et Gall. Bernhard, ep. 90 kehren bei den Späteren (Jans., Mald., Bellarm. u. A.) immer wieder.

1) Ἐπειδή σε τῶν μαθητῶν ἔξαρχον ἔχω, μεθ' ὃ ἀρνησάμενός με, κλαύσεις καὶ εἰς μετάνοιαν ἔλθῃς, στήριξον τοὺς λοιπούς. τοῦτο προσήκει σοι ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρα καὶ στηρίγματι. Von protestantischer Seite füge ich die viel citirte Stelle Bengels bei: totus sane hic sermo Domini praesupponit, Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur. Erat autem primus fide, non imperio. Petri vero successor praetensus, posteaquam a fidei sinceritate descivit, fideique tamen et imperii primatum sibi uni vindicavit, totus misere in cribrum incidit.

2) Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes, hanc sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos (Const. dogm. c. IV). Schneemann stellt a. a. O. Mt. 16, 17. Lc. 22, 32. Joh. 21, 15 ff. in eine auffsteigende Klimax zusammen.

*) Lies οὐ (ℵBL) statt οὐ μή (aus Joh.) und ἕως (ℵBL) statt πρὶν ἤ.

etwas Mangel leiden (Jos. Antt. 2, 2, 1). — V. 36 *). ὁ ἔχων und ὁ μὴ ἔχων stehen parallel und sind deßhalb auch gleich zu erklären. Da aber ὁ ἔχ. βαλλάντιον zum Object hat, so ist es besser zu ὁ μὴ ἔχ. gleichfalls ein Object zu ergänzen, als beide absolut zu nehmen (Olsh., Schegg). Als solches bietet sich aber βαλλάντιον (Grot., J. Grimm) oder βαλλ. καὶ πήραν (Euth., Calvin, Mey., Fill., Win. 64, 1, 541), so daß der Gedanke wäre: wer versehen ist mit Beutel und Tasche kaufe sich ein Schwert, wer aber nichts davon hat, der verschaffe sich durch den Verkauf des nothwendigsten Kleidungsstückes, des Mantels, das nöthige Geld, um ein Schwert kaufen zu können. In beiden Fällen wäre also die Nothwendigkeit, sich auf große Gefahren gefaßt zu machen, ausgesprochen. Unterscheidet man zwischen dem Ersten, welcher kein Schwert brauche, weil er durch seine Mittel auf der Reise sich sein Unterkommen verschaffen könne, und dem Zweiten, welcher nichts habe und mit dem Schwerte sich Herberge und Fortkommen verschaffen müsse (Mey., Reischl), so zerstört man den Parallelismus und legt Jesu eine unwürdige Ermahnung in den Mund. Indeß ergänzt die Mehrzahl der Exegeten zu ὁ μὴ ἔχ. lieber μάχαιραν [1]) und bezieht ὁ ἔχ. und ὁ μὴ ἔχ. auf dasselbe Subject: nicht nur müssen sie in Zukunft gewärtig sein, den Unterhalt selbst zu bestreiten, sondern sie müssen sich auch auf Feindseligkeiten gefaßt machen. Aber dabei bleibt unerklärt, warum denen die Geld besitzen der Verkauf des Mantels geboten wird, denn für die Reise kann doch der Mantel nicht weniger nothwendig sein als Beutel und Tasche. Es ist also vielmehr für Besitzende und Nichtbesitzende der Besitz eines Schwertes als nothwendig erklärt. Dies ist aber nicht wörtlich zu nehmen (Schegg), sondern allgemein als Voraussage schwerer Verfolgungen zu erklären [2]). Ein Widerspruch mit den früheren Ermahnungen, nichts mitzunehmen ist nicht vorhanden, denn 1. handelt es sich um verschiedene Zeiten und 2. sind derartige Ermahnungen überhaupt nicht buchstäblich zu nehmen, sondern bezeichnen nur im Allgemeinen das Verhalten für besondere Umstände. Vom Schwert des Geistes (Ambr. [3]), Erasm., Olsh., God. nach Ephes. 6, 16) ist keine Rede. — V. 37 **). Diese Begründung des ἀλλὰ νῦν κτλ. gab die Veranlassung, die Rede vom Schwert nur auf das Verhalten in der Leidensnacht zu beziehen, wie es Petrus gethan und manche Exegeten (Ambr., Chrys., Theophyl. u. A.) nachgeahmt haben. Da aber Jesus auf sein so gestaltetes Ende hinweist, so will er damit nur zeigen, daß den Jüngern von nun an eine Bereitschaft für die Gefahr nothwendig sei, denn sie haben nun Jesus nicht mehr zur Seite und er wird auf eine Weise ein Ende nehmen, welche die Jünger in den Augen der Welt als Anhänger eines Uebelthäters erscheinen

*) Statt εἶπεν οὖν liest T. mit ℵ*D ὁ δὲ εἶπεν, Tg., H. mit ℵcBL Sah. Cop. εἶπεν δέ.

1) Beda: gladium quoque vel habitum sumere non habitum iubet emere, ut sciant legentes non facultatem resistendi deesse discipulis, sed magistro amorem potius inesse patiendi. Beza, Jans., Fr. Luc., a Lap., Calm., Ew., de Wette, Bl., God., Hofm., Nebe.

2) Ambr., Chrys., Euth., Theophyl., Jans., Mald., a Lap., Fr. Luc., Hofm. Eigenthümlicherweise bezieht Cyrill das Ganze auf die Juden, denen es in Zukunft schlecht gehen werde: κατασκήψει γὰρ εἰς αὐτοὺς πόλεμος κτλ.

3) Est enim gladius spiritalis, ut vendas patrimonium, emas verbum, quo nuda mentis penetralia vestiuntur. Hiebei ist auch αἴρειν = nehmen und weggeben, statt zu sich nehmen erklärt.

**) Ἔτι nach ὅτι fehlt ℵABDL. Es konnte allerdings nach ὅτι leicht ausfallen (Mey., Weiß), aber auch wegen ἀλλὰ νῦν V. 36 ergänzt werden. γάρ nach καί ist gegen D Itcodd. Tg. [ ] beizubehalten. Lies τό (ℵBDL) statt τά.

lassen wird. Zu τελεσθῆναι vgl. 18, 31. Das Citat ist aus Jes. 53, 12, woraus auch das καί hergenommen ist. Statt μετὰ ἀνόμων haben die LXX ἐν τοῖς ἀνόμοις (אֶת). Er ist zu den Uebelthätern gezählt worden heißt: er ist wie diese behandelt worden. Wörtlich gieng es bei der Kreuzigung zwischen zwei Räubern in Erfüllung. καὶ γάρ = etenim, nicht = nam etiam [1]). Der Satz gibt also keine Begründung für das unmittelbar Vorhergehende, sondern nur für den ganzen Gedanken, so daß καὶ γάρ mit λέγω γάρ coordinirt ist (Schegg, Hofm.). Die Deutung καὶ γάρ = nam etiam hat auf die falsche Erklärung von τέλος ἔχει = dem vorhergehenden τελεσθῆναι = in Erfüllung gehen geführt [2]), wobei entweder καί unberücksichtigt blieb und nur die Erfüllung aller messianischen Weissagungen als nothwendig bezeichnet wurde (Euth., Mald., Fr. Luc., God., Nebe), oder ein Vergleichungsglied: wie andere Weissagungen hinzugedacht wurde. Aber γεγραμμένον konnte nicht so leicht ausgelassen werden (vgl. 24, 27. 44) und die messianische Weissagung bildet den Hauptinhalt der Prophetie. Doch ist der Gedanke, daß es mit ihm zu Ende gehe, wie mit jedem einmal (Weiß, Fill.), für diesen Augenblick zu gewöhnlich. Es ist vielmehr auf das Ende der ganzen öffentlichen Wirksamkeit, während welcher die Jünger sich durch den Schutz des Herrn glücklicher Verhältnisse zu erfreuen hatten, hingewiesen. Ueberflüssig ist die Bemerkung neben λέγω κτλ. nicht, weil dieses die Beschimpfung, aber nicht das Ende Jesu bezeichnet. Eine Vergleichung mit dem in ἐλογίσθη liegenden Subject, mit welchem Jesus das gleiche Geschick theile (Mey.), würde, abgesehen davon, daß von einer Endschaft des Geschickes bei Jesu nicht die Rede ist, dem Herrn eine antitypische Anwendung der Stelle unterlegen. Zu τέλος ἔχει = ein Ende haben s. Mc. 3, 26 [3]). τὸ περὶ ἐμοῦ = das was sich auf mich bezieht, mich betrifft [4]). — V. 38. Die Antwort der Apostel beweist, daß sie die Aufforderung wörtlich verstanden hatten und wie Grot., Schegg u. A. meinen mit Recht. Denn sie konnten als muthige Männer gar nicht anders reden. Das Beispiel des Petrus scheint es zu bestätigen (Chrys. H. 85, 1). Es ist aber doch sehr unwahrscheinlich, daß Jesus von wirklichen Schwertern geredet hat und die citirten Exegeten [5]) nehmen dieses auch nicht an. Die Schwerter erklären Chrys., Euth., Hofm. von den Schlachtmessern für die Opferthiere, wie μάχαιρα bei den Griechen gebraucht wird, aber nicht im N. T. [6]). Deßhalb ist es wahrscheinlich, daß die Jünger sich auf der Reise mit denselben versehen haben (Grot., Mey., Weiß) [7]). ἱκανόν ἐστιν = es ist genug. Daher nicht abwehrend:

---

1) Vgl. Win. 53, 417. Kühn. 544, A. 2, 855 und zu dem wiederholten γάρ als Begründung für denselben Satz l. c. A. 4, 856.

2) Cyr., Euth., Luth., Beza, Calv., Mald., Fr. Luc., Beng., de W., Bl., Allioli, Oost., God., Hengstb., Nebe.

3) Daß Euth. diese Bedeutung auch hier erkannte, geht daraus hervor, daß er zu V. 45 (Mt. 26, 45), wo er ἀπέχει (Mc. 14, 41) mit πέρας ἔχει erklärt, beifügt: καὶ γὰρ καὶ παρὰ τῷ Λουκᾷ εἴρηκεν, ὅτι τὰ περὶ ἐμου τέλος ἔχει.

4) Kühn. 403, 231 f. Krüg. 50, 5, 12.

5) Cyr., Euth., Theophyl., Jans., Mald., a Lap. und die Neueren. Die Deutung der zwei Schwerter vom gladius spiritalis et passionis (Martyrium) oder dem A. und N. T. (Ambr.) oder der geistlichen und weltlichen Gewalt (Bonif. VIII u. A.) ist Allegorie.

6) Vgl. aber LXX Gen. 22, 6, 10. Richt. 19, 29 (A), so daß die Erklärung doch nicht rund abzuweisen ist.

7) Schöttg. citirt für das Tragen eines Schwertes auf der Reise Sohar Gen. f. 112 und bezeichnet es als eine Tradition: viator peregre proficiscens ad tria se praeparet: ad donum (quo hostes occurrentes placare possit), ad pugnam (h. e. hostibus resi-

genug hievon [1]), was ἔστω verlangte, sondern ironisch [2]): es genügt sc. zu dem Zwecke, den ich meine. Denn wörtlich genommen könnten zwei nicht als genügend bezeichnet werden (Krabbe, Hausrath).

§ 78.
Jesus am Oelberg.

22, 39—46 (Mt. 26, 30. 36—46. Mc. 14, 26. 32—42).

Jesus hat nun mit dieser Welt abgeschlossen und geht mit seinen Jüngern an den Oelberg hinaus, um sich in die Hände seiner Feinde freiwillig auszuliefern. Lucas berichtet nichts vom Hallel, unter dessen Absingung sie aus dem Saale hinauszogen, nichts von Unterredungen mit den Jüngern während des schweren Ganges. Jesus hat ja seine Jünger schon vorbereitet und Lucas eilt nun, wie auch sonst, zur Entscheidung. Der Kampf des Erlösers gegen die Neigung der menschlichen Natur, gegen die ganze Wucht der Sünden des Menschengeschlechtes, welche ihn niederzudrücken drohte, und die Stärkung durch die Kraft von oben sind die Hauptpunkte der ganzen Darstellung. Der Seelenkampf vergegenwärtigt recht lebhaft und ergreifend den Gehorsam des Knechtes Gottes, der Engel von oben aber weist auf die Kraft und Herrlichkeit des Vaters im Himmel hin, zu welchem der Sohn nun bald zurückkehren soll. Wie Gott seinen Engel gesandt hatte, um die Geburt seines Sohnes anzukünden und zu verkünden, so sendet er ihn am Ende der Laufbahn, um das Werk auf Erden zur Vollendung zu führen. Damit ist die wesentlichste Abweichung unseres Evangeliums aus dem Zwecke desselben erklärt und es hat wenig auf sich, ob man den Stoff auf eine eigene Quelle und die Tradition (Weiß) oder auf eine solche und den Marcustext (Simons) zurückführt. Es sind ja wohl einige formelle Uebereinstimmungen mit den anderen nachweisbar, aber eine gedächtnißmäßige Berücksichtigung in so geringem Umfang ist von der Tradition nicht weit entfernt. Lucas übergeht die Unterscheidung zwischen den drei vertrauten und den übrigen Jüngern. Dies hat vielleicht darin seinen Grund, daß er die Auszeichnungen derselben überhaupt weniger berücksichtigt. Infolge davon unterscheidet er auch nicht zwischen Oelberg und Gethsemane, sondern begnügt sich mit dem einfachen: an dem Ort (vgl. Guthe S. 93).

V. 39. Zur Form κατὰ τὸ ἔθος vgl. 2, 42, zur Sache 21, 37. Daraus erklärt sich, daß Judas ihn leicht finden konnte. Weil Lucas den Gesang und die Unterredung anticipirt hat, so fügt er hinzu, daß die Jünger Jesu folgten. Wäre Jesus in den vorhergehenden Tagen allein gewesen (Schegg), so würde sich die Rechnung des Judas noch besser erklären. Uebrigens wußte er, daß er von den Jüngern keinen großen Widerstand zu erwarten hatte. Aber Johannes

---

stendum) et ad preces. Ob das Waffentragen am Osterfest verboten war, ist wenigstens strittig.

1) Theophyl., Jans., Schöttg., Bisp., Stier, Reischl, Grimm, Nebe.

2) Cyr.: μονονουχὶ διαγελᾷ τὴν φωνήν· εὖ εἰδὼς ὅτι τῶν εἰρημένων τὴν δύναμιν οὐ συνιέντες οἱ μαθηταὶ ᾠήθησαν, ὡς ἔφην, μαχαιρῶν εἶναι χρείαν εἰς τὴν ἐσομένην ἔφοδον κατ' αὐτοῦ. Bei Theophyl.; Euth., Jans., Mald., Grot. und die Neueren. Olsh., de W., Bl. verbinden beides. Eine „wehmüthige Ironie" ist es aber jedenfalls, eine Resignation, welche auf weitere Belehrung verzichtet. Anders paßte sie nicht in diese Situation.

18, 2 spricht nicht dafür. — V. 40. ἐπὶ τοῦ τόπου = an den Ort sc. wo er sich gewöhnlich hinbegab. γίνεσθαι ἐπί τινος vgl. Joh. 6, 21. Pass. 1, 557, 2. Jesus fordert hier die Jünger von vornherein zum Gebet auf. V. 46 wiederholt er dasselbe mit den Parallelen, aber ohne γρηγορεῖτε. Dies entspricht dem hohen Werth, den Jesus bei Lucas überall auf das Gebet legt, und dem Zwecke des Lucas, die Jünger vor der Versuchung zu warnen. Lucas construirt hier προσεύχεσθαι richtig mit dem Infinitiv, während er V. 46 die im N. T. gewöhnliche Construction mit ἵνα recipirt (Win. 44, 8, 314 f.). — V. 41. καὶ αὐτός ist nicht gleich: und er seinerseits im Gegensatz zu den Jüngern (Mey., Weiß), weil ἀπ' αὐτῶν hinzugefügt ist: und er entfernte sich von ihnen. ἀποσπᾶσθαι steht Apg. 21, 1 von der gewaltsamen Trennung [1]). Diese ist hier insofern angedeutet, als sich Jesus, der selbst vor dem schweren Kampfe zitterte und des Trostes bedurft hätte, von seinen der Versuchung nicht gewachsenen Jüngern nur ungern losriß, aber doch ein so dringendes Bedürfniß, sich im einsamen Gebet seinem Seelenschmerz hinzugeben, empfand, daß er sich von ihnen losreißen mußte (Fr. Luc., Mey., Schegg, God., Weiß, Nebe). Gleich entfernen, sich trennen steht das Verbum 2 Macc. 12, 10. 17. Xen. An. 2, 2, 12. Vulg.: avulsus est. ὡσεὶ λίθου βολήν = etwa einen Steinwurf weit [2]). Diese Näherbestimmung könnte zur Erklärung für den Bericht über das Gebet (Hebr. 5, 7) und die Erscheinung des Engels beigefügt worden sein (Mey., Weiß), so daß man nicht auf eine Mittheilung nach der Auferstehung (Euth.) zu recurriren hätte. Das von den andern erwähnte Schlafen der Drei steht nicht entgegen, denn sie wurden nur schlafend gefunden, müssen also nicht von Anfang an geschlafen haben. — V. 42 *). Zu εἰ βούλει fehlt nach der Rec. und Tisch. der Nachsatz (vgl. 19, 42), der unterdrückt wurde, weil dem persönlichen Wunsche schnell die Unterwerfung unter den Rathschluß der Erlösung folgte. Die gewöhnliche Ergänzung von παρένεγκε ist besser als die von δύνασαι (Schegg), denn mit εἰ βούλει hat Jesus von δύνασθαι abstrahirt. Matthäus: εἰ δυνατόν ἐστιν. Dies setzt mehr Ueberlegung jenes mehr Gemüthsbewegung voraus und paßt deßhalb bei Lucas. Es ist möglich, daß man später an δυνατόν ἐστιν Anstoß nahm (Schegg). Euth.: ἀνθρώπινον γὰρ τὸ ἐπιδοιάζειν. Folgt man aber der andern Lesart, so ist παρένεγκε der Nachsatz. Doch ist trotz des seltenen Imperativs gerade deßhalb diese Lesart verdächtig. Die Rec. braucht aber nicht so gepreßt zu werden, daß ein „Widersinn" herauskommt (Hofm., Nebe), denn Jesus erklärt dadurch nicht bloß sein Einverständniß mit der Vorüberführung des Leidenskelches, sondern bittet darum, wenn es im Rathe Gottes beschlossen sei. θέλημα ist gegenüber von βούλει gewählt, weil βουλή den Rathschluß, Entschluß bezeichnen würde (23, 51. Mt. 1, 19 S. 85). Eine Reminiscenz an Mt. 6, 10 (Mey., Weiß) ist aber doch sehr unwahrscheinlich, denn τὸ σόν (θέλημα) ist durch θέλημά μου veranlaßt und durch ἐγώ θέλω in den Parallelen hinlänglich erklärt.

V. 43 **). Ὤφθη = es erschien bezeichnet eine reale Erscheinung (1, 11.

---

1) Pass. 1, 358 2. Scholion Pal. ad Soph. Aj. 1003: ἀποσπᾶν τὸ βιαίως χωρίζειν τὰ κεκολλημένα.

2) Win. 32, 6, 215. Krüg. 46, 3. Kühn. 410, 269.

*) Statt παρενεγκεῖν (AΔ) liest T. παρενέγκαι (ℵL), Tg., H. παρένεγκε (BD It. Vulg.), beides könnten Correcturen sein. Lies τοῦτο τὸ π. (ℵBDL) statt τὸ π. τ. Für γενέσθω ist γινέσθω zu lesen (ℵABLΔ).

**) V. 43 und 44 stehen ℵ*cDL It. Sah. Cop. Syr. Arm. Aeth. und bei den Vätern und sind deßhalb von T., Tg. beibehalten, aber von L., H. eingeklammert (H. doppelt)

9, 31. 24, 34. Mt. 17, 3. Apg. 9, 17. 1 Kor. 15, 5 ff.). Dies wird durch ἀπ' οὐρανοῦ noch bestätigt. Lucas berichtet über die Modalität derselben nichts, weil sie den Jüngern nach der Engellehre des A. und N. T. nicht auffallen konnte (Mt. 4, 11. Joh. 1, 52). Daher verweist Jesus den Petrus, welcher physische Gewalt anwenden wollte, auf den Beistand der Engel, welchen ihm der Vater gewähren könnte (Mt. 26, 53). Hierin ist vielleicht eine Anspielung auf die Stärkung durch den Engel zu erkennen (Schegg), aber nichts berechtigt im Texte, die Erzählung unter die Sagen zu verweisen [1]), denn der Rückblick auf die Versuchungsgeschichte und Joh. 1, 52 genügen nicht, eine solche Entstehung zu erklären. Lucas und Paulus kennen die Engelserscheinungen und haben Grund, die menschliche Natur zu betonen, so daß das Uebergehen bei den andern nicht entscheidet. Die Mythenbildung hätte vielmehr die Verherrlichung als die Erniedrigung des Helden angestrebt. ἐνισχύειν τινά = einen stark machen, stärken [2]) ist weder bloß auf den Geist (Theod. Mops., Grot., Olsh., Mey., Weiß, Keil), noch bloß auf den Körper (Schegg, Stier, Ebrard, God., Hofm., Nebe) zu beschränken, denn mit einer kräftigenden Arznei (Schegg) ist die Stärkung kaum zu vergleichen. Die Todesangst ist ein Seelenzustand, unter welchem der Leib leidet, deßhalb muß die Seele gestärkt werden, auf daß der Leib unter dem Einfluß der psychischen Stimmung nicht erliege. Freilich geht die Stärkung durch den Engel der eigentlichen Todesangst voraus, da es nicht angeht, V. 43 und 44 umzukehren [3]) oder καί V. 44 = γάρ zu nehmen (Kuinöl) oder die Steigerung durch den Einfluß des Teufels (4, 13) zu erklären (God.), aber die Stärkung ist ja nicht gegeben, um die Angst zu vermindern, sondern um die Ertragung zu ermöglichen. Für den schweren Seelenzustand, welchen die Voraussicht des Leidens und Sterbens für die Sünden der Welt hervorrufen mußte, war also vor allem die Stärkung der Seele nothwendig. Ob eine körperliche Erfrischung (Bautz u. A.) damit verbunden war, ist durch die Parallele mit der Versuchung noch nicht wahrscheinlich gemacht. Wenn auch kräftige Naturen unter dem Einflusse der Todesangst zusammenbrechen, so kommt dies doch in erster Linie von der Seelenangst her [4]). Zur Sache selbst vgl. Mt. S. 520. Die Väter, welche die freiwillige Uebernahme des Todes und das absichtliche Zurücktreten der Gottheit Jesu sehr betonen, sehen in der äußerlich sichtbaren Todesangst einen Beweis für die Incarnation (Chrys. H. 83, 1) und für das stellvertretende Leiden Jesu, durch welches uns der Frieden erworben und ein Vorbild im Leiden gegeben

---

worden, weil sie ℵaABRT und in einigen Codices der Uebersetzungen fehlen. Die syrische Uebersetzung hat eine Randbemerkung, daß dieselben bei den Alexandrinern fehlen. Dasselbe war nach Hil. und Hier. in codd. graecis et latinis compluribus der Fall; Cyr., Ambr., Dam. übergehen die Stelle. Aber die Auslassung ist durch die Parallelen und den Inhalt vollständig begreiflich (Hil. de trin. 10, 41. Erasm., Mald. u. A.). Die Differenzen wurden auch auf dem Tridentinum anerkannt. Vgl. Theiner Acta genuina ss. oec. Conc. Trid. I p. 71 sq.

1) Gabler, Schleierm., Strauß, Hase, Theile, Mey., Holtzm., Bl., Schenkel u. A.

2) 2 Sam. 22, 40. Sir. 50, 4. Hippocr. leg. p. 2, 26.

3) Vgl. den Hymnus zur Vesper am Feste de oratione D. N. J. Christi in monte Oliveti, fer. III. p. Dom. in Sept.

4) Bautz, Angelus confortans Kath. 1881. S. 251—274 macht alles vom Willen Jesu abhängig. Beginn und Ende des Seelenkampfes lagen in seiner Macht. „Die Confortatio des Engels war also zunächst nichts anderes als ein subjectiver Erguß seines liebenden, mitleidsvollen Herzens“ (270). Exegetisch wenig wahrscheinlich. „Lob und Huldigung“ passen gleichfalls nicht zur Confortatio.

wurde [1]). — V. 44 *). ἀγωνία = Seelenkampf, Angst, Todesangst [2]). ἐκτενέστερον = inständiger, inbrünstiger sc. als vorher, denn er war von dem Engel gestärkt, so daß er des Schmerzes, obwohl er heftiger hereinbrach, Herr wurde und eifriger beten konnte (Hil.). Der Seelenkampf sollte nicht beseitigt, sondern überstanden werden. Lucas hat damit die drei Gebetsacte der anderen in einen andauernden Act zusammengezogen (Jans.). ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος = wie Blutstropfen bezeichnet nicht bloß eine äußere Aehnlichkeit (Euth., Theophyl., Phot., Grot., Olsh., Bl., Hug, Hofm. u. A.), sondern eine Uebereinstimmung in der Sache. Denn ὡσεί ist Vergleichungspartikel, welche für innere und äußere Aehnlichkeit gebraucht wird und, da hier αἵματος hinzugefügt ist, doch nicht bloß die Gestalt, sondern auch die Farbe anzeigen muß. θρόμβος, nur hier im N. T., bedeutet mit und ohne αἵματος den dichten Tropfen geronnenen Blutes (Pass. 1, 1430). Es ist also anzunehmen, daß sich Bluttheile mit den Schweißtropfen vermischt haben [3]). Die Berufung auf den „volksthümlichen Ausdruck" (Hase) ist um so weniger berechtigt als Lucas von Paulus selbst ein Arzt genannt wird. ἐγένετο ὡσεί statt ἦν weist noch auf die Entstehung und καταβαίνοντες (nicht καταβαίνων) auf das Herabfließen des Blutes hin. Zur Erklärung der Sache verweisen die alten Exegeten auf ähnliche Fälle [4]). Eine wunderbare Bildung der Blutstropfen (Hil., Bed., Jans.) ist daher nicht nothwendig. Ob aber die Jünger die rothe Farbe bei dem Vollmondslicht gesehen (God.) oder das Niederfallen der schweren Schweißtropfen gehört (Hofm.), ist gleich annehmbar oder unannehmbar. Aber den Engel können sie gesehen und das Gebet gehört haben. Den Schweiß konnten sie noch wahrnehmen als Jesus zu ihnen zurückkehrte. — V. 45. ἀπὸ τῆς λύπης = vor Traurigkeit (Win. 47, 348). Diese kann leicht einen starken Schlaf herbeiführen und gibt also eine genügende Erklärung für die von den anderen angeführte Thatsache des Schlafens der Jünger. Die frostige Frühlingsnacht (Joh. 18, 18) kann doch im Ernste nicht dagegen geltend gemacht werden (Mey.), weil sonst das wiederholte Hinausgehen auf den Oelberg auch unbegreiflich wäre. Die Traurigkeit der Jünger mußte aber nach allem was sie an diesem Abend gesehen und gehört hatten, einen sehr hohen Grad erreicht haben. Die Ungewißheit über das kommende Uebel ängstigt oft mehr als dieses selbst. — V. 46. Weil Lucas die Drei nicht genannt hat, so faßt er auch die Anrede allgemein. Die Ermahnung lautet wie V. 40, weil er keine Gebetsacte unterscheidet. τί καθεύδετε; erinnert an Mc. 14, 37, das Andere stimmt zu V. 38, nur ist mit ἀναστάντες die Art des Wachens näher angegeben. Stehend schläft man weniger ein.

---

1) Ambr. zu V. 42. Aug. Tract. 60 in Joann.

*) Καὶ ἐγένετο (א Verss. T.) statt ἐγένετο δέ (DLΔ T., H.) scheint Conformation nach καὶ γεν. und καταβαίνοντες (א Itcodd. Vulg. Cop. Arm. T.) statt καταβαίνοντες (DLΔ Tg., H.) nach αἵματος zu sein.

2) 2 Macc. 3, 14. 16. 15, 19. Jos. Antt. 11, 8, 4. Dem. 236.

3) Iren., Hippol., Hil., Chrys., Aug., Beda, Erasm., Jans. ... Ebrard, Mey., God., Weiß, Keil, Nebe und die kath. Exegeten der Neuzeit. Just. D. c. Tr. 103 p. 331 DE spricht nicht dagegen, denn ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι sagt dasselbe, da αἵματος nicht nothwendig ist.

4) Arist. H. A. 3, 19. Jans., Mald.; Lönarz, De sudore sanguinis. Bonn 1850. Faivre, L'ange et la sueur de sang à Gethsemani. La Controverse II, 6 (1881) p. 190—210. Weitere Literatur s. Langen, Die letzten Lebenstage S. 214.

§ 79.

Die Gefangennahme Jesu.

22, 47—53 (Mt. 26, 47—56. Mc. 14, 34—50).

Lucas bemerkt nicht, daß der Kuß das Erkennungszeichen war und läßt es im Zweifel, ob Judas überhaupt seine Absicht Jesus zu küssen ausgeführt habe. Dagegen gibt Lucas V. 48 eine Erklärung des Ausspruches Mt. V. 50, aus welcher zugleich die Absicht der abweichenden Darstellung erhellt. Dem affectvollen Evangelisten ist es hauptsächlich um den Mißbrauch des Liebeszeichens zu thun. Das Erkennungszeichen versteht sich von selbst. Deßhalb berichtet er auch das Festnehmen nicht, sondern benützt den Vorgang nur als Motiv für die Frage der Jünger nach der Vertheidigung mit dem Schwerte. Diese Frage steht im Zusammenhange mit den beiden Schwertern. Letztere beweisen aber auch, daß die Jünger nicht bewaffnet sein konnten. Mit Marcus läßt Lucas den Verweis des Herrn Mt. 26, 52—54 aus und fügt bezeichnend hinzu, daß Jesus das Ohr wieder geheilt habe, um jeden Verdacht zu beseitigen, als ob ein förmlicher Widerstand versucht worden oder Jesus auch gegen die ungerecht verfahrende jüdische Behörde Gewalt für erlaubt gehalten hätte. Nach V. 52 scheint in der That die Behörde selbst bei der Gefangennahme vertreten gewesen zu sein. Die Erzählung vom fliehenden Jüngling läßt Lucas wie Matthäus aus. Auffallender ist es, daß er die Flucht der Jünger mit den beiden andern nicht erwähnt. Dies geschieht wahrscheinlich aus Rücksicht auf die Jünger. Er stimmt darin mit Johannes überein. Nur hat dieser durch den Bericht über das Wunder (18, 7) und die Aufforderung, die Jünger gehen zu lassen (18, 9), das Verhalten und Schicksal der Jünger aufgeklärt.

V. 47 *). Ὁ λέγομενος = der genannt wird, mit Namen s. Mc. 15, 7 S. 403 [1]). Ein Hyperbaton ist hier so wenig als dort, denn εἷς τῶν δώδεκα ist die ständige Apposition: und der, welcher genannt wird Judas, einer der Zwölfe. Aber nicht ebenso ständig ist die Formel ὁ λεγ. Ἰούδας, wie Mt. 26, 47. Mc. 14, 10. 43. Joh. 7, 71. 12, 4 beweisen. Anderwärts erklärt sich der Zusatz aus Ἰσκαριώτης (22, 3. Mt. 26, 14). Daher ist wohl keine Andeutung an die Stellung des Juda unter seinen Brüdern (Gen. 49, 8. Schegg) anzunehmen. Zu προέρχεσθαι c. Acc. pers. s. Mc. 6, 33 S. 235. Weil Lucas nicht den Kuß als Erkennungszeichen betrachtet, so läßt er den Judas vorausgehen, um die Lage zu sondiren und dem wartenden Haufen die Weisung zu geben, nennt aber doch abweichend von den andern den ὄχλος zuerst. Schon dieser Umstand verbietet darin eine Heuchelei des Judas zu erkennen, der sich den Schein geben wollte, als ob er mit dem Haufen nichts zu thun habe (Nebe). φιλῆσαι bezeichnet nur den gewöhnlichen Kuß zur Begrüßung, wodurch aber das Erkennungszeichen von selbst gegeben war. — V. 48. φίλημα = Kuß ist ein Zeichen der Begrüßung und Freundschaft (Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12 u. A.). Der Vorwurf, welcher als liebevolle Erklärung des ἐφ ὃ πάρει; bei Matthäus erscheint, betont zwei Punkte: 1) daß Judas das Zeichen der Liebe zum Verrath mißbrauchte (Vict., Ambr. u. A.) und 2) daß er mit demselben den Menschensohn verrathe, der allen Liebe und Gnade entgegen-

---

*) Δέ nach ἔτι ist zu streichen. Statt αὐτῶν lies αὐτούς (ℵABDL).

1) Fritzsche zu Mt. 1, 16 S. 31. Kühn. 404 A. 232.

bringt [1]). Im ersten Punkte zeigt sich noch eine Art von Scheu des Jüngers vor seinem Meister, die aber zur größten Heuchelei führte, im zweiten offenbart sich die ganze tiefe Schuld des seinen Herrn und Meister, den Messias, um schnöden Geldeslohn verrathenden treulosen Jüngers. Dies sind zwei ergreifende Motive, welche auch das härteste Herz erweichen sollten. Erst aus der Frage kann man entnehmen, daß Jesus den Kuß schon empfangen hatte (Mt., Mc.) und sich auch dieses Unrecht gefallen ließ, um das Uebermaß der Liebe und Majestät zu offenbaren (Ps. 120, 7). — V. 49 *). Nach Lucas hat der Angriff auf Jesus nicht alsbald nach dem Kusse stattgefunden, sondern die Begleiter Jesu, welche das Bedenkliche der Situation erkannten, behielten Zeit, um an eine Vertheidigung zu denken und eine solche zu versuchen. οἱ περὶ αὐτόν sind nicht wie Mc. 4, 10 S. 171 der weitere Jüngerkreis, sondern die Apostel. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Lucas absichtlich den unbestimmten Ausdruck gewählt hat. Denn dadurch wird der εἷς τις des folgenden Verses noch unbestimmter. Daß man an der Sache Anstoß genommen hatte, zeigt auch Marcion, der V. 49—51 sammt den correspondirenden V. 35—38 ausgelassen hat [2]). τὸ ἐσόμενον = das Bevorstehende, was werden, kommen sollte. εἰ in directer Frage s. 12, 23. Das Futurum drückt in Fragen nicht immer die reine, thatsächliche Zukunft, sondern zuweilen auch das Mögliche aus: sollen wir mit dem Schwerte schlagen? d. h. erlaubst du, daß u. s. w. (Win. 40, 6, 262). Der Plural zeigt, daß mehr als ein Schwert vorhanden war (s. V. 38). Doch ist weder an eine Verabredung zur Gegenwehr noch an eine reifliche Ueberlegung zu denken. Die Frage ist eine Eingebung des Augenblicks und zeugt für ihre Entschlossenheit. Darin daß Petrus zuschlägt, ehe die Antwort des Herrn erfolgt ist, liegt wieder ein Beweis seines muthigen und raschen Charakters. ἐν μαχαίρῃ steht nach dem hebr. בְּ für den Dat. instr. [3]). — V. 50. Der Artikel vor δοῦλον bei allen Evangelisten bezeichnet den bestimmten, Joh. 18, 10 genannten Knecht, denn es ist unwahrscheinlich, daß der Hohepriester nur einen Knecht hatte (18, 18) oder daß nur einer bei der Gefangennahme zugegen war. δεξιόν fügen Lucas und Johannes hinzu. — V. 51. Bei dem dunkeln ἐᾶτε ἕως τούτου ist schon aus V. 52 klar, daß es nicht an die Häscher gerichtet sein kann (Born., de W., Lange, Oost.), und wegen ἀποκριθείς und des Plurals unzweifelhaft, daß die Aufforderung eine Antwort auf die Frage in V. 49 ist. August. bemerkt ganz richtig, die Verschiebung des sinite usque adhuc hinter die That des Petrus sei nur deßhalb geschehen, weil letztere fast gleichzeitig mit jener Frage vollbracht wurde, welche Gleichzeitigkeit sich in der Darstellung nicht nachahmen ließ (de

---

1) Ambr.: quasi dicat: propter te suscepi, ingrate, quod tradis (sc. naturam humanam). . . Hoc est, amoris pignore vulnus infligis, et caritatis officio sanguinem fundis, et instrumento pacis mortem irrogas?

*) Αὐτῷ nach εἶπαν fehlt ℵBDL. Statt μαχαίρᾳ ist wieder μαχαίρῃ zu schreiben (ℵB*DL). Vgl. 21, 24.

2) Epiph. H. 42 p. 316. 345 sq.: δοκῶν εἰς τιμὴν Πέτρου ὁ ἀπατεὼν κρύπτειν τὸ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενον τῆς δοξολογίας τοῦ Σωτῆρος, τὸ ῥητὸν τεμὼν ἀπέκρυψεν. Aug. c. Faust. 21, 70 bemerkt zu Mt. 26, 51. 52, daß Petrus ohne gesetzliche Berechtigung sich gegen das Blut eines andern bewaffnet habe, vergleicht aber doch die That mit der Tödtung des Aegypters durch Moses: uterque odio improbitatis alienae, sed ille fraterno, iste dominico, licet adhuc carnali, tamen amore peccavit. Vgl. de cons. evv. 3, 5, 17. Petrus wurde im Hofe des Kaiaphas nicht darüber zur Rede gestellt, weil der Knecht geheilt worden war.

3) Buttm. 158. Win. 48, 363.

cons. evv. 3, 5, 17). Als Hauptgrund bringt er den Tadel der That durch Jesus bei Matthäus vor. Deßhalb muß er auch sinite usque huc = zulassen, gestatten erklären [1]). Diese Erklärung entspricht auch dem Sprachgebrauch des Lucas (4, 41. Apg. 14, 16. 23, 22 u. A.) und der Griechen. Doch hat ἐᾶν Apg. 5, 38 f. t. r. und besonders bei den Griechen (Pass. 1, 757, 1) c. Acc. pers. s. rei. s. c. Inf. die Bedeutung: gehen lassen, unterlassen. In diesem Sinne wird es auch vielfach hier gedeutet [2]): lasset ab! bis hierher! (nicht weiter!) d. h. lasset sie gehen und wehret euch nicht weiter. ἕως τούτου ist noch durch Lev. 26, 18. Job 38, 11 belegt. Dadurch wird nicht nur der Ausweg des Augustinus, daß nur bei Matthäus das Urtheil über diese Handlung zu finden sei, überflüssig, sondern es ist auch eine Verbindung mit καὶ ἀψ. hergestellt. Dies ist ein thatsächliches Urtheil über den Schwertschlag. Ehe also Jesus die Antwort auf die Frage der Jünger geben konnte, hatte Petrus seine That vollbracht, so daß die Antwort nur auf diese Bezug nehmen konnte. Lucas berichtet die Heilung, um zu zeigen, wie wenig Jesus an Selbsthilfe dachte und wie sehr er selbst in diesem verhängnißvollen Augenblicke vom tiefsten Mitleiden bewegt wurde. Die Motivirung des Urtheils (Mt. V. 52) läßt Lucas weg, denn, von Anderem abgesehen, konnte der Ausspruch: alle, welche das Schwert gebrauchen, werden durch das Schwert umkommen, in römischen Ohren etwas Anstößiges haben, obwohl er bloß auf das richtende Schwert der Obrigkeit zu beziehen und insofern ein Beweis für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe ist (vgl. Röm. 13, 4). ἰάσατο αὐτόν = er heilte ihn, d. h. er stellte das Ohr wieder her, denn ἀφεῖλεν bezeichnet allerdings das vollständige Wegnehmen, aber eine bloße Heilung der Wunde (Mey.) ist doch nicht wahrscheinlich. Aus der Heilung selbst erklärt es sich, daß der Zwischenfall ohne weitere Folgen blieb. — V. 52 *). Lucas gibt die Adresse der Worte Jesu genauer als die anderen. Die Anwesenheit einer Anzahl von Hierarchen und Aeltesten und der Offiziere hat nichts Unwahrscheinliches, weil es sich um eine wichtige Angelegenheit handelte und die Leidenschaft interessirt war. Daher ist es weder eine Verirrung der Ueberlieferung (Bl., Mey., Keim u. A.) noch eine bloße Reflexion aus der Anrede (Weiß) [3]). Lucas hat sie genannt, weil daraus der amtliche Character des ganzen Unternehmens hervorgeht. Nach ξύλων setzen Lachm., Tg., H., Schegg u. A. ein Fragezeichen. Die Frage ist vorwurfsvoller. — V. 53. Zu καθ' ἡμέραν vgl. 19, 47. 21, 37. ἐξετείνατε κτλ. geht auf das Festnehmen von Amtswegen, steht also nicht im Widerspruch mit Joh. 7, 44. Lc. 20, 20. ἀλλ' αὕτη κτλ. kann entweder buchstäblich von der den Juden günstigen Nachtzeit, welche allein den Feinden Muth

1) Non vos moveat quod futurum est, permittendi sunt huc usque progredi, h. e. ut me apprehendant et impleantur quae de me scripta sunt. Ihm folgen: Beda, Luth., Mald., Fr. Luc., Mey., Keim, Reischl, Schegg, Hofm., Nebe u. A.

2) Erasm., Grot., a Lap., Beng., Wetst., Olsh., Bl., God., Sevin, W. Grimm, Weiß, Keil u. A. Euth.: εἰπὼν Χριστὸς ὅτι ἕως τούτου ἠνέφηνεν, ὅτι κατ' οἰκονομίαν ἀφῃρέθη τὸ οὖς. Jans.

*) T. liest πρὸς αὐτόν (ℵΔ) statt ἐπὶ αὐτόν, aber πρός ist entweder durch das vorangehende πρός oder durch die regelmäßige Construction bei παραγ. (7, 4. 20. 8, 19. Apg. 20, 18) veranlaßt.

3) Schon Beda: volens evangelista eos maxime quorum cuncta consilio gerebantur sanguinis eius ostendere reos, dicit principes sacerdotum et magistratus templi et seniores ad comprehendum venisse salvatorem, ut hinc conici daretur quia sicut illi non per se ipsos, sed per eos quos miserunt apprehendendum Christum quid aliud quam ipsi in suae iussionis potestate venerunt?

und Macht verliehen (Neand., Bl., de W., Weiß), oder ὥρα buchstäblich und ἐξ. τοῦ σκότους bildlich (Leo, Bed., Theophyl., Olsh., Reischl) oder ὥρα bildlich und ἐξ. wörtlich (Euth., Jans., Mald., Grot., Beng., Schegg, God. u. A.) oder beide bildlich (Olsh., Mey., Hengstb., Nebe u. A.) verstanden werden. Sind auch ὥρα und σκότος schon wegen des Gegensatzes zu καθ' ἡμέραν κτλ. eine Andeutung auf die augenblickliche Situation, so darf doch die tiefere Bedeutung nicht verkannt werden, wonach „ihre Stunde" die vom Vater für die Erlösung bestimmte, also den Juden gestattete Zeit und die Macht der Finsterniß die Gewalt desjenigen ist, welcher in der Finsterniß herrscht. Licht und Finsterniß, Tag und Nacht sind die unversöhnlichen Gegensätze. Wenn aber auch sonst der Fürst dieser Welt, dessen Stunde gekommen ist, genannt wird (Joh. 14, 30), so entspricht diese wörtliche Deutung von ἐξ. der Situation und dem Lucasev. (22, 3) doch besser, als die ethische Beziehung auf die Macht der Sünde. Lucas hat wegen der Zwischenrede der Apostel die Gefangennahme übergangen und trägt sie V. 54 kurz nach. Ebenso übergeht er die Flucht der Jünger. Letzteres hängt damit zusammen, daß er die Prophetie (Mt. 26, 31 f. Mc. 14, 27 f.) ausgelassen hat. In beiden dürfte eine Schonung der Apostel zu erkennen sein.

§ 80.

Die Verleugnung des Petrus und die Verurtheilung Jesu.

22, 54—71 (Mt. 26, 58—75. Mc. 14, 54—72).

Auch hier weicht Lucas in der Anordnung ziemlich von den anderen ab, denn er läßt die Verleugnung des Petrus den Verhandlungen vor dem jüdischen Gericht vorausgehen und verlegt die Versammlung des Synedriums auf den Tagesanbruch. Die Zwischenzeit füllt der Bericht über die Mißhandlungen Jesu aus, welche bei den anderen der Verurtheilung nachfolgen. Es läßt sich aber der Grund dieser Umstellungen unschwer erkennen. Matthäus hat 27, 1 eine Morgenversammlung erwähnt, um das Todesurtheil als ein formell richtiges nachweisen zu können, Marcus hat davon Notiz genommen, aber als Zweck bloß die Auslieferung an Pilatus genannt. Lucas stellt sich nun ganz auf den römischen Standpunkt, wonach vom frühen Morgen an Recht gesprochen wird und berichtet alles gelegentlich dieser zweiten von ihm allein genannten Sitzung, obwohl durch die Bemerkung über die Anwesenheit von Mitgliedern des Synedriums bei der Gefangennahme noch eine Reminiscenz an den ganzen Sachverhalt eingestreut ist. Da aber die Verleugnung des Petrus bei Nacht stattgefunden hat und für den Bericht derselben später kein geeigneter Platz mehr übrig blieb, so mußte Lucas dieselbe voranstellen. Die Mißhandlungen wollte er bei seiner bekannten Rücksichtnahme auf die jüdischen Behörden dem Synedrium weder direct noch indirect zur Last legen. Daher stellt er dieselben am einfachsten als Ausfluß der Rohheit der jüdischen Knechte dar, für welche vor und nach der Verurtheilung Platz vorhanden war. Dadurch sind die Abweichungen aus dem Zweck und Charakter des dritten Evangeliums erklärt und sie bleiben begreiflich, wenn auch Lucas seine Vorgänger kannte, was auch hier wahrscheinlich und in Betreff des Matthäus namentlich in der Verhandlung vor dem Synedrium erkenntlich ist. Letztere ist für den Standpunkt des Lucas auch deßhalb noch bemerkenswerth, weil keine formelle Verurtheilung zu Stande kommt.

V. 54 *). Wie Marcus nennt Lucas den Namen des Hohenpriesters nicht. Da er 3, 1. Apg. 4, 6 den Annas voranstellt, so ist es möglich, daß er auch hier wie anderwärts den Uebergang zu Johannes bildet und mit diesem (18, 19 ff.) die Verhandlungen vor Annas andeutet (Wies., Mey. u. A.). Die Verleugnung hätte dann im Hofe des Palastes des Annas stattgefunden. Da aber dieser mit dem des Kaiaphas irgendwie zusammengehängt haben muß und Lucas, wie auch συλλαβόντες zeigt, doch seine Vorgänger nicht außer Acht läßt, so ist die Differenz unbedeutend. — V. 55 **). περιάπτω = herumbinden, anhängen, hier wie Phalar. ep. 5 rings herum Feuer anzünden. Zum Fehlen des Subjects s. 8, 20: „man", „Leute". Das Particip ist aufzulösen: als sie anzündeten, also nicht plusquamperfectisch. μέσος αὐτῶν = mitten unter ihnen (Joh. 1, 26). — V. 56. Indem Lucas hier das καθήμενον πρὸς τὸ φῶς des Marcus (14, 54) aufnimmt, verbindet er die Verleugnung unmittelbar mit der Schilderung der ersten Situation. Mit Johannes stimmt er dabei insofern überein, als auch dieser die Verleugnung alsbald an den Eintritt in den Hof anreiht; nur nennt er die Thürhüterin (θυρωρός 18, 17), was aber doch nicht ausschließt, daß Petrus schon in den Kreis der anderen getreten war, obwohl es Johannes nachträglich berichtet (V. 18). Wenn der Hof nicht groß und das Feuer in der Nähe des Thores war, so läßt sich beides wohl vereinigen. Damit hängt vielleicht zusammen, daß nach Lucas die Magd nicht Petrus selbst, sondern Dritte angeredet hat, weil sie weiter von ihm weg war. Umgekehrt ist das Verhältniß V. 58. ἀτενίζω = scharf ansehen (4, 20). Als Thürhüterin hatte sie ihn beim Hereingehen schon gesehen. Wenn auch Lucas das σύ in οὗτος verwandelt, so behält er doch das καί bei (vgl. 58 und 59), welches sich bei Johannes durch die Beziehung auf ἄλλος μαθητής (18, 16) am leichtesten erklärt (Chrys., Beng., Luthardt, God., Nebe, Haneb., Schegg u. A.). σὺν αὐτῷ setzt voraus, daß bereits über Jesus gesprochen wurde (vgl. Mc. S. 400). — V. 57 ***). Petrus hatte die Rede der Magd gehört und wehrt sich, obwohl er nicht direct angeredet war. Auch hier faßt sich Lucas wieder kürzer. φῶς = πῦρ nicht: τὸ ἀπὸ τοῦ πυρός (Euth.). Der gleiche Wechsel ist bei Xen. Hell. 6, 2, 29. — V. 58 ****). Die Abweichung in ἕτερος von Marcus ist anzuerkennen und nicht durch Verallgemeinerung des Worts: jemand beliebiger, Mann oder Weib (Wetst., Ebrard) wegzudeuten. Vgl. ἄνθρωπε gegenüber γύναι V. 57. Es entspricht der aufgeregten Scene, daß sich je mehrere Personen an dem Disput betheiligten. Lucas geht etwas über Marcus hinaus, indem er eine positive Antwort, die Ableugnung der Jüngerschaft berichtet, bleibt aber hinter Matthäus zurück, welcher neben der Ableugnung unter einem Schwur das Nichtkennen des Herrn anführt. — V. 59. διαστῆναι vom Raum = sich trennen, so daß ein Zwischenraum entsteht (24, 51. Apg. 27, 28), hier von der Zeit: nach Verlauf von etwa einer Stunde. Diese Bemerkung hätte der zweiten Verleugnung nach den Parallelen besser entsprochen, weil sie 2 und 3 durch μετὰ μικρὸν (Mt., Mc.) 1 und 2 durch das Verhör trennen. Es ist auch wahrscheinlicher, daß sich Petrus nach der

---

*) Αὐτόν nach εἰσήγαγον ist zu wenig (Δ) bezeugt. Statt τὸν οἶκον (ADΔ) lies τὴν οἰκίαν (ℵBL).

**) Lies περιαψάντων (ℵBL) statt ἀψάντων. αὐτῶν ist nach συγκαθισάντων (AΔ) ergänzt und ἐν μέσῳ αὐτῶν (ℵAΔ It. Vulg.) Correctur, lies μέσος αὐτῶν (BL).

***) Αὐτόν nach ἠρνήσατο (AD*Δ Vulg. T.) fehlt ℵBDL Tg., H., wie in den Parallelen, γύναι ist an den Schluß zu verlegen (ℵBL).

****) Lies ἔφη (ℵBL) statt εἶπεν.

ersten Verleugnung etwas zurückgezogen hat, aber doch vor dem Ausgang der Verhandlungen nicht weggehen wollte und deßhalb nach dem Ausgang der Sache zwei Mal hintereinander zur Verleugnung gebracht wurde (Schegg). Nach den anderen waren die Umherstehenden die Versuchenden. Lucas nennt einen ἄλλος wie er vorhin einen ἕτερος eingeführt hatte. Die Verleugnung vor einem Mann ist weniger beschämend als vor Mägden oder dem ganzen Gesinde. διισχυρίζομαι = steif und fest behaupten, entschieden bekräftigen, betheuern. — V. 60 οὐκ οἶδα ὃ λέγεις ist keine Steigerung gegenüber von Marcus (Mey., Weiß), wie schon das Weglassen der Verfluchung beweist. Die anderen berichten dies schon bei der ersten Verleugnung und es ist auch eher eine schlechte Ausflucht als eine Verleugnung. Lucas hat eine absteigende Klimax: ich kenne ihn nicht, bin nicht sein Jünger, weiß nicht, was du sagst. — V. 61 *). Der erste Theil ist Lucas eigenthümlich. ἐμβλέπω = scharf ansehen (vgl. V. 56 ἀτενίζειν, wofür Marcus ἐμβλ. gebraucht), hier wehmüthig, schmerzlich anschauen (Mc. 10, 21). Da aber nicht angenommen werden kann, daß Jesus im Hofe verwahrt wurde (Weiß), und ein geistiges Sehen mittelst der Gnade, obgleich diese zur Buße mitgewirkt hat (Aug., Leo, Jans., Fr. Luc.), durch den Wortlaut ausgeschlossen ist, so scheint nur die Annahme übrig zu bleiben, daß Jesus dem Petrus beim Ueberführen von Annas zu Kaiaphas im Hofe begegnete (Olsh., Ebrard, Thol., Bl., God.; vgl. auch Schegg). Da aber nach Joh. 18, 24. 28 die beiden letzten Verleugnungen in die Zeit nach den Verhandlungen bei Kaiaphas fallen, so ist es wahrscheinlicher, daß diese Scene später stattgefunden hat (Calm., Beng., Friedlieb, Langen, Keim, Nebe). Der zweite Theil stimmt mit Marcus genauer überein als mit der Vorhersage V. 34. — V. 62 **). Lucas folgt hier dem Matthäus. Marcus allein mildert den Ausdruck der Reue, aber nicht um Petrus zu schonen, sondern um ihn nicht zu erheben [1]). Die bittere Reue ist ein Beweis dafür, daß die Umstehenden eine größere Schuld hatten als Petrus (Ambr.).

V. 63 ***). Die Verspottung an dieser Stelle ist weder eine besondere Ueberlieferung (Mey.), noch aus der Situation, nach welcher sich Jesus im Hofe befand, um vorgeführt zu werden (Weiß), zu erklären, sondern ist von Lucas wie die Verleugnung des Petrus vorangestellt worden, um dieselbe mehr als einen Act der rohen Knechte denn als eine That oder auch nur eine Duldung des Synedriums darzustellen. Nach der Verurtheilung hat sie ihre sachgemäße Stellung (Jans.). Die Verspottenden sind aus demselben Grund genauer bestimmt als bei den anderen: οἱ συνέχοντες αὐτόν = die, welche ihn festhalten. Das starke δέρω = schinden, durchgerben, schlagen (20, 10) deutet die Rohheit der

---

*) Nach φωνῆσαι ist σήμερον zu ergänzen (ℵBL), das freilich auch aus V. 34 stammen könnte.

**) Ὁ Πέτρος hinter ἔξω fehlt ℵBDL. H. klammert den ganzen Vers ein. Er fehlt aber nur in a b c ff² i l.

1) Damit ist die Antwort auf die Frage: „Der Text bei Matthäus 26, 75 ist leicht verständlich, warum soll ihn Marcus 14, 72 durch das schwer verständliche ἐπιβαλών trüben?" (Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach. 1881. S. 279 f.) gegeben. Die Evangelisten wollten in vielen Punkten abweichen, hatten noch weitere Quellen, schrieben selbständig für besondere Zwecke. Daher ist trotz der Benützung die Logik nicht der einzige Maßstab. Der einzelne Fall mag mitunter kleinlich erscheinen, aber er ist mit dem Ganzen zu verbinden. Hiefür ist gerade die Leidensgeschichte des Lucas sehr instructiv.

***) Statt τὸν Ἰησοῦν (AΔ) lies αὐτὸν (ℵBDL).

Schergen hinlänglich an. — V. 64 *) f. Das Verhüllen ist nach Marcus, die Ergänzung zu προφήτευσον nach Matthäus.

V. 66 **). So sehr sich auch der Bericht des Lucas über das Verhör vor dem Synedrium von dem der anderen unterscheidet, indem er das Zeugenverhör und den Namen des Hohenpriesters ausläßt, so ist er doch im Wesentlichen mit den Parallelen identisch (Aug., Mald., Jans., a Lap., Bl., Mey., Schegg, Weiß, Keil u. A.). Zieht man das vierte Evangelium bei, so sind drei Verhöre genannt: vor Annas, gleich nach der Gefangennahme, vor Kaiaphas, in der Nacht und Morgens. Die Bemerkung: ὡς ἐγένετο ἡμέρα im Vergleich mit Mt. 27, 1. Mc. 15, 1 legt nun die Vermuthung nahe, daß Lucas nur diese Morgensitzung erwähnen wollte (Krafft, Oost., Sepp, J. Grimm, Aberle) [1]) und ich weiß in der That nicht, wie es anders gemeint sein könnte; nur ist zu bemerken, daß Lucas den Bericht über die Verhöre nicht streng sonderte, sondern so viel aus allen zusammenfaßte als ihm zu bringen nothwendig erschien. Seine eigene Quelle (Weiß) mag er wohl zu Rathe gezogen haben, aber die Anordnung: Verleugnung, Verspottung, Verhör ist die Folge einer Reflexion und des Strebens nach Uebersichtlichkeit. Ueber das Local gibt Lucas außer V. 54 keinen Aufschluß (s. Mt. S. 503. 508). ἀπήγαγον weist jedenfalls auf eine Ueberführung hin, sei es aus der Wohnung des Annas in die des Kaiaphas (Mey.) [2]) oder von dieser in das Sitzungslocal des Synedriums. Die Lesart ἀνήγαγον könnte zu der Meinung führen, daß Jesus bisher im Hofe bewacht und nun in den Sitzungssaal hinaufgeführt worden sei, wenn dieser überhaupt höher gelegen war. πρεσβύτεριον = die Aeltesten des Volkes in ihrer Gesammtheit, die Corporation derselben, nur noch Apg. 22, 5 und von dem christlichen Presbyterium 1 Tim. 4, 14. Den Griechen ist das Wort unbekannt. Die beiden anderen Klassen des Synedriums — Hohepriester und Schriftgelehrte — werden unter dem einen Artikel subsumirt, obwohl Genus und Numerus verschieden sind, um die Einheit der drei Theile anzuzeigen [3]). Subject zu ἀπήγαγον sind die Synedristen, welche den Befehl gegeben hatten und nun auch das Verhör beginnen (λέγοντες). Darnach ist dann συνέδριον αὐτῶν = ihre Rathsversammlung, in welcher über Jesus verhandelt wurde (Spr. 22, 10. Ps. 26, 4. Jer. 15, 17). λέγοντες zeigt, daß das ganze Synedrium mit Jesus verhandelte. Lucas

---

*) Mit ℵBL Cop. lies: περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων statt περ. αὐτὸν ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καί (AΔ), das aus den Parallelen ist. αὐτόν vor λέγοντες ist zu streichen (BL).

**) Statt ἀνήγαγον (AΔ) lies ἀπήγαγον (ℵBD), denn die Reminiscenz an Mc. 14, 53 (Weiß) liegt zu fern, da Lucas in der Parallele nur ἤγαγον hat. Für ἑαυτῶν lies αὐτῶν (ℵBDL).

1) Aug. de cons. evv. 3, 27. Eus.: περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς: καὶ δῆτα συλλαβόντες ἀπήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ Καϊάφα, ἔνθα διανυκτερεύσαντες, ὡς ἡμέρα ἐγένετο, συνήχθησαν καὶ ἀνακρίνουσιν αὐτὸν πρότερον. Calv., Grot., Mey., Weiß u. A. Eine genaue Trennung beider Verhandlungen befürworten auch Beng., Glöckler, Lange, Laugen, Stier, God., Nebe u. A.

2) Wahrscheinlich haben beide Theile desselben Palastes bewohnt. Nach der Tradition war das Haus des Annas auf Sion innerhalb der Stadtmauern am östlichen Abhange an der Stelle des jetzigen armenischen Nonnenklosters, das Haus des Kaiaphas aber vor dem Sionsthor, wo jetzt die armenische Kirche steht (Schegg, Pilgerreise 1, 274. Schuster-Holzammer, 2, 357 f. Robinson 1, 403. 2, 45. Sepp, Jerusalem, 2. A. 1873. 1 S. 193 ff.). Ein Haus des Hohenpriesters Ananias in der oberen (Sions-)Stadt nennt Josephus B. J. 2, 17, 6.

3) Buttm. 85 f. Win. 19, 3, 120. Krüg. 58, 2, 1. Kühn. 463, 528.

nennt nur dieses, weil er den Hohepriester schont und auch vom Synedrium berichtet er aus Schonung nur das Nothwendigste, insbesondere übergeht er das falsche Zeugniß [1]). — V. 67 *). εἰ σύ . . . = wenn du der Messias bist, so sage es uns. Der Nachdruck liegt auf ὁ Χριστός, also nicht: ob du der Messias bist, sage es uns (Born., Ew., God.) oder: ob du der Messias bist? sage es uns (Erasm.). Sie stellen sich als ob sie eine unparteiische Untersuchung über seinen Rechtsanspruch anstellen wollten (vgl. 4, 3. 9). Jesus aber, der ihre Gedanken und Pläne kennt, läßt sich auf keine Verhandlungen ein, sondern hält ihnen mit kurzen Worten die Fruchtlosigkeit jeder Vertheidigung gegen eine bereits beschlossene Sache vor Augen. So werden einerseits die Synedristen mehr geschont als bei Matthäus (und Marcus), andererseits erscheint aber doch Christus als ein über alle Parteisucht weit erhabener, majestätischer Gottessohn. Er beruft sich nur auf das Zeugniß von oben, denn er ist nicht gekommen, ein Reich von dieser Welt zu gründen. — V. 68 **). ἐὰν δὲ . . = wenn ich aber fragen werde, so gebt ihr keine Antwort, d. h. wenn ich nach dem Rechte frage, mit welchem ihr gegen mich so vorgeht. Um irgend eine Belehrung (Jans., Grot., Glöckler, God.) kann es sich nicht handeln. — V. 69 ***). ἀπὸ τοῦ νῦν = von jetzt an, wie ἀπάρτι Mt. 26, 64. Die Rede ist unmotivirt, kann aber durch den Gedanken vermittelt werden: der Menschensohn ist in eure Hände gegeben und vertheidigt sich nicht, aber von jetzt an, d. h. von dem durch euch bewirkten Tod an wird er seine ursprüngliche Macht und Herrlichkeit wieder an sich nehmen, so daß sich seine Feinde vergebens vor ihm zu vertheidigen suchen werden. Doch verweist Lucas weniger auf die Strafe als die anderen, welche neben ὄψεσθε noch ἐρχόμενον ἐπὶ (μετὰ) τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ aufgenommen haben. Lucas vermeidet vor dem Synedrium die Drohung und als Pauliner die enge Verbindung der Wiederkunft mit dem Tode Jesu. δέ steht an dritter und vierter Stelle, wenn zusammengehörige Wörter, namentlich präpositionelle Zusammensetzungen nicht zerrissen werden sollen [2]). — V. 70. Die Synedristen zogen die richtigen Folgerungen aus den Worten Jesu. ὁ υἱός τοῦ θεοῦ kann aber nicht eine andere Formel für Messias sein (V. 67), die nur durch δυνάμεως τοῦ θεοῦ veranlaßt wäre (Beng., Mey., Weiß), denn die Juden hatten vom Messias viel zu äußerliche Vorstellungen, als daß sie ihn zur Rechten Gottes sitzend gedacht haben sollten. Ihren Widerspruch mit Ps. 110 hat Jesus schon 20, 41 ff. aufgedeckt. ὑμεῖς λέγετε = ihr sagt es, d. h. ja, allerdings. ὅτι = denn (Joh. 18, 37). ἐγώ wie σύ stehen wegen des Gegensatzes, aber ohne besonderen Nachdruck (Buttm. 115). — V. 71. Lucas constatirt bloß, daß die Synedristen auf Weiteres verzichteten [3]). Er übergeht auch die Lästerung, weil ihm die Verhand-

1) Hätte Lucas das Interesse gehabt, statt diesen oder jenen Hohenpriester den ganzen hohen Rath als stellvertretende Behörde Israels des messianischen Mordes schuldig erscheinen zu lassen (J. Grimm), so hätte er nicht von den anderen abzuweichen gebraucht, denn indem diese den Hohenpriester sammt dem ganzen Synedrium ein formelles „schuldig" aussprechen lassen, häufen sie die Schuld der ganzen Versammlung weit mehr. Man sucht im Lucasev. überall vergebens den Zweck, die Verschuldung der Juden möglichst groß darzustellen.

*) Lies εἰπόν (ℵBL) statt εἰπέ.

**) Καί nach δέ fehlt ℵBL und ebenso der Schluß μοι ἢ ἀπολύσητε, der wahrscheinlich ein Glossem ist. Tg. [ ], H. in marg.

***) Nach νῦν ist δέ zu ergänzen (ℵABDL).

2) Win. 61, 6, 519. Kühn. 528, 809.

3) Von einem formellen festen und unwiderruflichen Beschluß (J. Grimm) ist hier keine Rede. Denn wenn sie kein Zeugniß mehr brauchen, so ist damit nicht ein-

lung vor Pilatus, wo die Juden ihre Anklage auf Aufruhr erheben, die Hauptsache ist. Er verwandelt das μαρτύρων der anderen in μαρτυρίας, weil er das Zeugenverhör übergangen hatte. Die Aufnahme der Frage an sich erklärt sich aus der Bekanntschaft mit den anderen, ist aber auch in diesem Zusammenhang begreiflich, da neben dem Geständnisse des Angeklagten ein Zeugenbeweis nöthig war (Mt. S. 531 A. 2). Zu ἠκούσαμεν ist nicht βλασφημίαν (Grot.), sondern das vorhin Gesagte zu ergänzen, worauf ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ = aus seinem eigenen Munde hinweist.

§ 81.

Die Verhandlungen vor Pilatus und Herodes.

23, 1—25 (Mt. 27, 1. 11—31. Mc. 15, 1—20).

Schon die Ausführlichkeit dieses Berichtes beweist, daß Lucas einen großen Werth auf ihn gelegt hat. Er weicht von den andern ziemlich ab, steht aber dem Marcus näher als dem Matthäus. Die Benützung weiterer Quellen beweist die Episode von Herodes. Lucas hat aber auch hier seine Quellen selbständig zu seinen Zwecken zu benützen gewußt. Obwohl er die Schuld der Juden sehr stark hervorhebt und die des Pilatus möglichst veringert, so unterscheidet er sich doch wesentlich von Matthäus, denn hinsichtlich des ersten Punktes schont er das Synedrium weit mehr als jener, indem er von Anfang an das Volk hereinzieht (V. 4. 13), ohne der Aufwiegelung durch die Synedristen zu gedenken (V. 18 und die Parallelen), und dennoch stellt er das tragische Geschick des Volkes nicht so herzergreifend voran wie Mt. 27, 25. In Betreff des zweiten Punktes aber übergeht er die in römischen Augen etwas zweifelhaften Unschuldserklärungen durch den Traum der Frau des Pilatus und die Händewaschung, betont aber die Versuche des letzteren zur Freilassung Jesu nachdrücklich [1]), so daß er fast das Mitleiden des Lesers erweckt, während man von dem Benehmen der Juden abgestoßen wird. Es sind überall mehr die natürlichen Gefühle als die religiösen Anschauungen in Anspruch genommen. Bei Matthäus ist es das Volk in seinen Vertretern, welches aus selbstverschuldetem religiösen Fanatismus einen Justizmord fordert und von den Synedristen aufgestachelt die Blutschuld mit frecher Stirne auf sich und seine Kinder nimmt und durch die schwächliche Nachgiebigkeit des Pilatus mit der ganzen Verantwortung erhält, bei Lucas ist es die erregte Leidenschaft, die für alles Gute unzugängliche blinde Wuth, welche den Gegenstand ihres Hasses geopfert wünscht und durch den Widerstand des Pilatus gereizt wird. Dort gibt Pilatus Jesus zur Kreuzigung hin, hier überliefert er ihn ihrem Willen, so daß das Volk der formelle Urheber des grausamen Mordes wird. Man kann wohl sagen, daß der Antijudaismus im Matthäusev. weit schärfer ins jüdische Fleisch schneidet, aber man bekommt im Lucasev. eine

---

mal ein Beschluß bezeichnet, geschweige denn formulirt. Die andern fügen extra hinzu: ἔνοχος θανάτου ἐστίν (Mt.), πάντες κατέκριναν αὐτὸν εἶναι ἔνοχον θανάτου (Mc.).

1) Vgl. Köstlin S. 20. Während Pilatus sich bei Matthäus immer nur schwach und schwankend zeige, spreche er bei Lucas von Anfang an sehr bestimmt die Ueberzeugung aus, daß Jesus schlechthin unschuldig sei. Pilatus sei ihm nicht das schwankende Rohr wie bei Matthäus, begehe aber die schwere Schuld, daß er gegen seine bestimmte Ueberzeugung nachgibt, wofür er von Luc. V. 25 eine indirecte Zurechtweisung erhalte. Vgl. Aberle-Schanz, Einl. S. 78 A. 1.

schlechtere Meinung von diesem Volk. Einen Saulus kann man nicht liebgewinnen, aber doch verstehen, dagegen Ankläger mit offenbarem Lügengewebe und grober Heuchelei verdienen nur Verachtung. So mußten die Juden in römischen Augen erscheinen. Desto weniger waren sie geeignet, eine Anklage gegen Jesus wegen Hochverraths zu erheben, sie die selbst die römische Herrschaft als ein unerträgliches Joch betrachteten und zur Zeit, als unser Evangelium geschrieben wurde, einen Krieg auf Leben und Tod mit den Römern führten. Lucas berichtet aber diese Anklage, weil sie die einzige war, welche vor einem römischen Beamten in Betracht kommen konnte und die Nachgiebigkeit des Pilatus einigermaßen beschönigte. Die Sache hatte für einen römischen Procurator ihre Schwierigkeit, denn in politischen Dingen machten die Römer mit Provinzialen kurzen Prozeß. Er mußte also die Sache genauer untersuchen und wenn er doch den Unschuldigen opfert, so geschieht es aus Staatsraison. Pilatus erscheint aber dadurch in römischen Augen weit besser als nach dem Matthäusev. [1]). Dazu trägt auch noch die Episode über Herodes das Ihrige bei. Denn sie zeigt, daß Pilatus kein Mittel unversucht ließ, um die Freisprechung ohne politische Gefährdung zu ermöglichen. Die Verhandlung vor Herodes ist aber allerdings nicht geeignet, die Achtung vor diesem Judenfürsten zu erhöhen. Es ist nicht die „Wuth des Unglaubens", sondern die Frivolität und Leidenschaft, welche sich breit macht. Im Freundschaftsbund, welcher von da an den glaubenslosen Judenfürsten mit dem skeptischen Römer verband, kann man die Stellung des damaligen Juden- und Heidenthums zum Christenthum voraussehen.

V. 1. Ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν = ihre ganze Menge, d. h. das Synedrium sammt dem versammelten Volke. — V. 2 *) zeigt die eigenthümliche Darstellung des Lucas ganz klar. Die anderen erwähnen die Anklage der Juden gar nicht, sondern lassen dieselbe nur aus der Frage des Pilatus erschließen. Lucas hat umgekehrt die formelle Verurtheilung des Synedriums nicht berichtet, nennt aber ihre politische Klagepunkte vor Pilatus genau [2]). Dabei erhält Lucas Gelegenheit, von Jesus ein rührendes Bild zu malen, wie er mit majestätischer Ruhe vor der von blinder Leidenschaft getriebenen Menge steht. εὑρίσκειν τινά c. Part. = einen finden, antreffen bei einer Handlung ist gewöhnlich (2, 12. 7, 10. 8, 35 u. A.). Selbstverständlich wollen sie nicht sagen, daß sie ihn eben bei der Ausübung der genannten Reate ertappt haben. Würde es sich auf den juristischen Befund bei der vorausgegangenen Verhandlung beziehen (Kypke, Nebe), so müßte dies im Particip irgendwie angedeutet sein (Apg. 23, 29. Xen. Cyr. 1, 2, 7. Krüg. 56, 7, 2). διαστρέφω = verdrehen (distorqueo), vom rechten Weg abführen; dem Zusammenhange nach hier: aufwiegeln (Pol. 5, 41, 1. 8, 24, 3. Num. 32, 7. 1 Kön. 18, 17. Ez. 13, 18. Apg. 13, 10). τὸ ἔθνος ἡμῶν = unser Volk, unsere (politische) Nation (vgl. Joh. 11, 50). λέγοντα ist nicht eine Erklärung zu κωλύοντα κτλ., sondern führt nach der richtigen Lesart einen weiteren Punkt ein, in welchem auch der

1) Tert. apol. c. 21: ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tum Tiberio nunciavit.

*) B*L T., H. lesen εὕραμεν. Nach ἔθνος ist ἡμῶν (ℵBDL Verss.), vor λέγοντα καί (ℵBL) zu ergänzen.

2) Daraus erhellt die unrichtige Auffassung in der Ergänzung mehrerer Itala-codd. und des Marcion, die nach ἔθνος lesen: καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας. Nach φόρους καισ. διδ. fügte Marcion noch hinzu: καὶ ἀποστέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.

Grund für die anderen zu finden ist. βασιλέα ist die Erklärung zu Χριστόν, weil die Juden die politische Seite des Messiasbegriffes, wie sie ihn festhielten, aber Jesus nie beansprucht hatte, hervorzuheben suchen. χριστόν zu schreiben (Tg., H.) und Gesalbter zu übersetzen (Schegg), geht wegen 22, 67 nicht an. — V. 3 *). Wie bei den anderen bleibt Pilatus bei dem letzten Klagepunkt allein stehen, der ihm die Hauptsache der ganzen Klage zu sein schien (Jans.), aber auch am sonderbarsten vorkommen mußte, wie schon das vorangestellte σύ andeutet. Hätte Jesus wirklich im Ernste und im Sinne der Anklage sich den Königstitel und die Königsmacht angemaßt, so hätten sich die Juden über die Verlegenheit der Römer gefreut, statt selbst die Ankläger zu machen. Pilatus wäre von solchen Vorgängen längst unterrichtet gewesen. Hätte überhaupt Jesus eine politische Bewegung veranlaßt, so wäre er dem Landpfleger besser bekannt geworden. Religiöse Streitigkeiten aber waren bei den Juden zu gewöhnlich, als daß sich der stolze Römer viel darum bekümmerte. Deßhalb erkennt Pilatus alsbald die böswillige Absicht der Ankläger und erklärt seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu. Nach Joh. 18, 33—38 gieng eine Unterredung mit Jesus voraus. — V. 4. Lucas stellt schon hier das Volk neben die Hierarchen. αἴτιον ist substantivirtes Neutrum von αἴτιος = Schuld (V. 14. 22) = causa Apg. 19, 40. — V. 5 **). ἐπισχύω intr. = stärker werden, mehr vermögen: heftiger werden (im Anklagen). Vgl. 1 Macc. 6, 6. Diod. 5, 59. Vulg. invalescebant. Weil ihnen Pilatus die Sache zu leicht zu nehmen schien und den Königstitel von der lächerlichen Seite auffaßte, verwiesen die Ankläger auf einen greifbaren Punkt. Sie führen διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν V. 2 näher aus, indem sie das stärkere Verbum ἀνασείειν für „aufwiegeln" gebrauchen (noch Mc. 15, 11 im N. T.) und den weiten Schauplatz der aufrührerischen Thätigkeit angeben. καθ' ὅλ. τ. Ἰουδ. = über ganz Judäa hin. Unter Judäa ist wegen ἀρξάμενος κτλ. nicht die Provinz, sondern wie 1, 5. 7, 17 das ganze jüdische Land gemeint, so daß der Ausdruck nicht auffallen würde, wenn auch Lucas sonst nirgends eine Andeutung von einer Thätigkeit Jesu in Judäa geben würde. Der Nachdruck liegt auf ganz Judäa, nicht auf Galiläa, bei dem man gewöhnlich an die unruhigen Galiläer denkt (13, 1 ff. Apg. 5, 35. Theophyl., Jans., Fr. Luc., Reischl). ἀρξ. ἀπό — ἕως ist eine Breviloquenz: anfangend von (und fortfahrend) bis [1]), wozu das Präs. ἀνασείει paßt. — V. 6 ***). Γαλιλαίαν ist eine richtige Ergänzung. Als Pilatus diesen Namen hörte, schien sich ihm ein geschickter Ausweg aus der ihm unangenehmen jüdischen Affaire zu öffnen. — V. 7. ἐξουσία = Herrschaft (1 Macc. 6, 11). Das Gebiet ist 3, 2 genannt. ἀναπέμπω = hinaufschicken sc. zu einer höheren Stelle (Apg. 25, 21. Plut. Mar. c. 17) [2]). Pilatus that es nicht, weil er sich für incompetent hielt und eine

---

*) Ἐπηρώτησεν ist aus den Parallelen, lies ἠρώτησεν (אB).

**) Vor ἀρξάμενος ist καί zu ergänzen (אBL).

1) Mt. 20, 8. Apg. 1, 22. Buttm. 320. Win. 66, 1, 577.

***) Γαλιλαίαν nach ἀκούσας (ADΔ Verss. Tg.) ist Ergänzung; es fehlt אBL T., H.

2) Pilatus amtirte wahrscheinlich im Prachtpalast des Herodes, der an der Nordwestecke des Sion stand (Sepp, Jer. 1, 183) oder auf der Burg Antonia. Der Palast des Antipas wird von der Tradition auf den Bezethahügel zwischen dem Herodes- und Damaskusthor verlegt (Schuster-Holzammer 2, 367), er stand aber wahrscheinlich auf der Morgenseite des Sions dem Castell gegenüber (Sepp 1, 181 f.). Deßhalb kann die höhere Lage in ἀναπέμπειν (Herodian 2, 12, 11. Xen. Cyr. 7, 5, 34. Born.) nicht premirt werden.

Reclamation des Antipas befürchtete (Theophyl., Grot., Wetst., Mey., Weiß), denn nach Ort und Inhalt der Anklage war er durchaus zuständig (Jans. j., Fr. Luc.), noch weil er ein Gutachten wünschte (Neand., Anon., Ew., Oost.), sondern weil er auf diese Weise am leichtesten der Sache los zu werden hoffte (Bed., Jans., Mey., Schegg, Weiß).

V. 8 *). Herodes freute sich, Jesus zu sehen, weil er seine Neugierde um so mehr befriedigen zu können glaubte, als Jesus, schwerer Vergehen angeklagt, seine Gunst zu bedürfen schien. Um die Gerechtigkeit war es dem blasirten und leichtsinnigen Despoten noch weniger als dem Pilatus zu thun. ἦν θέλων = er war wollend, er wünschte. Die Dauer dieses Verlangens wird durch ἐξ ἱκανῶν χρόνων = seit langer Zeit noch hervorgehoben (8, 27). Er hatte schon (vieles) von ihm gehört (9, 7 ff. 13, 31 f.) und hörte noch (Präs. ἀκούειν), hatte sich aber nicht die Mühe genommen, ihn selbst kennen zu lernen. Er hoffte irgend ein Zauberstück zu sehen und so ein neues Amüsement zu bekommen. — V. 9. Weil Jesus die Absicht des Herodes kannte, so erwiderte er kein Wort, wie er auch den Anklagen der Juden (Mt. 27, 14. Mc. 15, 5) ein beredtes Schweigen entgegenstellte. — V. 10. εἱστήκασιν = sie standen da, um den Thron des Herodes herum, vor welchen sie mit Jesus gekommen waren. εὐτόνως = heftig (Apg. 18, 28. 2 Macc. 12, 23). — V. 11 **). Da Herodes seinen Wunsch nicht erfüllt, sondern sich vielmehr vor seiner Umgebung bloß gestellt sah, so vergalt er seinen Aerger mit Spott. Dieser war ein Zeichen, daß er den König für ungefährlich halte und demgemäß die Anklage auf Hochverrath für gegenstandlos ansehe, so daß sich Pilatus nachher darauf berufen konnte. Er schickte ihn aber an Pilatus zurück, weil er aus den heftigen Anklagen der Juden sehen konnte, welchen Grad der Leidenschaftlichkeit die Ankläger bereits erreicht hatten und aus Erfahrung wußte, welch gefährliche Folgen daraus hervorgehen könnten. ἐξουθενέω = verhöhnen (Spr. 1, 7. Ez. 22, 8. 1 Sam. 8, 7), den Griechen unbekannt. σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ = mit seinen Trabanten. Er hatte zum Fest eine große militärische Begleitung mitgenommen, um mit großer Sicherheit und gehörigem Pomp auftreten zu können. ἐσθὴς λαμπρά = ein glänzendes, prachtvolles Gewand (Apg. 10, 30. Jac. 2, 2. Apok. 15, 6. 19, 8). Da dies besonders von glänzend weißen Kleidern gesagt (Pass. 2, 16, 1) und von der toga candida der Römer gebraucht wurde (Pol. 10, 4, 8. 5, 1), so haben die Lateiner vestis alba übersetzt und viele Erklärer ein weißes Gewand darunter verstanden, sei es, daß sie wirklich darin die Candidatur um das Königthum verspottet fanden (Beza, Lange, Oost., Reischl u. A.), oder daß sie darin eine neue Carricatur des jüdischen Königthums sahen (Schegg nach Jos. Antt. 19, 8, 2. Vgl. Jans., Langen, God.), um von den allegorischen Deutungen (immaculatae passionis indicia Ambr., Bed., Jans.) zu schweigen. λαμπρός fällt zwar mit λευκός nicht zusammen (Lightf., Fr. Luc. u. A.), das Lucas sonst zu gebrauchen weiß (9, 29. Apg. 1, 10), aber die obigen Stellen der Apok. verbinden es mit λίνον καθαρόν und βύσσινον καθαρόν, so daß doch der Lichtglanz der hellen Kleidung gemeint sein wird. Bei festlichen Gelegenheiten erschienen die Könige in weißem Gewande (Jos. Antt. 8, 7, 3. 19, 8, 2. B. J. 2, 1, 1), wie auch die römischen Kaiser (Tac. Hist. 2, 89). Auch die jüdischen Priester hatten weiße

---

*) Statt ἐξ ἱκανοῦ lies ἐξ ἱκανῶν χρόνων (ℵBDL). πολλά nach ἀκούειν fehlt ℵBDL.

**) T. ergänzt vor ὁ Ἡρ. mit ℵL καί, das aber Correctur ist. αὐτόν nach περιβαλών ist zu streichen (ℵBL).

Kleidung. Jedenfalls ist ein den vorgeblichen König verhöhnendes Prachtgewand, mit dem Jesus zu Pilatus zurückgeschickt wurde, anzunehmen. Letzteres geht aus der Verbindung von περιβαλών mit ἀνέπεμψεν hervor. Nothwendig war es allerdings nicht, aber zum Spott geschieht manches, was nicht nothwendig und unter anderen Umständen vielleicht auch nicht denkbar wäre. Eine Beleidigung konnte Pilatus nicht darin sehen, aber wohl eine symbolische Antwort. — V. 12 *). Warum beide bisher in Feindschaft lebten ist nicht bekannt, aber leicht erklärlich, da zwischen der jüdischen und römischen Herrschaft Eifersucht und Neid fast unvermeidlich waren. Zwar hatten die Herodianer ihren Thron von des Kaisers Gnaden, aber sobald sie ihn inne hatten, so suchten sie sich doch von dem römischen Landpfleger möglichst unabhängig zu machen und die Juden für sich zu gewinnen. Dies mußte um so mehr der Fall sein, da Herodes unter dem Einflusse der herrschsüchtigen Herodias stand und Pilatus ein stolzer, rücksichtsloser Römer war. 13, 1 ff. ist schwerlich der Grund zu suchen (Grot., Langen u. A.). Die Zurücksendung Jesu in dieser Weise konnte von Pilatus als eine Gefälligkeit aufgefaßt werden wie umgekehrt Herodes die Sendung als eine Gunstbezeugung des Pilatus ansehen konnte [1]). προυπάρχω = vorher sein (Apg. 8, 9); mit Participium wie ὑπάρχειν; daher ist ὄντες nicht überflüssig (Mey., Weiß u. A. Win. 45, 5, 328), sondern bezeichnet die andauernde Feindschaft [2]).

V. 13. Pilatus muß nach der Rückkehr Jesu die Verhandlungen wieder aufnehmen und ruft zu diesem Behufe die Hohenpriester, die Obersten und das Volk herbei. οἱ ἄρχοντες sind die übrigen Rathsmitglieder (24, 20. Joh. 3, 1 u. A.). Ein Unterschied zwischen dem Rathe als der klagenden Partei und dem Volke als Zeugen der Bestrebungen des Pilatus, Jesus freizugeben (Schegg), ist nicht angegeben, aber wahrscheinlich hoffte Pilatus durch Beiziehung des Volkes einen Druck auf die Synedristen ausüben zu können. — V. 14. ἀποστρέφειν bezeichnet deutlicher als διαστρέφειν V. 2 die politische Seite = abwendig machen, zum Abfall verführen. Mit ὡς wird der subjektive Charakter der Anklage hervorgehoben (Win. 65, 9, 573). ἐγώ steht wegen ὑμῶν und οὐδὲ Ἡρώδης. ἐνώπιον ὑμῶν = vor euch, öffentlich. Die Differenz mit Joh. 18, 33 ff. gleicht sich durch die Annahme aus, daß Pilatus Jesus öfter verhörte. Johannes berichtet ja auch vorher, daß Pilatus Jesus den Juden überlassen wollte, damit sie ihn nach ihrem Gesetze richten, und übergeht die Anklagepunkte. Wahrscheinlich wurden diese erst vorgebracht, als die Juden sahen, daß ihre allgemeine Anklage wegen messianischer Ansprüche sich als unzulänglich erwiesen hatte. ἀνακρίνω = untersuchen, in der Gerichtssprache = verhören (Apg. 4, 9. 24, 8. 28, 18). ὧν κατηγορεῖτε = τούτων ἅ, κατά τινος steht wie Xen. Hell. 1, 7, 6. Vgl. Win. 30, 9, 191. — V. 15 **). ἀλλ' οὐδὲ Ἡρ. sc. εὗρεν. Von diesem wäre

---

*) Statt ἑαυτούς lesen ℵBL T., Tg. αὐτούς, H. αὑτούς. Das Reflexiv ist wahrscheinlich Correctur. αὐτούς ist vom Standpunkte des Erzählers aus gesetzt.

1) Just. c. Tr. 103 p. 331 A: ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψεν.

2) Born. p. 143 nach Stephanus thes. p. 2298 D: ὑπῆρξε ἐόντα ταῦτα (Her.). οὐ γὰρ ἐχθρός γε ὑπῆρχεν ὤν (Dem. c. Mid.). Vgl. Dem. de cor. p. 305: τὰ μὲν τῆς πόλεως οὕτως ὑπῆρχεν ἔχοντα. Krüg. 56, 5, 1.

**) Statt ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν (ADΔ It. Vulg. Syr. Tg.) lesen ℵBL Sah. Cop. T., H. ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς. Die Rec. ist wohl Correctur wegen des Folgenden. Doch könnte auch das Vorhergehende zur Aenderung beigetragen haben. Schwieriger ist die Rec. nur, wenn man ihr den gleichen Sinn wie der andern Lesart unterlegt (Born.).

es, wenn überhaupt, zu erwarten gewesen, weil ein jüdischer und galiläischer Fürst mit den Verhältnissen besser vertraut sein mußte. Beide Lesarten drücken etwas den Zuhörern Bekanntes aus. Die Rec. hebt mehr die Gefälligkeit hervor, welche Pilatus den Juden zu erweisen glaubte, indem er Jesus an den einheimischen Fürsten schickte, die andere aber referirt die Thatsache, daß Herodes mit Jesus nichts anzufangen wußte. Letzteres paßt zu dem Bestreben des Pilatus, den Unschuldigen freizugeben, besser. ἄξιος in malam partem s. 12, 48. Apg. 25, 11. 26, 31. Röm. 1, 32. ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ = ist von ihm gethan. Der Dativ steht für ὑπό c. Gen. [1]). Das Ergebniß der Verhandlung vor Herodes war der Beweis, daß Jesus nichts Todeswürdiges gethan habe. — V. 16. Da Pilatus nichts Strafbares gefunden hatte, so machte er den Vorschlag, Jesus züchtigen zu lassen, um den Anklägern wenigstens den Schein einer Berechtigung zu gewähren und durch ein Opfer an den Fanatismus der Juden das Leben Jesu zu retten. Denn er fürchtete, daß er durch ein freisprechendes Urtheil ohne irgend eine Concession die Menge zur Wuth reize und sich der Gefahr der Verleumdung aussetze. Damit hatte er aber unklug gehandelt, weil der Fanatismus durch theilweise Befriedigung nur wächst, und ungerecht, weil er über einen von ihm selbst für unschuldig Erklärten eine schwere Strafe verhängen wollte. Doch nahm ein Römer darauf bei einem Provinzialen wenig Rücksicht. παιδεύω = züchtigen (Hebr. 12, 7), könnte von einer leichteren Strafe verstanden werden (Vulg.: emendare; Mey., Hengstb., Keil, Nebe u. A.). Dies würde auch dem Wohlwollen des Pilatus gegen Jesus am besten entsprechen. Aber schon mit Rücksicht auf die gewöhnliche Art der Geißelstrafe ist an diese zu denken. Daß sie ausgeführt wurde, ist nicht gesagt (Mt. S. 542), doch erwähnt Lucas die Geißelung nach der Verurtheilung nicht mehr. — V. 18 *). Als Antwort erhält Pilatus das Geschrei der Menge, Jesus wegzunehmen, d. h. hinzurichten und den Barabbas freizugeben. So sind gleichzeitig beide Befreiungsversuche des Pilatus mißglückt. Lucas stimmt hier insofern mit Marcus überein, als er dem Volke die Initiative zur Freilassung des Barabbas zuschreibt (Mc. S. 403), weicht aber dadurch von den anderen ab, daß er die Aufreizung der Menge durch die Synedristen übergeht. Hierin liegt Absicht, weil Lucas das Synedrium so viel als möglich schonen will. Marcus hatte dazu keinen Grund und konnte unbedingt dem Matthäus folgen, ja mit dem, die Juden äußerst verletzenden ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων noch über ihn hinausgehen. Auffallend bleibt aber bei Lucas, daß er den Grund der Freilassung des Barabbas gar nicht erwähnt. Eine Bekanntschaft damit konnte er bei seinen Lesern kaum voraussetzen. Es ist ihm bloß um die Gegenüberstellung von Jesus und dem Mörder zu thun gewesen. πανπληθεί ist Adverbium von πανπληθής (πᾶν πλῆθος) = alle zusammen, im N. T. nur hier. αἴρω = wegnehmen, umbringen (Mt. 24, 39. Joh. 19, 15. Apg. 21, 36. 22, 22). — V. 19 **). ὅστις steht für ὅς (Buttm. 100), denn ὅστις qualitativ und generisch kann nicht einen bestimmten Begriff bloß vertreten (Krüg. 51, 8), wenn auch bei den Klassikern der Gebrauch desselben für ὅς sehr selten ist [2]). Mc. 15, 7 ist es anders, weil στασιαστῶν

---

1) Buttm. 162. Win. 31, 10, 206. Xen. Ap. 25: θαυμαστὸν ἔμοιγε δοκεῖ, εἶναι, ὅπου ποτὲ ἐφάνη ὑμῖν τοῦ θανάτου ἔργον ἄξιον ἐμοὶ εἰργασμένον. Kühn. 423, 368 f.

*) V. 17: ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα fehlt ABL Sah. T., Tg., H., er ist aus den Parallelen. Statt ἀνέκραξαν lies ἀνέκραγον (ℵBL).

**) Lies βληθείς (BL) statt βεβλημένος und ἐν τῇ φυλακῇ (ℵBL) statt εἰς φυλακήν.

2) Krüg. l. c. 3. Kühn. 554 A. 1, 905. Born. p. 145.

vorausgeht (S. 403). ἦν βληθείς ist Umschreibung des Verbum finitum. Im N. T. kommt zwar sonst nur das Part. praes. oder Perf. pass. so vor (Win. 45, 5, 326 f.), aber bei den Griechen auch die anderen [1]). Daher ist es unrichtig, daß ἦν βλ. ungrammatisch (Buttm., Mey., Schegg, Weiß) und daher βεβλ. zu lesen (Schegg) oder βληθείς mit ἐν τῇ φυλ. zu verbinden sei (Mey., Weiß).

V. 20 *). προσφωνέω = eine Ansprache halten (13, 12. Apg. 21, 40). Aus Mt. 27, 32 und der Antwort des Volkes geht hervor, daß Pilatus das Volk befragte, was er mit Jesus thun soll. Dadurch erklärt sich auch das πάλιν, da Pilatus schon V. 16 einen Versuch gemacht hatte. Mc. 15, 12 steht es bei ἀποκριθείς mit Bezug auf V. 9. Indem er so die Schuld auf das Volk wälzte hoffte er, dasselbe werde vor dem Aeußersten zurückschrecken. Wie er sich hierin getäuscht sah, lieferte er Jesus aus, weil er für sich selbst fürchtete. — V. 21 **). ἐπιφωνέω = zurufen (Apg. 12, 22), nur bei Lucas und stets von der Volksmenge gebraucht. Vulg.: succlamabant, das von den Zurufen in den Versammlungen gebraucht wurde. Die Wiederholung des Imperativs zeigt die leidenschaftliche Gier der Menge an. — V. 22. Lucas zählt die Versuche des Pilatus, Jesus freizugeben, auf. τρίτον bezieht sich auf V. 14 ff. und V. 20. Der Versuch mit Barabbas ist nicht gezählt, weil er nicht als von Pilatus ausgehend dargestellt und unvollständig berichtet ist. τί γάρ wie bei den anderen. Bei Lucas wiederholt Pilatus das Fehlen jedes Grundes zur Verurtheilung (V. 14) und sucht noch einmal das Volk durch dieselbe Concession (V. 16) zu gewinnen. Daraus geht hervor, daß die Geißelung noch nicht vollzogen war. — V. 23 ***). Zu ἐπέκειντο = sie drängten, setzten zu vgl. 5, 1. Jos. Antt. 17, 6, 6. 20, 5, 3. κατισχύω = die Oberhand gewinnen, durchdringen (Mt. 16, 18. Jer. 15, 18). — V. 24 ****). ἐπικρίνω = das Endurtheil fällen, im N. T. nur hier [2]). Pilatus fällt aber nicht ein richterliches Urtheil (Schegg), sondern entscheidet nur, daß dem Begehren der Juden willfahrt werde. αἴτημα = Verlangen (Phil. 4, 6), den Barabbas freizulassen (Bed.) und Jesus dem Tode zu überliefern. Die Juden haben also die Schuld des Mordes auf sich, Pilatus vermochte nur die Ausführung nicht zu verhindern, wozu er das Recht und die Pflicht hatte. Die politische Raison und der Egoismus behielten die Oberhand. — V. 25 *****). Lucas repetirt ganz charakteristisch διὰ στάσιν κ. φόν. βεβλ. εἰς φ. und fügt ὃν ᾐτοῦντο hinzu, um durch diesen Gegensatz die Schlechtigkeit der Juden in vollem Licht erscheinen zu lassen, und erwähnt die Geißelung nicht. Er übergab ihn ihrem Willen. Sie haben es so gewollt, nicht er (Apg. 3, 14). Auf das Ergreifende dieser plastischen Darstellung haben die Exegeten von jeher aufmerksam gemacht. Es ist eigentlich nicht der Geschichtsschreiber, sondern der schmerzlich bewegte Gläubige, dessen tiefste Empfindungen sich nicht mehr zurückdrängen lassen, der hier das gottmenschliche Opfer der jüdischen Verblendung und Bosheit beschreibt [3]).

---

1) Win. l. c. 327. Krüg. 56, 3, 1–3. Kühn. 353, 35.

*) Statt οὖν lies δέ (אABDL). Nach προσεφώνησεν ergänzen אBL H. αὐτοῖς.

**) Für σταύρωσον (Mc.) lies σταύρου (אBD).

***) Καὶ τῶν ἀρχιερέων (ADΔ) ist mit אBL Vulg. T., H. zu streichen. Die Abschreiber glaubten nach den Parallelen den Synedristen ihren Antheil nicht vorenthalten zu sollen.

****) Ὁ δὲ Πέτρος ist Correctur, lies καὶ Πέτρος (אBL It. Vulg.).

2) 2 Macc. 4, 47. 3 Macc. 4, 2. Plat. de Legg. 6 p. 768 A. Dem. 238. 1477.

*****) Αὐτοῖς nach ἀπέλυσε δέ ist schwach bezeugt (Mjsc. Verss.). Der Artikel vor φυλακήν fehlt אBD.

3) Diese Erscheinung hat schon Lactanz zu der Bemerkung veranlaßt: nec tamen

§ 82.

Der Kreuzweg und die Kreuzigung.

23, 26—43 (Mt. 27, 32—44. Mc. 15, 21—32).

Hat Lucas vorhin die Insulten der römischen Soldaten bezeichnenderweise weggelassen, so fährt er jetzt in seiner Erzählung so fort als ob dieselben mit der Kreuzigung gar nichts zu thun hätten und die Execution lediglich Sache des Volkes wäre. Mußte schon dort die Absicht des Verfassers, das Verfahren der römischen Behörde möglichst schonend darzustellen und vor dem Mißbrauch gegen die christliche Sache zu bewahren, hervorgehoben werden, so tritt hier dieses Bestreben in seinen Consequenzen noch stärker hervor. Eichthal erkennt hier die Absicht des Verfassers, weder sich noch seine Kirche mit Rom zu überwerfen, und wenn Aberle irgendwo Recht hat, so ist es hier. Der apologetische Charakter [1]) fällt zu sehr in die Augen, als daß er ignorirt werden könnte. Eine Vertheidigungsschrift im Prozesse des Apostels Paulus braucht aber das Evangelium deßhalb noch nicht zu sein. Ja es folgt daraus nicht einmal etwas für die Abfassung vor der Neronischen Verfolgung. Denn zur Zeit des römisch-jüdischen Krieges war es gewiß von nöthen, den Heidenchristen zu zeigen, wie wenig die Römer an dem Frevel gegen Jesus betheiligt waren. Matthäus hatte diese Rücksichten nicht zu nehmen und hat vorher die Schuld des Volkes stärker betont, Marcus folgt ihm in der knappen Leidensgeschichte im Wesentlichen, aber Lucas mußte seiner Stellung unter den paulinischen Heidenchristen gemäß die Schlechtigkeit der Juden ohne die Strafandrohungen schildern. Jener Leidenschaft entspricht dann die Barmherzigkeit des vom Kreuze herab seinen Kreuzigern Verzeihung anbietenden Erlösers. Echt paulinisch wird die Unwissenheit als Entschuldigung angegeben (V. 34). Die weinenden Frauen werden bemitleidet, der reuige Schächer begnadigt. Insofern kann man allerdings sagen, daß die Geschichte der Kreuzigung unter den Händen des Verf. zu einem fast neuen Bilde geworden ist (Hilgf., Weizs. u. A.).

V. 26—32 hat Lucas eine eigenthümliche Erzählung von der Begegnung mit den weinenden Frauen, eine rührende Scene, welche ausnehmend gut in das dritte Evangelium paßt (vgl. 19, 41 ff.). V. 33—43 wird die Kreuzigung berichtet. In dieser nähert er sich den anderen mehr, berichtet aber drei andere Worte am Kreuze und behandelt namentlich die Geschichte der mitgekreuzigten Schächer genauer. Nach einem Senatsbeschlusse sollte die Vollstreckung des Todesurtheils auf den 10. Tag verschoben werden [2]), aber wie sich Tiberius in Rom nicht daran hielt, so wurde dies nur für römische Bürger geltende Gesetz

---

ipse sententiam protulit, sed tradidit eum Judaeis, ut ipsi de illo secundum legem suam iudicarent. Duxerunt ergo eum flagellis verberatum etc. (Inst. 4, 18), was Nebe unbegreiflich findet. Daraus geht eben hervor, daß die einzelnen Berichte ohne Berücksichtigung des Zweckes („ingenium et mos“ Jans.) unverständlich bleiben (vgl. S. 25 f.).

1) Der Anonymus macht noch auf die amtlichen und eigentlichen römischen Ausdrücke, welche sich gerade bei Matthäus finden, aufmerksam: βῆμα 27, 19. φραγελλώσας 26. στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος 27. πραιτώριον, ὅλην τὴν σπεῖραν 27. ἠγγάρευσαν 32. καθήμενοι ἐτήρουν αὐτόν 36. αἰτία = causa 37. ἐκέλευσε ἀποδοθῆναι 58. κουστωδία. ἀσφαλίσασθε 65 (S. 191).

2) Suet. Tib. 75. Tac. Ann. 3, 51. Dio C. 57, 20. Sen. Dial. 9, 14, 6 (de tranquill.).

in den Provinzen noch weniger beachtet. Deßhalb kann die sofortige Execution nicht auffallen, ob nun wie hier die Juden oder wie bei Matthäus die Römer als Ausführende erscheinen [1]).

V. 26 *). Lucas übersetzt das fremde und amtliche ἀγγαρεύειν (Mt. S. 200) mit dem griechischen ἐπιλαβέσθαι, das gewöhnlich mit dem Gen. pers. construirt wird (9, 47. Mt. 14, 31. Apg. 17, 19. 21, 30. 33). Auch wo scheinbar ein Accusativ dabei steht, läßt er sich durch das σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ von einem beigesetzten Verbum erklären [2]). Doch wird daraus wenigstens der Accusativ hier begreiflich. ἐπέθηκαν αὐτῷ στ. beweist, daß dem Simon das ganze Kreuz auferlegt wurde, er also nicht bloß am hintern Theile tragen half. ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ kann daher nur den Ort, wo er gieng, bezeichnen. Orig. (in Mt. ser. 126) [3]) spricht nicht dagegen, sondern sucht nur eine Ausgleichung mit Joh. 19, 17. — V. 27 **). καὶ γυναικῶν und Frauen kann nach τοῦ λαοῦ nur von befreundeten Frauen Jerusalems verstanden werden. Die Frauen aus Galiläa (Mald., Glöckler u. A.) sind schon wegen Jerusalem nicht anzunehmen. Es ist auch unwahrscheinlich, daß dieselben unter der Menge der Jerusalemiterinnen zugegen waren (Lyr., Stella, Fr. Luc., Glöckler, Bisp., u. A.). Von der Tradition wird an diesen Ort die Legende von dem Schweißtuch der Veronica verlegt. Der Anblick des unschuldig Verurtheilten preßte ihnen Thränen aus. Das Marterbild ist bei Lucas weniger motivirt, aber doch durch die Beihilfe des Simon angedeutet. Zu κόπτεσθαι s. 8, 52. θρηνεῖν τινα = einen beweinen, beklagen (7, 32). Nach dem Talmud war laute Klage für einen Verurtheilten untersagt [4]), aber das natürliche Gefühl der Frauen hat sich wohl auch sonst nicht immer hieran gehalten (Bed.) [5]). In unserem Falle mußte aber noch ein tieferes Interesse sie zu Jesus hingezogen und einer Antwort würdig gemacht haben. Sie imponirten selbst den rohen Schergen. — V. 28. θυγατέρες Ἱερουσαλήμ = בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם (H. L. 1, 5). Damit weist Jesus auf den Nationalcharakter hin,

---

1) Florus ließ der Geißelung sogleich die Kreuzigung folgen (Jos. B. J. 2, 14, 9). Bei den Juden wurde die Execution alsbald nach dem Fällen des Urtheils vorgenommen (Apg. 7, 56 ff. 21, 31. Jos. Antt. 20, 9, 1).

*) Statt Σίμωνός τινος K. (AΔ) lies Σίμωνά τινα K. (ℵBCDL).

2) Buttm. 140. Win. 30, 8, 190.

3) Quaeres si, secundum textum, utrumque est factum, et non dissonant sibi evangeistae ab invicem, et quid eorum prius est factum: utrum enim qui susceperunt Jesum ad crucifigendum et imponentes ei crucem .. hoc primum fecerunt, antequam angariarent Simonem Cyrenaeum: aut egressi quidem angariaverunt Simonem, facti autem ad locum in quo eum fuerunt suspensuri, posuerunt crucem ei ipsi, ut ipse eam portaret. Et qui potest discutere, quaerat discutiens in utroque, ut inveniat utrum finem portandae crucis accepit, aut magis Cyrenaeus Simon, non fortuito angariatus, sed .. secundum dispositionem Dei ductus ad hoc, ut evangelica scriptura dignus inveniretur et ministerio crucis Christi, in qua mundus crucifigitur sanctis, et sancti mundo.

**) Καί vor ἐκόπτοντο konnte zwar nach αἵ leicht ausfallen, aber doch auch wegen des folgenden καί ergänzt werden. Es fehlt ABC*DL Verss. ℵ hat beides übergangen.

4) Lightf. zu Mt. 27, 31 S. 491. Doch galt dies nur für die vom Sanhedrin Verurtheilten.

5) Femineus, quasi contemptibilior sexus, liberius poterat praesentibus sacerdotum principibus et magistratibus quid contra eos senserit ostentare. Der Anonymus sieht hierin einen Beweis, daß die römischen Soldaten die Execution nicht leiteten. Es war Sitte, daß vornehme Frauen die Verurtheilten begleiteten und den Sterbetrank reichten (Sepp, Leb. Jes. 6, 310 f.).

aus welchem sich auch die Aufforderung zur Klage über sie selbst erklärt. Denn das jüdische Volk ist bei aller Schuld beklagenswerth. Dabei vergißt Jesus sein eigenes schweres Leiden, welches er zum Heile seines Volkes auf sich genommen hat. An die Glorie (Beng., Mey., Weiß u. A.) als Lohn seines Leidens ist in diesem Zusammenhange schwerlich zu denken. Die Väter finden in μὴ κλαίετε κτλ. einen Vorwurf, weil die Frauen die Bedeutung des Leidens und Sterbens nicht tief genug aufgefaßt haben (Ambr., Leo, Beda u. A.), neuere Exegeten lassen den Tadel gegen das äußerliche Klagen des bloßen Mitleidens gerichtet sein (de W., Mey., Bisp., Gerlach, Nebe u. A.). Dies ist aber mit dem Gegensatz ἐπ' ἐμέ und ἐφ' ἑαυτάς nicht verträglich. Daraus, daß Jesus sie auffordert über sich selbst und ihre Kinder zu weinen, folgt nicht, daß sie selbst vom Unglück betroffen werden, denn sie gehörten jedenfalls zu den besseren Juden, bei welchen diese besondere Gnade nicht umsonst anklopfte. Aber das Unglück des Volkes geht allen nahe und sie sind Repräsentanten der Stadt und des Volkes. Uebrigens zeigt das Folgende, daß auch die Christen darunter zu leiden hatten. — V. 29 *) f. Jesus motivirt seine Ermahnung mit der Schilderung des kommenden Unglücks. Zu ἔρχονται ἡμέραι s. 19, 46. ἐροῦσι = man wird sagen. Der Satz μακάριαι κτλ. enthält einen allgemeinen, sprichwörtlichen Gedanken, durch welchen ein großes Unglück bezeichnet wird. Das höchste irdische Glück, der Kindersegen, erscheint dann als ein Unglück, weil Schmerzen und Sorgen der Mutter doppelt groß sind [1]). In V. 30 folgt die specielle poetische Schilderung für Palästina (Hos. 10, 8. Apok. 6, 16). Ein schneller Tod ist das Beste was die Juden wünschen können. Die Flucht auf die Berge und in die Höhlen (Beda u. A.) ist bei dieser poetischen Schilderung trotz Mt. 24, 16 ff. und den Berichten des Josephus über die Flucht nicht gemeint. Jedenfalls wäre dieselbe nur als Mittel, den freiwilligen Tod der römischen Knechtschaft vorzuziehen (Calm.), mit dem Texte vereinbar. Der Schutz der Berge (Jes. 2, 10. 19. Beng., Mey.) ist durch πέσετε ausgeschlossen. — V. 31 **) ist Begründung. Aus dem was an Jesus geschieht mag man abnehmen, was dem bösen Volke bevorsteht. Die Vergleichung des Gerechten mit dem grünen, lebendigen und des Bösen mit dem dürren Holze war den Juden bekannt [2]). Aehnliche Sprichwörter finden sich überall. Zur Sache vgl. 1 Petr. 4, 31. Spr. 10, 31. Sen. de vit. b. c. 19. Zu ποιοῦσιν können bei Lucas nicht die Römer Subject sein (Euth., Theophyl., a Lap., Lightf. u. A.), sondern entweder wie bei ἄρξονται die Juden (Nebe) oder einfacher das unbestimmte „man", hinter welchem die Juden stehen (Fr. Luc., a Lap., Bl., God., Mey., Schegg, Hofm. u. A.). — V. 32. Lucas bereitet schon hier das vor, was er nachher über die Schächer berichten will (22, 37. 23, 39 ff.). ἕτεροι δύο κακοῦργοι nicht = zwei andere Uebelthäter, sondern andere, nemlich zwei Uebelthäter. ἕτερος ist wie öfter

---

*) Αἱ ist vor κοιλίαι zu ergänzen (אBC) und statt ἐθήλασαν ist ἔθρεψαν zu lesen (אBC*L).

1) Eur. Andr. 395: ὡς δεινὰ πάσχω, τί δέ με καὶ τεκεῖν ἐχρῆν; ἄχθος δ' ἐπ' ἄχθει τῷδε προσθέσθαι διπλοῦν. Cic. ep. fam. 5, 16, 3: haec perturbatio temporum perditorum, quum beatissimi sint, qui liberos non susceperunt, minus autem miseri, qui his temporibus amiserunt, quam si eosdem bona aut denique aliqua re publica perdidissent. Scenen aus der Belagerung Jerusalems schildert Josephus (B. J. 6, 3, 4).

**) Γένηται ist gegen γενήσεται (D It. Vulg. Sah. Cop.) beizubehalten.

2) Ps. 1, 3. Jer. 17, 8.. Ez. 17, 24. 21, 3. Sanh. f. 93, 1. Schöttg. zu 1 Kor. 15, 33 S. 665. Sepp S. 316.

ἄλλος mit dem attributiven Substantiv verbunden, wo dieses dem Gedanken nach appositiv sein sollte [1]). Freilich hätte sich der Referent im Sinne des stricten Gesetzes bei dieser Gelegenheit kaum anders ausdrücken können (Buttm. 320), aber er brauchte sich ja nicht in diesem Sinne auszusprechen und konnte ebenso gut als im folgenden Verse αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους unterscheiden. In dieser Nebeneinanderstellung zeigt es sich, wie sehr der Werth des Leidens von der Ursache und den Motiven abhängt. Alle drei tragen das Kreuz und werden an dasselbe geschlagen, aber Christus erlöst mit seinem Martyrium die Menschheit, die anderen erleiden nur ihre gerechte Strafe. Und auch von diesen wird das Leiden dem einen zum Heil, weil er in sich geht und um Verzeihung bittet, während der andere auch dem ewigen Tode entgegengeht (vgl. 1 Petr. 2, 19 ff. 3, 17). Die Anordnung zu dieser Execution konnte natürlich nur von Pilatus ausgehen, weil die Juden das Recht der Todesstrafe verloren hatten. Lucas überläßt diese Conclusion aber dem Leser.

V. 33 *). Κρανίον = Schädel ist Uebersetzung von Γολγοθᾶ (Mt. S. 544 f.). Lucas vermeidet wie gewöhnlich das aramäische Wort. Da er das Hinausgehen der Missethäter erwähnt hat, so berichtet er auch gleich die Kreuzigung derselben, während die anderen jenes übergehen, diese nachtragen (Mt. 27, 38. Mc. 15, 27). — V. 34 **). Dieses erste Wort Jesu am Kreuz oder vielmehr während der Kreuzigung (ποιοῦσιν) berichtet Lucas allein. Es ist ihm ein Mittel, um der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit des leidenden Erlösers einen ergreifenden Ausdruck zu geben. Jesus bittet indem er sich selbst zum Opfer darbringt nach dem Recht des Priesters für seine Verfolger (Bed.). ἀφιέναι absolut = nachlassen, verzeihen (11, 4. 12, 10. 17, 3). αὐτοῖς geht nicht auf die römischen Soldaten (τινες bei Euth., Paul., Ew., Glöckl., Wittichen, Hofm.), da diese keine Schuld an der Kreuzigung hatten und von einer Verspottung (Bl., Nebe) hier nichts berichtet wird [2]), noch auf das Volk allein (Calv., Calm., God.), noch auf die Feinde (Mey., Weiß), sondern auf das Synedrium sammt dem Volke. Letzteres ist bei Lucas überall mitbetheiligt. Haben die Synedristen mehr aus Selbstsucht und religiösem Fanatismus den Mord verschuldet, so hatte das Volk aus Verblendung und Leidenschaftlichkeit mitgewirkt. Beider Schuld war sehr schwer, aber eine volle Erkenntniß dessen, was sie thaten, war nicht vorhanden, obwohl sie hätte vorhanden sein sollen. Daher findet sich Apg. 3, 17. 13, 27. 1 Kor. 2, 8 eine ähnliche Entschuldigung [3]). Die Väter legen der Fürbitte Jesu die Wirkung bei, daß die Juden noch eine

---

1) Win. 59, 7, 493. Krüg. 50, 4, 11. Born. S. 147 f.

*) Ἀπῆλθον (AΔ T.) ist eher Correctur als das gut bezeugte ἦλθον (ℵBCL It. Vulg. Syr. Tg.; H. ἦλθαν) Conformation nach Matth.

**) Ὁ δὲ .. ποιοῦσιν ist durch ℵACDLΔ Verss. so gut bezeugt, daß das Fehlen in ℵaBD* a b d Sah. nicht zu einem Zweifel (Lachm., Weiß, Hort) berechtigt, zumal da keine Parallelen (vgl. Apg. 7, 60) vorhanden sind. κλήρους (A ltcodd. Vulg. Arm. T.) ist gegen κλῆρον zu schwach bezeugt. Wenn Augustinus sortes nachdrücklich geltend macht (Joh. tr. 118, 3), so folgt er der lateinischen Uebersetzung.

2) Die nächstliegende Beziehung ist natürlich die auf die Kreuziger (Beng.: crucifigentibus), aber Lucas hat gar nicht berichtet, daß dies die römischen Soldaten gewesen sind. Daher bemerkt Euthym. besser: ὑπὲρ τῶν σταυρωσάντων Ἰουδαίων προσευξάμενος. Olsh., Bl., Lange, Keil u. A. fassen alle zusammen, welche mit Jesus zu thun hatten. Nebe nimmt nur Judas und Kaiaphas aus.

3) Vgl. Xen. Cyr. 3, 1, 38: οὐ γὰρ κακονοίᾳ τινὶ τοῦτο ποιεῖ, ἀλλ' ἀγνοίᾳ· ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντ' ἀκούσια ταῦτα ἐγὼ νομίζω.

Gnadenfrist von 42 J. bis zur Zerstörung ihrer Stadt und ihres Tempels erhielten (Hier. ep. ad. Hed. qu. 8., Leo, Beda, Jans., God., Nebe u. A.), und restringiren die Fürbitte auf denjenigen Theil der Juden, welcher sich an den folgenden Verspottungen nicht betheiligte und später bekehrte (Chrys., Aug., Bed., Euth., Grot. u. A.). Die Bitte an den Vater entspricht der ganzen Stellung des Erlösers (1 Petr. 2, 23. Jes. 53, 12). Zur Vertheilung der Kleider s. Mt. S. 546. Schegg schließt daraus mit Ambr. [1]), daß Jesus nackt gekreuzigt werden wollte als Gegenbild Adams und zum Zeichen der höchsten Entäußerung. — V. 35 *). Hier könnte es auffallen, daß Lucas nur das Volk als Zuschauer nennt. Denn wenn man auch δὲ καί = aber auch nicht bloß auf ἐξεμ. ἀρχ. beschränkt (Mey., Schegg, Weiß, Keil), so ist doch das Volk als weniger betheiligt dargestellt. Aber die Darstellung erklärt sich aus V. 48. Das Leiden des Herrn hat auf das besseren Regungen noch zugängliche Volk einen tiefen Eindruck gemacht, was Lucas seiner Gewohnheit und seinem Zwecke gemäß hervorhebt. Die Verstocktheit der Synedristen stand ihm so fest als den anderen. ἐκμυκτηρίζω = verspotten s. 16, 14. Ps. 22, 8. οὗτος ist verächtlich (5, 21. 7, 39. 49). ὁ ἐκλεκτός wie 9, 35 ἐκλελεγμένος = בָּחִיר Jes. 42, 1. 43, 10 und oft im Buche Henoch vom Messias (Langen, Jud. S. 413). Der Unterschied zu ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ Mt. 27, 42. Mc. 15, 32 springt in die Augen. — V. 36 **). Jetzt erst erwähnt Lucas auch die Soldaten, aber in einer Weise, daß sich nicht erkennen läßt, ob sie die Execution besorgt hatten oder nur zur Aufrechthaltung der Ordnung da waren. Die Kreuzigung der beiden Schächer mußte ohnehin durch die Soldaten ausgeführt werden. Zwar berichtet er von ihnen, daß sie Jesus verspottet haben, aber nicht nur gebraucht er das mildere ἐμπαίζειν gegenüber von ἐκμυκτηρίζειν, sondern indem er die Handlung und Rede anführt zeigt er, daß sie die geringere Schuld trifft. Denn es ist aus dem Texte durchaus nicht zu folgern, daß sie dem Gekreuzigten höhnisch zutranken (Krafft, Ebrard, Mey., Oost., Nebe), sondern vielmehr anzunehmen, daß sie Jesu wirklich von ihrem sauren Soldatentrank (ὄξος) darreichten, um seinen Durst zu stillen. Wenn auch die Participien coordinirt sind, so folgt daraus doch nicht, daß Handlung und Rede gleich spöttisch waren. Lucas hat also das Mt. 27, 48. Mc. 15, 36 erzählte Factum anticipirt, weil er nachher nur mehr die ergreifenden Scenen schildern will, und die Worte Jesu wegen des Zusammenhanges übergangen. Ein besonderes Factum an richtiger Stelle (Beng., Mey., Hengstb., Nebe u. A.) ist kaum anzunehmen. — V. 37. ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ist im Munde römischer Soldaten ironisch gemeint. Der Hohn gilt aber zugleich den Juden. — V. 38 ***). Geschähe der Kreuzesüberschrift Erwähnung, um die

---

1) Nudum video: talis ergo ascendat qui saeculum vincere parat; ut saeculi adiumenta non quaerat. Victus est Adam qui vestimenta quaesivit, vicit ille qui tegumenta deposuit. Et talis ascendit quales nos auctore Deo natura formavit, talis in paradiso primus homo habitavit, talis ad paradisum homo secundus intravit. Vgl. Mt. S. 546 f. Sepp S. 328 f. Auch Nebe 2, 218 entscheidet sich mit Mey., Zestermann, Keim, Zöckler u. A. für die gänzliche Nacktheit.

*) Καί vor ἀρχ. ist gegen ℵD T. beizubehalten. σὺν αὐτοῖς (AΔ Vulg.) ist interpolirt. Für ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός lies τ. θ. ὁ ἐκλ. (ℵBL T., H.).

**) Das Imp. ἐνέπαιζον ist Correctur, lies ἐνέπαιξαν (ℵBL T., H.). καί vor ὄξος ist zu streichen (ℵABC*L).

***) Vor ἐπιγρ. haben CD den Artikel nach Marc. γεγραμμένη ist mit ℵBL zu streichen. γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς ist Glossem, es fehlt ℵcaBC*L Sah. Cop. Syrcur. Daß diese Worte bei Lucas, und nicht bei den andern interpolirt wur=

Verspottung der Soldaten zu motiviren (Mey., Weiß), so wäre γάρ statt δὲ καί zu erwarten. Lucas trägt diese von allen Evangelisten erwähnte Ueberschrift nach, weil sie für seine Leser ebenso wichtig war als die Spottrede der Juden. Da sie aber nur von Pilatus herrühren konnte mußte er die Soldaten vorher nennen. Jesus war ein ohnmächtiger König, wenn man seine Lage am Kreuze betrachtet, aber er war ein allmächtiger König, wenn man seine geistige Macht ins Auge faßt. Denn mit dieser, welche die Gewalt nicht brechen konnte, eröffnet er alsbald dem reuigen Schächer sein himmlisches Reich. So gewinnt Lucas ganz fein den Uebergang zu

V. 39 *). Eine für Lucas wieder charakteristische Scene. Er ist nicht nur ausführlicher, sondern erklärt auch den allgemeinen Ausdruck der anderen, sei es daß man den Plural generisch nehme [1]) oder eine bald eintretende Bekehrung des andern voraussetze (Mt. S. 584). Warum die andern nichts davon erwähnt haben, wenn sie es gewußt haben (God.), ist eine auf falscher Voraussetzung beruhende Frage. Matthäus wollte die Verlassenheit und Verspottung des Gekreuzigten schildern, Marcus, der ihm folgt, will den Gottessohn auch in der Verlassenheit zeigen, Lucas aber führt die Gnade und Barmherzigkeit des Erlösers vor Augen. κρεμάννυμι, κρεμάω bei den LXX für תָּלָה = aufhängen. ἐπὶ ξύλου Apg. 5, 30. 10, 39. Gen. 40, 19. 22. Deut. 21, 22. κρεμασθείς = Gekreuzigter (Aufgehängter), wie auch die Juden Jesus spöttisch תלוי = suspensus nannten. Die Juden hängten keinen lebendig, sondern nur wie die Aegypter die Leichname zur Schmach. Dagegen war das Hängen der Lebendigen bei den Persern (Esth. 6, 4. 7, 9. 10), Griechen und Römern Sitte. Wenn dabei aber auch Stricke gebraucht wurden, so war doch das Annageln gewöhnlich [2]). Wegen des κρεμασθέντων werden die Schächer nur mit Stricken dargestellt. — V. 40 **). οὐδὲ φοβῇ σύ = nicht einmal Furcht hast du vor Gott [3]). Der Zusammenhang ist aber unklar. Dieser verlangte: nicht einmal du (geschweige denn die anderen) fürchtest Gott [4]). Uebrigens kann man auch das Fürchten als das Minimum bezeichnen, was sich von einem gekreuzigten Missethäter erwarten läßt, denn φοβεῖσθαι τὸν θεόν muß nicht nothwendig in dem allgemeinen Sinn von allem was vom Menschen erwartet wird verstanden werden (Schegg). Die Gottesfurcht ist erst der Anfang der Weisheit. ὅτι — εἶ = da du in derselben Verurtheilung bist sc. wie der, welchen du beschimpfst und ich, gibt den Grund für die zu erwartende Furcht an. σύ ist hinzugefügt, weil es durch den Satz mit ὅτι erklärt wird. — V. 41. καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως = und

---

den, erklärt sich aus dem ganzen Charakter des Evangeliums (gegen Scholt. S. 181). Statt οὗτός ἐστιν ὁ βασ. τ. 'I. (AΔ Verss.) lies ὁ βασ. τῶν 'I. οὗτος (ℵBDL).

*) Λέγων fehlt BL, in D fehlt alles von εἰ — ἡμᾶς. Lies οὐχί statt εἰ mit ℵBC*L Verss.

1) Der Artikel vor λῃσταί Mt. 27, 44 macht es doch nicht unmöglich, den Ausdruck generisch zu nehmen (Nebe), da Matthäus so gern generalisirt. Mit Lange findet Nebe in dem milderen ὀνειδίζειν eine Andeutung der späteren Bekehrung. Für solche plötzliche Bekehrungen beruft er sich auf den „reichgesegneten Gottesmann" Bengel.

2) Win. R.W. 1, 677 f. Langen, Letzte Lebenstage S. 313. Riehm, Handwörterbuch S. 860 f.

**) Statt ἐπετίμα λέγων lies ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη (ℵBC*L).

3) Quidam bei Fr. Luc.: ne times quidem Deum si non amas. Mey., Weiß, Keil, Nebe.

4) Vulg.: neque tu times. Jans., Mald., Grot., Fr. Luc., de W., Bl., Schegg, God. u. A. Der Syrer stellt σύ und τὸν θεόν einander gegenüber.

zwar wir mit Recht sc. ἐν κρίματί ἐσμεν ist ein Bekenntniß der Sünde. ἄτοπος = was nicht am Platze ist, nicht passend, ungehörig, unrecht (Apg. 25, 5. 2 Theſſ. 3, 2. Job 36, 21). Damit negirt der Schächer bei Christus nicht bloß jede Schuld, sondern auch alles weniger Geziemende. — V. 42 *). Bitte um Gnade. Die Bescheidenheit des Bittenden ist ebenso wohlthuend als seine Glaubenszuversicht [1]). Angesichts des schmerzvollen Todes erinnert sich der Schächer der Voraussagen Jesu von seiner Wiederkunft, die er vielleicht von ihm selbst gehört oder jetzt erst erfahren hatte, da Jesus als König verhöhnt wurde, und schenkte ihm unbedingten Glauben. Dies wurde von jeher als eine besondere Gnade Gottes betrachtet. Schon der h. Augustinus stellt daher den Schächer als ein Beispiel für die Buße der Sterbenden auf, ein Beispiel, damit sie nicht verzweifeln, aber auch nur ein Beispiel, damit man die Buße nicht auf das Todtenbett verschiebe. Die „paulinische Rechtfertigung durch den Glauben" ist nur insofern ausgesprochen, als der Schächer keine äußeren Werke vollbringen kann. Das Bekenntniß der Sünde und Reue ist aber vorangegangen. Für die heidnische Herkunft desselben ist das gute Griechisch V. 40. 41 ebenso wenig entscheidend als 19, 8 für die des Zacchäus (Beng., Anon., Nebe). Nach der Rec. ist mit dem Kommen im Reiche das Erscheinen des himmlischen Königs beim Gericht gemeint (Mald., Bl., Mey., Reischl, Bisp., Stier, Schegg, Weiß, God., Hofm., Nebe). Da dies der biblischen Anschauung entspricht (Mt. 16, 28), so ist weder ἐν in εἰς zu verwandeln noch ἐν prägnant = εἰς zu nehmen (Vulg., Grot., Janſ., Fr. Luc., Ew. u. A.). Damit hängt die Deutung des Reiches von einem geistigen, jenseitigen zusammen (Euth., Grot., Born.; Joh. 18, 36), die aber nicht einmal den Jüngern geläufig war. — V. 43 **). Dem reumüthigen, gläubigen Schächer wurde alsbald die Erhörung zu theil. Jesus verspricht ihm, der nur um eine gelegentliche Erinnerung gebeten hatte, daß er heute noch mit ihm im Paradiese sein werde. Da wir keinen Grund haben, hier eine andere als die jüdische Vorstellung vom Paradies zu Grunde zu legen, so ist jener Theil des Hades gemeint, in welchem die Seelen der Gerechten die Ankunft des Messias erwarteten. Unsere Stelle ist also ein Beweis für den descensus ad inferos (1 Petr. 3, 18 ff.). Gegen die Verbindung des σήμερον mit λέγω erklären sich schon Theophyl. und Hesych. Die Lateiner verbinden es nach der Vulgata mit dem Folgenden. παράδεισος heißt bei den Griechen, welche das Wort vom Persischen ableiten, der Thiergarten, welcher sich bei jeder königlichen Residenz befand, allgemein Lustgarten, Park u. s. w. Das Wort findet sich aber auch im Hebräischen [2]), und wurde später unter dem Einflusse des Christenthums von der himmlischen Wohnung gebraucht. Die Väter unterscheiden zum Theil wegen des tausendjährigen Reiches (Just., Iren., Tert., Victorin, Lact., Sulp.

---

*) Statt τῷ Ἰησοῦ lesen ℵ*BC*L Ἰησοῦ und lassen κύριε aus. Letzteres fehlt auch D Sah. Cop. Statt ἐν τῇ βασ. σου haben BL It. Vulg. εἰς τὴν β. σου, Correctur.

1) Beng.: modeste petit. Recordatio est in longinquum. Exquisitissima oratio.

**) Das Subject ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵBL Sah. Cop. Statt des gewöhnlichen ἀμὴν λέγω σοι (ℵAC³Δ) ist ἀμήν σοι λέγω zu lesen (BC*L). Marcion hat den Vers ausgelassen.

2) פַּרְדֵּס Neh. 2, 8. Koh. 2, 5. H. L. 4, 13. Vgl. Gef. S. 700. Die LXX gebrauchen es auch für גַּן Garten (Gen. 2, 8 ff. 3, 1 ff.) und עֵדֶן (Jes. 51, 3), die Talmudisten für גן עדן, den Ort für die Seelen der Gerechten. Vgl. zu 16, 22. Nach Rohling (Kath. 1882. S. 57) hat umgekehrt Abraham das Wort von Babylonien gebracht.

Sev.) [1]) zwischen Paradies und Himmel, zum Theil wegen der vollen Seligkeit nach der Auferstehung (Hil., Aug., Chrys., Greg., Born.) [2]). Doch hat das Concil von Lyon und Florenz entschieden, daß die Seelen der Seligen in den Himmel aufgenommen werden [3]).

§ 83.

Tod und Begräbniß.

23, 44—56 (Mt. 27, 45—61. Mc. 15, 33—47).

Die Worte am Kreuze, in welchen die Verlassenheit von Gott ausgesprochen wird, läßt Lucas aus und eilt schnell zum Tode, vor dem er die φωνὴ μεγάλη der anderen durch die letzten Worte ergänzt. Das Zerreißen des Vorhangs hat er vorausgeschickt und die von Matthäus berichteten Wunder (27, 51—53) übergeht er mit Marcus. Für Heidenchristen war das Hervorgehen der Todten aus den Gräbern mißverständlich. Der Ausspruch des Hauptmanns wird daher weder durch die Wunder (Mt.) noch durch das Rufen (Mc.), sondern durch den ganzen Vorgang, welcher den Hauptmann von der Gerechtigkeit des Gekreuzigten überzeugt hatte, motivirt. Auch die anwesende Menge wird zur Buße gerührt (V. 48). In der Erzählung des Begräbnisses ist der Einfluß des Matthäischen Textes (V. 52. 53) erkennbar.

V. 44 f. *). Schon Origenes erklärt die Lesart τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος als eine fraus der Gegner, welche die ganze Sache lächerlich machen wollten. Aber es ist nicht an eine, beim Vollmond unmögliche, Sonnenfinsterniß zu denken, sondern überhaupt eine Verfinsterung der Sonne anzunehmen, welche nach der Erfahrung durch das Ausbleiben, Verschwinden der Sonne erklärt wird. Zwar wird ἔκλειψις von theilweiser Trübung gebraucht (Plin. h. n. 2, 30. Nebe 2, 301), aber diese ist für unser Zeichen zu schwach. ὅλη ἡ γῆ muß auch bei Heidenchristen nicht die ganze Erde bedeuten, sondern kann auf das ganze Land des Ereignisses bezogen werden (4, 25. 21, 23). Andernfalls muß eine populäre Darstellung (de W., Bl., Mey., Keil, Nebe u. A.) angenommen werden. Zum Vorgang selbst vgl. Ez. 32, 7 f. Ganz summarisch verbindet Lucas zugleich das Zerreißen des Vorhangs damit, weil er den Hilferuf Jesu nicht erwähnt und die Scene mit dem Trank schon antipicirt hat. μέσον gehört zum Verbum: er zerriß mitten entzwei (Win. 20, 1, 124). — V. 46 **). Die letzten Worte sind aus Ps. 31, 6, wo David dem Herrn seine Seele empfiehlt, auf daß sie gerettet werde und er am Leben bleibe, wie auch geschah. Im

1) Hier. in Jer. c. 19: regnum in terris Salvatoris, licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ita dixerunt et unusquisque in suo sensu abundet, et Domini cuncta iudicio serventur.

2) Vgl. übrigens Aug. ep. 187, 2, 6, wo er den descensus ad inferos damit verbindet, es aber unentschieden läßt, ob der sinus Abrahae . . vel paradisi censendus vocabulo, vel ad inferos pertinere existimandus sit. . . Ubi si fuit (sc. in Abrahae sinu) ipse est intellegendus paradisus, quem latronis animae illo die dignatus est polliceri. Quae si ita sunt generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur. Euth., Hofm., Schriftbeweis 2, 1, 488.

3) Hefele, Conciliengesch. 6, 122 A. 1. 7, 2, 721. Liebermann, Inst. 2, 785.

*) Statt ἦν δέ lies καὶ ἦν (ℵBC*DL), ebenso ist ἤδη mit BC*L nach ἦν zu ergänzen. — V. 45. Lies τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (ℵBCL Sah. Cop. T., H.), die Rec. ist Erklärung. ἐσχίσθη δέ (ℵBC*L T., H.).

**) Lies παρατίθεμαι (ℵABC) statt παραθήσομαι und τοῦτο δέ (ℵBC*D) für καὶ ταῦτα.

Munde Jesu sind sie der Ausdruck der vollkommensten Ergebung in den Willen seines Vaters. Er empfiehlt seinen Geist in die Hände des Vaters, d. h. er scheidet jetzt nach dem Willen desselben aus dem Leben. Weil aber παρατίθεσθαι von dem Anvertrauen eines Gutes gebraucht wird (12, 48. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 2), so wurde unsere Stelle schon frühzeitig von einem später wieder zu erhebendem Depositum erklärt und nach der lateinischen Uebersetzung (commendare) als Bitte, den Geist nicht in der Unterwelt zu lassen, gedeutet [1]). Daraus ließ sich die Rückkehr nach 3 Tagen aus der Unterwelt leicht folgern (Mald., Sa, Jans., a Lap.), und viele Andere stimmen wenigstens insofern mit überein, als sie ein Depositum bis zur Auferstehung annehmen (Theophyl., Erasm., Fr. Luc., Grot., Beng., Nebe u. A.). Schon wegen dieser verschiedenen Anwendung der Psalmstelle ist es unwahrscheinlich, daß Jesus den Psalm bis zu derselben still recitirt habe (Erasm., Dionys. Rich. bei Fr. Luc.). Noch unannehmbarer ist die Vermuthung, daß Jesus Ps. 22—31, 6 recitirt habe (Galatinus, Paul., Gratz, Schleierm., de W., Bl. u. A.), denn dieselbe widerspricht der ganzen Lage des Gekreuzigten. — V. 47. Der Hauptmann ist der Kommandirende der Wache. Lucas hat wohl absichtlich δίκαιος gesetzt, um die Unschuld vom rechtlichen (römischen) Standpunkte aus zu bezeichnen und den Tod des Gerechten für die Sünder zu betonen (Röm. 5, 19. 2 Kor. 5, 21. Apg. 3, 14. 8, 52. 22, 14). Dies wird noch verstärkt durch ἐδόξασε τ. θ. Auch sonst lobt Lucas die Hauptleute (7, 2. Apg. 10, 1. 22, 26. 27, 43). Die Gottessohnschaft im Munde des Heiden hätte ihm allerdings zu viel scheinen können (Mey., Weiß) [2]), aber doch nur weil er die Motivirung der anderen wegließ. Dies geschah aber schon in dieser Voraussicht. Er wollte dem ganzen Vorgang einen anderen Character verleihen. Er wählt den Singular τὸ γενόμενον = das Geschehene, weil er die Zeichen ausgelassen hat. Die Art des Sterbens mit den berichteten Worten hatte diesen Eindruck auf den Hauptmann gemacht. Die Verfinsterung der Sonne liegt zu weit weg und das Zerreißen des Vorhanges ist für ihn nicht sichtbar. δοξάζω = preisen; Gott die Ehre geben (Fr. Luc., Schegg) würde δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ (17, 18. Röm. 4, 20) heißen. Das Fürchten (Mt. 27, 54) mußte wegbleiben [3]). — V. 48 *) ist dem Lucas eigenthümlich. Er hat dem Volke eine größere Theilnahme an der Verurtheilung

1) Ambr.: et bene commendatur spiritus, qui reservatur; quod enim commendatur, utique non amittitur. Bonum ergo pignus est spiritus, bonum depositum. .. Commendatur enim patri spiritus; et ideo ait: quoniam non dereliuques in inferno animam meam (Ps. 16, 10). Mald.: uno igitur ut dicam verbo, tanquam paulo post repetiturus, interim, dum mortuus per triduum, quae apud inferos agenda sibi erant, agit, animam suam in manibus patris quodammodo deponit.

2) Aug. de cons. evv. 3, 20: sed vel utrumque dictum a centurione intellegere debemus .. vel fortasse Lucam exprimere voluisse sententiam centurionis, quomodo dixerit Jesum filium Dei. Forte enim non eum unigenitum aequalem Patri centurio intellexerat, sed ideo filium Dei dixerat, quia iustum crediderat, sicut multi iusti dicti sunt filii Dei. Die erste Alternative nimmt auch Nebe an. Der Ausspruch bei den anderen sei eine auf Grund der Reflexion gemachte Steigerung des Hauptmanns.

3) Nach dem ev. Nicod. c. 11 hieß er Longinus. Spätere lassen ihn nach Kappodocien kommen und den Martyrertod sterben (bei Chrys., Simon Metaphr.). Da ich Mt. S. 552 auch Sen. de ir. 1, 16 für den „centurio supplicio praepositus" citirt habe, so bemerke ich gegen Nebe 2 S. 386, daß dieses Citat für die Ausgabe Biponti 1782 zutrifft, also seine Correctur in 1, 18 den Vorwurf des Abschreibens gegen andere Exegeten hätte ersparen können.

*) Statt θεωροῦντες lies θεωρήσαντες (ℵBCDL). ἑαυτῶν ist zu streichen (ℵABC*DL).

zugesichert, aber doch die tragische Fassung des Matthäus vermieden. V. 35 hat er dasselbe von der Verspottung möglichst entlastet, so daß der tiefe Eindruck bei dem mobile vulgus leicht erklärlich ist. Lucas registrirt ihn, um seiner Gewohnheit gemäß die Gefühle zu berücksichtigen. συμπαραγίνεσθαι, im N. T. nur noch 2 Tim. 4, 16 t. r. vom Erscheinen des Patronen mit seinem Klienten vor Gericht; Ps. 83, 8 und bei den Griechen = mitanwesend, gegenwärtig sein. θεωρία = Schauspiel, nur hier im N. T. (3 Macc. 5, 24). τὰ γενόμενα = das Vorgefallene, also die Kreuzigung sammt den damit verbundenen Ereignissen. τύπτειν τὰ στήθη = auf die Brust schlagen s. 8, 52. Hier ist es nicht bloß ein Zeichen der Trauer, sondern auch der Reue (18, 13. Apg. 2, 36. 37) [1]. — V. 49 *). Indem Lucas allein πάντες γνωστοὶ αὐτῷ = alle seine Bekannten neben den Frauen nennt, will er, wenn auch allgemein, zugleich an die Jünger erinnern, deren Fernbleiben sehr auffallen mußte. πάντες ist nicht exclusiv zu nehmen. Aus Joh. 19, 26 wissen wir, daß Johannes beim Kreuze stand. Der allgemeinen Bemerkung des Lucas widerspricht aber auch das mit den andern gemeinsame ἀπὸ μακρόθεν nicht, weil er die Zeit nach dem Tode im Auge hat. Man könnte darin eine gewisse Furcht angedeutet finden, doch gestattete es die Wache schwerlich, daß viele Leute sich in der Nähe aufhielten. καί ist nicht = und besonders (Fr. Luc.), denn die Frauen werden nicht nur als Bekannte angeführt, sondern durch das folgende Particip extra näher bestimmt. Das Part. praes. συνακ. vertritt das Imperfect (Win. 45, 1, 320). Die Stellung des Artikels γυν. αἱ σ. (vgl. Mc. 15, 41) entspricht der Regel, nach welcher das Substantiv, wenn es unbestimmt ist, keinen Artikel hat und erst das hinzutretende Attribut näher bestimmt wird [2]. Zu den begleitenden Frauen s. 8, 2. Dies ist wieder ein Beweis, wie consequent der Evangelist in seiner ganzen Darstellung ist und wie berechtigt man ist, von einer Composition der Evangelien zu sprechen. Um so leichter konnte Lucas hier die Namen auslassen.

V. 50. Lucas schreibt βουλευτής wie Marcus, läßt aber εὐσχήμων weg, weil er den Rathsherrn noch besonders vertheidigen will, indem er ihn einen ἄνδρα ἀγαθὸν καὶ δίκαιον nennt. Nach sonstigem Sprachgebrauch könnte man δίκαιος allgemein = rechtschaffen (1, 6. 2, 25) nehmen (Schegg, God.), aber bei dem Rathsherrn, der von der Theilnahme an der ungerechten Verurtheilung eximirt wird, paßt δίκαιος = gerecht besser (Fr. Luc., Beng., Mey., Weiß). Vgl. V. 47. Das griechische Ideal: καλὸς κἀγαθός (God.) würde auch καλός verlangen. Daß Lucas das Epitheton πλούσιος des Matthäus wegläßt, begreift sich ohne Worte. ὑπάρχων gehört zu βουλ. — V. 51 **). Der Zwischensatz ist eine Erklärung des δίκαιος und eine Antwort auf eine beim βουλ. sich von selbst aufwerfende Frage. Daher ist er trotz des δίκαιος im engeren Sinne nicht unnöthig (Schegg). συγκατατίθεμαι = mitniederlegen (seine Stimme), beistimmen, nur hier im N. T. (Ex. 23, 1. 32). Ein Widerspruch mit Mc. 14, 64 ist

1) Beda: notanda distantia gentis et gentis. Gentiles quippe moriente Christo Deum timentes apertae confessionis voce glorificant, Judaei percutientes solum pectora silentes domum redeunt.

*) Γνωστοὶ αὐτοῦ ist Correctur, lies γν. αὐτῷ (ABL), ἀπὸ μακρόθεν (ℵBDL) für μακρόθεν, συνακολουθοῦσαι (ℵBCL) für συνακολουθήσασαι.

2) Win. 20, 4, 132. Kühn. 463, 530. Krüg. 50, 8, 1. Bäuml. 341 A. 2. Dagegen ist Buttm. 81 ungenau.

**) Das Perf. συγκατατεθειμένος (AB Tg., H.) könnte zwar Correctur sein, aber doch ist συγκατατιθέμενος (ℵCDL T.) noch auffallender als V. 49 συνακολουθοῦσαι. Statt ὃς καὶ προσεδ. καὶ αὐτός lies ὃς προσεδ. (ℵBCDL).

nicht vorhanden, denn wenn Joseph auch der Sitzung angewohnt haben sollte, so hatte er doch nicht den Muth gegen die Verurtheilung zu sprechen. Eine namentliche Abstimmung hatte aber schwerlich stattgefunden. Lucas berichtet die Verurtheilung gar nicht. πρᾶξις = Werk, That im Sinne von Frevel. αὐτῶν sc. βουλευτῶν [1]). Die πρᾶξις hebt Lucas besonders hervor, weil bei ihm die Juden sich thatsächlich vergehen durch die Kreuzigung. πόλεως τῶν Ἰ. fügt Lucas für seine Leser noch hinzu [2]). — V. 53. ἐντυλίσσω = einwickeln (Mt. 27, 59. Joh. 20, 7). λαξευτός von λᾶς Stein und ξέω schaben, poliren = aus Stein gehauen (Deut. 4, 49 Aq., Num. 21, 20. 23, 14. Deut. 34, 1. Den Griechen unbekannt). Das Grab war also ganz in den Felsen eingehauen. Die wiederholte Negation soll das Neusein des Grabes besonders hervorheben (Win. 55, 9, 464). Augustinus vergleicht mit demselben die Jungfrau Maria, in deren Leib „nemo ante illum, nemo post illum conceptus est" (in Joh. 121, 5). Jesus ist der Erstgeborene von den Todten. Andere (Bed., Theophyl., Beng. u. A.) erklären es als eine Vorkehr gegen die Verleumdung, daß ein anderer Leib auferstanden sei. Die Berufung des Hauptmanns zur Constatirung des Todes hat Lucas wohl nach Matthäus übergangen, weil er die römischen Soldaten nirgends in dienstliche Beziehung zur Kreuzigung bringt. Zur Beerdigung des Leichnams durch Joseph von Arimathia macht Ambrosius die oft wiederholte Bemerkung, daß den Juden der Einwand abgeschnitten worden sei, als ob die Jünger den Leichnam gar nicht begraben hätten, weil sie so den Raub des Begrabenen behaupteten. — V. 54 *). Zum Rüsttag vgl. Mc. 15, 42 S. 411 [3]). Lucas trägt die Bemerkung erst hier nach (vgl. Mt. V. 62), um V. 56 zu motiviren. ἐπιφώσκειν kommt bei den späteren Griechen (Poet. de herb. 25) nur transitiv = erglänzen lassen vor, im N. T. noch Mt. 28, 1 = herleuchten, dagegen findet sich das verwandte ἐπιφαύσκω = aufgehen, erscheinen, erleuchten (Job 25, 5. 31, 26. Eph. 5, 4). Aber das Leuchten, Erscheinen hat beim Subject σάββατον formell eine Schwierigkeit, sachlich ist der Anfang des Sabbats am Abend des Freitags gemeint [4]). Man hat den Ausdruck von der jüdischen Gewohnheit beim Beginn des Sabbats die Lichter anzuzünden (Lightf., Wetst., Bl. u. A.) oder von der Bezeichnung des Abends mit אוֹר = lux (Jans., Lightf., Mey., Weiß u. A.) erklärt. Gegen beides spricht bei Lucas die specifisch jüdische

1) Buttm. 93. Win. 22, 3, 138.

2) Mt. S. 552 habe ich mich der gewöhnlichen Ansicht angeschlossen, welche mit Hieronymus (Onom.) Arimathia in die Nähe von Lydda (Diospolis) verlegt (Win. 2, 300. Furrer, Schenkels Bib.Lex. 5, 37). Robinson läßt die Frage unerledigt (Pal. 3, 256). Neuere identificiren es mit Rama (Mt. 2, 18. Mey., de Wette, Bl., Ew., Keim, Keil, Nebe, Riehm S. 1264 u. A), aber mit Unrecht, denn wenn die Lage bei Lydda auch unrichtig sein sollte, so paßt doch Rama nicht für die Geburtsstadt Samuels. Ebers-Guthe schließt sich vielmehr der Vermuthung Robinsons an, wonach das alte Arimathia in Suba zu erkennen sei (S. 134. 216 ff.). Die Bezeichnung πόλ. τῶν Ἰ. führt nicht nothwendig nach Judäa, weil Lucas damit nur den Namen, nicht die Lage erklären wollte. Andernfalls wird allerdings die Schwierigkeit durch 1 Macc. 10, 38. 11, 28. 34 beseitigt.

*) Statt παρασκευή lies παρασκευῆς (אBC*L It. Vulg.) und vor σάββ. ergänze καί (אBC*L It. Vulg. Syr.).

3) Παρασκευή = Freitag. Polyc. Mart. 7, 1. Jos. Antt. 16, 6, 2. Ir. 1, 14, 6. 5, 23, 2. Clem. Alex. Strom. 7, 12. Const. ap. 5, 15, 20. 7, 23 (Funk, Patr. ap. p. 289. Zahn p. 141).

4) Vgl. Ep. h. 50, 2: ἐὰν δὲ πρὸς ἑσπέραν τυλῇ τὸ πάσχα, ἡ αὐτὴ τεσσαρεσκαιδεκάτη ἐπιφώσκουσα ἐξ διατελεῖ ἡμέρας ἐν τῇ νηστείᾳ. 70, 11: ἐπιφωσκούσης γὰρ τῆς κυριακῆς ἑσπέρας.

Bedeutung. An demselben Fehler leidet die Erklärung „der Sabbat leuchtet her" als herkömmlicher Ausdruck ohne Rücksicht ob der natürliche oder künstliche (gesetzliche) Tag oder Sabbatanfang gemeint sei (Schegg, Nebe). Die Uebertragung des Wortes „leuchten" vom natürlichen auf den gesetzlichen Tag kann allerdings eine Synekdoche (Schegg) oder Metapher (Fr. Luc., God., Fill.) sein und hat in unserem Weihnachten eine Analogie, aber sie war doch bloß den Juden verständlich. Wenn aber diese von jedem Abend das Wort אור brauchten und dazu wahrscheinlich durch das Aufgehen der Gestirne veranlaßt wurden [1]), so erklärt sich die Uebertragung vom Aufgehen der Gestirne auf den gesetzlichen Tag ebenso leicht als das der Sonne auf den natürlichen Tag und beides war für Nichtjuden besser verständlich. — V. 55 *) κατακολουθέω = nachfolgen, hintendrein gehen, steht hier von der Begleitung des Leichenzugs (Apg. 16, 17. Jer. 17, 16. Pol. 6, 42, 2). Es könnte auffallen, daß Lucas schon wieder die Herkunft der Frauen von Galiläa erwähnt, da er gerade bei der Auferstehung Galiläa nicht berücksichtigt, aber er thut es wohl, um die große Anhänglichkeit der frommen Frauen hervorzuheben. Sie haben fern von Haus und Familie bei Jesus ausgeharrt. — V. 56. Vgl. Mc. 16, 1 S. 413 f. Auch diese von Lucas hinzugefügte Notiz ist ein Beweis dafür, daß die Kreuzigung nicht am Festtage stattfand. Sie kauften Spezereien und Salben, die theils zur Einbalsamirung benützt theils ins Grab gelegt wurden. Das Verbrennen derselben (2 Chron. 16, 14. 21, 19. Jer. 24, 5) kann hier nicht angenommen werden. Nach Joh. 19, 39 hat Nicodemus zur Beerdigung 100 Pfund Mischung von Myrrhe und Aloe gebracht, welche unmöglich ganz in die Leichentücher, sondern zum größten Theil in das Grab gelegt werden mußten. Die Frauen wollten aber den Leichnam einbalsamiren. Dem μέν entspricht δέ 24, 1.

III. Auferstehung und Himmelfahrt.

c. 24.

In den Berichten über die Auferstehung und Himmelfahrt scheidet sich der Weg des Lucas noch mehr von dem der anderen als in der Leidensgeschichte. Er geht fast ganz seinen eigenen Weg, der sich von jenem der anderen schon dadurch unterscheidet, daß Galiläa außer Rechnung gelassen wird. Aber gerade hierin liegt auch die Erklärung der Divergenz. Matthäus legte seiner ganzen Anlage nach besonderen Nachdruck auf Galiläa und mußte gerade die Erscheinungen des Auferstandenen in dem eigentlichen Gebiete seiner öffentlichen Wirksamkeit besonders hervorheben. Er berücksichtigte daher diese allein. Marcus schließt sich im Ganzen eng an ihn an, so weit er nicht in dem angefochtenen Schluß mehr andeutend als ausführend die Vorgänge in Jerusalem berührt und die Himmelfahrt beifügt. Anders liegt die Sache bei Lucas. Er hatte schon Erfahrungen gemacht, daß die Auferstehung von den Todten nicht in der rohen Form vom Diebstahl des Leichnams wie bei den Juden, sondern in der feineren, rationalistischen Weise bei den Gebildeten in Griechenland in Zweifel gezogen wurde. Sein Herr und Meister mußte die Realität der Auferstehung gegen

1) Lightf. 893: Gemaristae in locum astruunt, vesperam impropric dici lucem ex verbis istis Ps. 148, 3: laudate eum omnes stellae lucis.

*) Καί vor γυναῖκες ist Correctur, auch in αἱ γυν. (BL Syr. Tg., H.) ist der Artikel ergänzt, lies γυναῖκες (ℵACΔ T). H. hat mit D Itcodd. δύο an den Rand gesetzt.

diejenigen vertheidigen, welche die Auferstehung von den Todten und damit die Auferstehung Christi negirten (1 Kor. 15, 12 ff.). Lucas mußte also in seinem Bericht darauf Rücksicht nehmen, indem er zahlreichere Zeugen anführt und den Vorwurf der Leichtgläubigkeit abschneidet. In diesem Sinne geht er dem vierten Evangelium voran, welches die Erscheinungen gleichfalls auf Judäa beschränkt, aber noch mehr den Zweck verfolgt, den Glauben an der Wirklichkeit der Auferstehung in den Herzen der Gläubigen zu befestigen [1]). Galiläa blieb um so mehr außer Betracht, als Lucas die heilsgeschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche von Jerusalem aus in seinem δεύτερος λόγος zur Darstellung bringen wollte, den Siegeszug der apostolischen Predigt von ihrem Anfang in Jerusalem über die Provinzen des römischen Reiches als die Wirkung des Auferstandenen und Verherrlichten nachzuweisen beabsichtigte. Deßhalb finden wir gerade in diesem letzten Theile, der im Anfang der Apostelgeschichte theilweise recapitulirt wird, eine entschiedene Rücksichtnahme auf das zweite Buch. Daraus erwächst dem Exegeten auch die Pflicht, bei der Exegese dieses mitunter recht summarisch gehaltenen Abschnitts die genauere Darstellung der Apostelgeschichte zu Rathe zu ziehen. Dann erklärt sich die Beschränkung der Erscheinungen auf Jerusalem, die ungenaue Zeitangabe, welche manche zur Vermuthung veranlaßt hatte, daß die Himmelfahrt gleich am Auferstehungssonntag stattgefunden habe, und die Ermahnung an die Apostel in Jerusalem zu bleiben. Nur nebenbei wollen wir bemerken, daß Lucas trotzdem, daß er mit der Darstellung des Apostels 1 Kor. 15, 2 ff. bekannt sein mußte, von derselben abweicht. Dies beweist, wie wenig „ein festgesetzter Plan für den katechetischen Unterricht maßgebend war" (Schegg). Denn in den Briefen müßte dieser Plan vor allem zum Ausdruck kommen.

Lucas zählt drei Erscheinungen des Auferstandenen: 1. die des Petrus (V. 34), 2. die der Jünger in Emmaus (V. 13—35) und 3. die der Elf mit den anderen (V. 36—43). In der ersten kommt er mit Paulus überein, für welchen vielleicht auch die dritte paßt; in der dritten hat er bei Johannes eine Parallele, die zweite ist ihm, wenn wir vom Schlusse des Marcusev. absehen, eigenthümlich. Er scheint sie aufgenommen zu haben, weil sie ein treffliches Bild von dem Verhalten der nicht zum Apostelkreis gehörigen Jünger gibt. Eine Erinnerung an die 70 Jünger ist hier wohl am Platze. Die Zeugenschaft des Apostelkreises für die Auferstehung als die Basis der apostolischen Predigt soll möglichst erweitert, den Feinden derselben der Boden entzogen werden. Das Zeugniß der Frauen aber, welches von Paulus übergangen wurde, wird sehr skeptisch aufgenommen (V. 11), während ihre bisherige Haltung sie dieses Glückes würdig erscheinen läßt. Die Himmelfahrt reiht Lucas unmittelbar an, ohne den Auftrag an die Apostel zu erwähnen, weil dieser Punkt den Ausgang für die Darstellung in der Apostelgeschichte bildet.

---

1) Vgl. auch Geß, Christi Zeugniß von seiner Person und seinem Werk. 1870. S. 198 ff. Godet 2, 437, welche die Erscheinungen nach solchen Gesichtspunkten ordnen: 1. Jesus tröstet die gebrochenen Herzen (Maria Magdalena, Petrus, Jünger in Emmaus). 2. Er belebt den Glauben (die Elf, Thomas). 3. Er sorgt für die Zukunft und reconstituirt den Apostolat (wunderbarer Fischzug, Abschied auf dem Berg, Jacobus, Mission bei Israel). 4. Abschied (Himmelfahrt, Berufung des Paulus).

§ 84.

Die Frauen beim Grabe.

24, 1—12 (Mt. 28, 1—10. Mc. 16, 1—11).

Die Erzählung des Auferstehungsvorgangs sammt der Wache am Grabe übergeht Lucas mit Marcus, erwähnt aber auch die Sorge wegen des Wegwälzens des Steines (Mc.) nicht. Er berichtet einfach die Thatsache und beschreibt die Erscheinung zweier Männer im Grabe, welche nicht mit dem gewöhnlichen „fürchtet euch nicht" (Mt., Mc.), sondern mit der Ermahnung, den Lebenden nicht unter den Todten zu suchen, ihre Anrede beginnen. Wie diese so paßt auch die Verweisung auf die Voraussage in Galiläa zum Zweck des Evangelisten, welcher das den Gläubigen Unerwartete in der Auferstehungsgeschichte betont. Die Bemerkung, daß Petrus alsbald zum Grabe geeilt sei, bereitet V. 34 vor und leitet zu Johannes (20, 3 ff.) über.

V. 1 *). Ὄρθρου βαθέως = am frühen Morgen, im Gegensatz zu ἔσχατος ὄρθρος (Theokr. 24, 63). βαθέως ist der seltenere Genitiv für das gewöhnliche βαθέος [1]). Das Adverbium (Mey., Weiß) beim Substantiv ist ebenso selten als dieser Genitiv. 2 Kor. 11, 23 kann wenigstens erklärt werden. ἃ ἡτοίμασαν weist wie δέ auf 23, 56 zurück. Da aber auch Matthäus ὀψὲ δέ ohne voraus gehendes μέν schreibt, so darf eine größere Interpunction (T., Tg.), nicht bloß ein Komma (L., H., Mey., Weiß) vorangehen. — V. 2. Lucas hat den Verschluß des Grabes durch einen Stein nicht berichtet, setzt aber denselben als selbstverständlich voraus, obwohl seine Leser an diese Art von Begräbniß nicht gewöhnt waren. Denn da er 23, 53 erzählt, daß der Leichnam in ein ganz in die Felsen gehauenes Grab gelegt worden sei, so konnte nur an den Verschluß durch einen Stein gedacht werden. — V. 3 **). Nur Lucas bemerkt, die Frauen haben allein die Entdeckung gemacht, daß das Grab leer sei. ὁ κύριος Ἰησοῦς wie Apg. 1, 21. 4, 33. 16, 31. 20, 35 und in den Briefen mit und ohne Χριστός. — V. 4 ***). ἀπορέομαι = unschlüssig, verlegen sein, nicht betroffen (Vulg.: mente consternatae de isto), weil περὶ τούτου folgt (Joh. 13, 22). Sie waren hierüber in Verlegenheit, d. h. wußten es nicht zu deuten. ἄνδρες δύο sind zwei Engel, welche nach dem äußeren Eindruck benannt werden, nur der judenchristliche Matthäus gebraucht hier ἄγγελος (Mc. νεανίσκος). Die Zweizahl ist auffallend, weil auch beide redend eingeführt werden. Aus V. 23 kann sie nicht erklärt werden (Mey., Weiß), denn dieser richtet sich nach unserer Stelle. Wahrscheinlich nannten die anderen bloß einen, weil nur einer sprach [2]). ἐπέστησαν s. 2, 9. ἐσθὴς ἀστράπτουσα = ein strahlendes, glänzendes Gewand. — V. 5 ****). Sie erschraken, weil sie die Engelerscheinung erkannten (1, 12. 29.

---

*) Statt βαθέος lies βαθέως (ℵABCDLΔ). καί τινες σὺν αὐτοῖς (AC³DΔ Sah. Arm.) ist Glossem, fehlt ℵBC*L It. Vulg. Cop.

1) Buttm. 23. Krüg. 18, 8, 3. Kühn. 1, 126 A. 9, 345. Im N. T. findet sich kein sicheres Beispiel.

**) Καὶ εἰσελ. ist aus Mc., εἰσελ. δέ ℵBC*DL It. Sah. Cop.

***) Statt διαπορεῖσθαι lies ἀπορεῖσθαι (ℵBCDL) und statt ἐσθήσεσιν ἀστρ. lies ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ (ℵBD It. Vulg).

2) Fillion citirt hiezu nach Oosterzee Lessing, welcher das Grab von Millionen unsichtbarer Engel umgeben sein läßt (Theol. Schriften, eine Duplik III, 4, Leipzig 5, 252).

****) Der Plural τὰ πρόσωπα ist gegen den Sing. der Rec. τὸ πρ. zu entschieden bezeugt (ℵBC*DL Syr. Arm.).

30. ἔμφοβος noch Apg. 10, 4. Apok. 11, 13) und senkten ihr Angesicht zu Boden, weil sie die himmlische Erscheinung nicht anzuschauen wagten [1]. τί ζητεῖτε = was suchet ihr enthält keinen förmlichen Vorwurf (de W.), aber weist doch auf das geringe Verständniß hin. τὸν ζῶντα = den Lebenden ist wörtlich zu nehmen, weil Jesus auferstanden ist. Die Beziehung auf den Lebendigen, welcher das Leben an sich hat (Clem. Alex. [2]), Nat. Alex., Olsh., B.-Crus., Fill.), ist Folgerung. μετὰ τῶν νεκρῶν = unter den Todten, d. h. da wo man die Todten sucht. Der Grund warum die Frauen die erste Kunde von der Auferstehung erhielten, liegt in der Sorge für den Liebesdienst, welcher sie am frühen Morgen hinaustrieb. Insofern aber dieser mit der Anhänglichkeit und Frömmigkeit der Frauen zusammenhängt, kann man davon die moralische Anwendung machen, daß die Frau, welche Urheberin der Schuld war, auch die erste Kunde von der Gnade der Auferstehung bringen sollte (Ambr., Aug., Chrys.). — V. 6. μνήσθητε ὡς = ὅτι 16, 25 (Kühn. 550, 874). Die Voraussage in Galiläa s. 9, 22 und falls man den Reisebericht eben dahin verlegt 18, 32 f. Die Frauen hatten demnach gleichfalls von derselben gehört. Da Lucas die Weissagung Mt. 16, 32. Mc. 14, 28 weggelassen hat und die Erscheinungen des Auferstandenen in Judäa berichten will, so übergeht er den Auftrag an die Frauen, die Jünger nach Galiläa zu bestellen, erinnert sie aber an das, was Jesus ihnen in Galiläa gesagt hatte. Daraus ergab sich das Weitere von selbst. — V. 7. τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. wie 9, 22, weil dort ὅτι δεῖ τὸν υἱόν steht, so ist hier λέγων τὸν υἱὸν τ. ἀ. ὅτι δεῖ zu lesen (א*BC*L). — V. 8. Es ist psychologisch nicht unwahrscheinlich, daß sich die Frauen jetzt erst der Worte Jesu erinnerten, denn der Evangelist hat ja noch 18, 34 das Nichtverstehen der Weissagung sehr stark betont. Am Grabe aber waren die Frauen durch alles was sie sahen und hörten so in Anspruch genommen, daß sie einer ruhigen Ueberlegung unzugänglich waren. Man darf überhaupt nicht übersehen, welch auffallendes und überwältigendes Ereigniß die Auferstehung selbst für die Jünger war. — V. 9 *). Ein Widerspruch mit Mc. 16, 8 (vielleicht aus V. 23 veranlaßt, Mey., Weiß) ist nicht vorhanden, da Lucas den Auftrag, die Jünger nach Galiläa zu bestellen, nicht aufgenommen hat (Mc. S. 416). Mit πᾶσιν τοῖς λοιποῖς geht Lucas über Mt. 28, 8 hinaus (vgl. 1 Kor. 15, 6). — V. 10 **). Lucas trägt jetzt die Namen der Frauen nach (Mt. 28, 1. Mc. 15, 47. 16, 1), fügt aber noch die Johanna hinzu (8, 3). Nach Ἰακώβου ist ein Komma zu setzen. καί kann man mit „und" oder „auch" übersetzen. Jenes erklärt die Differenz zwischen V. 9 und Mc. 16, 8 leichter. Lucas hat den Bericht über die Frauen summarisch behandelt, weil er sie doch nicht als Zeugen für die Auferstehung, sondern bloß zur Vorbereitung für die den Jüngern zu theil gewordenen Erscheinungen brauchte. — V. 11. Eine Entschuldigung der Jünger durch die gütige Fügung Gottes (Schegg) ist unnöthig, so sehr auch aus

---

1) Beda: neque quempiam sanctorum legimus tempore dominicae resurrectionis, vel ipso Domino, vel angelis sibi visis, terrae prostratum adorasse. Unde mos obtinuit ecclesiasticus, ut vel in memoriam dominicae, vel in nostrae spem resurrectionis, et omnibus dominicis diebus, et toto quinquagesimae tempore, non flexis genibus, sed declinatis in terram vultibus oremus.

2) Mai S. 400: ζῇ μὲν γὰρ ἀεί, καὶ ζωὴ κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος.

*) Ἀπὸ τοῦ μνημείου fehlt D Itcodd. Arm.; H. [ ].

**) Ἦσαν δέ fehlt AD Syr[cur] Aeth.; T. [ ]. Einige Mjsc., It. Vulg. lesen ἦν δέ. Vor Ἰακώβου ist ἡ zu ergänzen (אABDΔ), aber αἵ vor ἔλεγον zu streichen (א*ABDΔ).

diesem Verhalten der Beweis für die Realität der Auferstehung gewonnen hat [1]). Denn dieses Verhalten ist nach dem, was wir sonst von den Jüngern wissen, psychologisch durchaus erklärlich. Wie sie vorher sich nicht mit dem Gedanken an den Tod hatten vertraut machen können, so gieng es ihnen schwer, an die Auferstehung zu glauben. Der Tod däuchte ihnen als ein zu großes Unglück, die Auferstehung als ein zu großes Glück. Da Lucas sonst die Jünger möglichst schont, so hängt diese Seite der Darstellung in der Auferstehungsgeschichte mit dem Dogma von der Auferstehung zusammen. λῆρος, nur hier im N. T., = thörichtes, albernes Geschwätz (Scherz, Märchen). — V. 12 *). Haben sich die Jünger gegen die auffallende Erzählung der Frauen zweifelnd verhalten, so mußten sie um so schneller sich selbst Gewißheit über den wirklichen Stand der Sache zu verschaffen suchen. Daher halte ich auch aus diesem Grunde den Vers für echt. Ganz besonders aber paßt diese Erzählung zu dem feurigen, entschlossenen Charakter des Petrus, dem es keine Ruhe mehr ließ (Euth.). Nach Joh. 20, 3 war der ἄλλος μαθητής dabei, der auch V. 24 vorausgesetzt ist. Lucas nennt aber wegen 1 Kor. 15, 5 nur den Petrus. παρακύπτω = sich über etwas hineinbiegen, um es zu betrachten, sich bücken (1 Petr. 1, 12). ὀθόνιον = feiner Leinwandstreifen. So heißen die Binden der Aerzte. Allgemein = Tuch, Leintuch. μόνα = allein, d. h. ohne den Leichnam. Die Thatsache, daß das Grab leer gewesen ist, ist so sehr Voraussetzung aller biblischen Berichte, daß alle Umdeutungen derselben zum Zwecke einer Spiritualisirung der Auferstehung vergebens sind. Will man die Auferstehung des Leibes leugnen, so darf man sich wenigstens nicht auf die h. Schrift berufen. ἀπῆλθεν πρὸς αὐτόν = er kam zu sich zurück, d. h. nach Hause (Joh. 20, 10). Euth.: πρὸς τὴν ἑαυτοῦ διαγωγήν. Bei θαυμάζων (Vulg.: secum mirans, Theophyl., Grot., Schegg) wäre es unnöthig und zudem unmotivirt vorangestellt.

§ 85.

Die beiden Jünger in Emmaus.

24, 13—32.

Von dieser Erzählung hat nur Mc. 16, 12 eine kurze Reminiscenz. Lucas hat sie aus einer ihm eigenthümlichen Quelle geschöpft. Doch geht aus ἐξ αὐτῶν V. 13, das nach V. 18 nicht auf die Elf bezogen werden darf, nicht hervor, daß der Abschnitt einem anderen Zusammenhange entnommen ist (Mey., Weiß). Denn wohl steht V. 10 πρὸς ἀποστόλους, aber schon V. 9 ist πᾶσι τοῖς λοιποῖς beigefügt. Näheres weiß man nicht über die beiden Jünger, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie aus der Zahl der 70 waren (Hier., Euth. u. A.). Die

1) Beda: non tam illorum infirmitas quam nostra (ut ita dicam) futura firmitas fuit. Ipsa namque resurrectio illis dubitantibus per multa argumenta monstrata est.

*) Dieser Vers fehlt D a b e l fu Syr[hr] Eus., T.; Tg., H. [], aber er ist durch ℵABLΔ Mjsc. c f ff[2] Vulg. Syr. Sah. Cop. Aeth. Cyrill zu gut bezeugt, als daß er nach Joh. 20, 5 ff. zur Vorbereitung von V. 24 eingeschoben sein sollte. In diesem Fall wäre sicher der Plural gebraucht. Einzelne Wörter (παρακύπτειν, ὀθόνια, ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν) sind allerdings dem Lucas fremd, aber sie sind, mit Ausnahme von ὀθόνια, bei Johannes auch vereinzelt, so daß er ebenso gut unseren Bericht voraussetzen kann. κείμενα fehlt ℵB Tg., H.; BL Tg. lesen πρὸς αὐτόν, H. πρὸς αὑτόν.

Vermuthungen über den Namen des zweiten [1]) sind Vermuthungen. Die schöne Darstellung und feine psychologische Auffassung unseres Abschnittes werden allgemein bewundert. Die Naivität der Jünger ist ebenso gewinnend als die allmähliche Selbstoffenbarung des Herrn. Das Ganze läßt uns einen Blick in die Herzen der Jünger werfen und einsehen, wie dieselben durch die Gnade des Auferstandenen zum Glauben an die Auferstehung und zur Einsicht in das geistige Wesen des Gottesreiches geführt wurden. Darin liegt denn auch der Zweck, um dessentwillen Lucas die schöne Episode aufgenommen hat.

V. 13. Ἐμμαοῦς oder Ἀμμαοῦς gab es drei: einen Flecken am See Gennesareth, unweit Tiberias, mit einem warmen Bade (Jos. B. J. 4, 1, 3. Antt. 18, 2, 3); eine Stadt in Judäa [2]), 176 Stadien von Jerusalem, welche seit dem dritten Jahrhundert Nicopolis genannt und bis zum 14. Jahrhdt. mit unserem Emmaus identificirt wurde (Eus. [3]), Hier., Bed., Sozom., Fr. Luc.); und endlich einen Flecken, 60 (30) Stadien (3 St. = 12 Kil.) von Jerusalem entfernt (Jos. B. J. 7, 6, 6. Antt. 17, 10, 9), nach der Tradition Kubeibeh, nordwestlich von Jerusalem (Fabri, Porocke, Quaresmius, Zschokke, Schegg, Holzammer, Fill. u. A.). Neuerdings will man nach der anderen Lesart bei Josephus (30) Emmaus nach Kulonieh, 1 ½ Stunden nordwestlich von Jerusalem verlegen [4]). — V. 14. καὶ αὐτοί = und sie, nicht sie ihrestheils (Mey., Weiß), denn es kann nicht vorwärts auf den später zu ihnen sich gesellenden Jesus hinweisen. Zudem wird es V. 15 wiederholt. ὁμιλεῖν πρός τινα = mit einem reden [5]). περὶ πάντων τ. σ. über alle diese Begebenheiten sc. der letzten Tage (V. 19 ff.). — V. 15. συνζητέω = streiten (22, 23) [6]). καί vor αὐτός gehört zu συνεπορεύετο und entspricht dem καὶ ἐγ. αὐτὸς Ἰ. = Jesus selbst, von dem sie bisher nur gesprochen hatten. Der Artikel fehlt (ℵABL) wie 20, 24 vor dem Eigennamen, vor Appellativen fehlt er nur im A. T. (Win. 18, 4, 106). ἐγγίσας = er näherte sich, wahrscheinlich unvermerkt von hinten (Grot., Fr. Luc., Schegg u. A.). — V. 16. κρατέω = ergreifen, festhalten, hier = zurückhalten, verhindern (Apok. 7, 1). Der Genitiv des Infin. steht wie bei den Verben des Verhinderns pleonastisch [7]), so daß kein Widerspruch mit Mc. 16,

---

1) Ambr.: Ammaon; Epiph.: Nathanael; Orig. und Cyrill: Simon, nicht Petrus; Greg. in Job pr. 1, 3, Anast. Sin. in Hex. 10, Theophyl., God.: Lucas; Anon.: Jacobus, mit Bezug auf die bekannte Stelle des Hebräerev.: dominus autem quum dedisset sindonem suum servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a mortuis. Rursusque post paululum: tulit panem et benedixit ac fregit et post dedit Jacobo iusto et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a mortuis (Hier. de vir. ill. c. 2).

2) Jos. B. J. 2, 3, 5. Antt. 14, 11, 2. 1 Macc. 3, 40. 57. 9, 50. Vgl. Win. 1, 325. Böttger, Lex. zu den Schriften des Fl. Josephus. 1879. S. 111.

3) Onom. s. v.: Ἐμμαούς ὅθεν ἦν Κλεώπας ὁ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ. αὕτη ἐστὶν ἡ νῦν Νικόπολις τῆς Παλαιστίνης ἐπίσημος πόλις. Daher auch die Lesart ἕκατον ἑξήκοντα ℵ Syr. Arm., die schon Robinson vermuthete (3, 282 A. 1. Neue Forsch. 191 ff.). Auch Guerin, Descript. géogr., hist. et archéol. de la Pal. I p. 298. Die Entfernung ist für die Rückkehr am gleichen Tag zu groß.

4) Ewald, Sepp, Caspari, W. Grimm. Vgl. Böttger l. c. Riehm, Hand. S. 376 f. Ebers und Guthe S. 220: Kalonije.

5) Jos. Antt. 11, 6, 11. Xen. Mem. 4, 3, 2. τινί Apg. 20, 11. 24, 26. Dan. 1, 19.

6) Euth.: συζήτησιν λέγει τὴν ἐξέτασιν, οἷον, πῶς, τοιοῦτος ὤν, τοιαῦτα πέπονθε; καὶ πῶς ἀποθανὼν ἀνέστη;

7) Win. 44, 4, 305. Stix, Gebrauch des Inf. S. 20 f.

12 besteht. Die veränderte Gestalt war der äußere, ihre Gemüthsverfassung der innere Grund des Nichterkennens. Bei genauer Fixirung hätten sie auch den verklärten Christus erkennen müssen. Eine wunderbare göttliche Wirkung (Fr. Luc., Mey. u. A.) [1]) ist also nicht anders anzunehmen als wie überall in der göttlichen Heilsökonomie (Joh. 20, 14. 21, 4).

V. 17 *). Ἀντιβάλλω = entgegen werfen, im N. T. nur hier, Thuk. 7, 25. Plut. Nic. 25, πρός ἀλλ. = einander zuwerfen, Reden austauschen oder führen. Die Rec. hat einige Schwierigkeit, da bei der gewöhnlichen Verbindung mit περιπατοῦντες = καὶ ὄντες σκυθρωποί (Grot., Mey., Weiß u. A.), abgesehen von der ungewöhnlichen (hebr.) Construction, die logische Gleichstellung des Traurigseins mit dem Gehen auffallend ist. Diese Schwierigkeit wird beseitigt, wenn man καί ἐστε σκ. als zweite Frage nimmt (Schegg), wobei man aber doch τί erwarten sollte (de W., Born., Kuinöl). Die andere Lesart hebt die Schwierigkeit und zeichnet die auf die Frage eintretende Situation ganz natürlich. Sie blieben traurig stehen. — V. 18 **). Die Jünger sind so sehr mit dem Gegenstande ihres Gespräches beschäftigt, daß sie dasselbe Interesse für diese wichtige Sache bei allen Bewohnern Jerusalems voraussetzen [2]). Κλεόπας ist contrahirt aus Κλεόπατρος und verschieden von Κλῶπας = Ἀλφαῖος (6, 15. Apg. 1, 13). μόνος gehört zu παροικεῖς und ἔγνως, wenn man nicht die parataktische Stellung in eine subordinirte verwandeln (Euth., Theophyl., Erasm., Jans. u. A.) und μόνος auf das zweite Verbum beziehen will (vgl. Win. 66, 7, 585). παροικέω = neben jemanden wohnen, fremd sein (Vulg.: peregrinus es), gewöhnlich mit ἐν, aber auch c. Acc. loci (Gen. 17, 8. Ex. 6, 4), im N. T. nur noch Hebr. 11, 9. Den Fremdling haben die Jünger aus der Kleidung und Sprache erkannt. — V. 19. Jesus geht auf ihre Rede ein, indem er näheren Aufschluß verlangt, also sich als Fremdling gerirt, der nichts davon weiß. Euth.: προσποιεῖται ἄγνοιαν. Das qualitative ποῖα steht nicht für das doppelsinnige τίνα, welches sich im N. T. nie findet (Schegg), denn ποῖος steht oft bei Substantiven in directer Frage, wo keine Zweideutigkeit vorhanden ist (Mt. 19, 18. 21, 23. 22, 36. Mc. 11, 28. Lc. 6, 32—34). Jesus setzt nach der bedeutungsvollen Rede der Jünger voraus, daß es sich um besonders wichtige Ereignisse handelt (Mey., Weiß). Zu τὰ περὶ Ἰησοῦ = das was Jesus betrifft vgl. Apg. 18, 25. 23, 11. 28, 23. 31. Indem die Jünger Jesus als einen Propheten mächtig in That und Wort erklären, bekennen sie ihren Glauben, der noch fortdauerte, aber über das allgemeine Wesen nicht hinausgekommen war. Denn als Prophet kann Jesus ganz auf alttestamentlichem Standpunkte stehen. ἀνήρ vor einem Substantiv s. Mt. 12, 41. Apg. 1, 16. 2, 22. 3, 14. ἀνὴρ προφήτης Richt. 6, 8. δυνατὸς ἐν = mächtig oder ausgezeichnet in (Apg. 7, 22. 18, 24). Die Griechen setzen den bloßen Dativ oder den Infinitiv [3]). ἐναντίον κτλ. = vor Gott und dem ganzen Volk, so daß diese Zeugen

---

1) Euth.: ἐκρατοῦντο εἰς τοῦτο μόνον, τὸ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν. Erasm.; Aug. schreibt es dem Teufel zu.

*) Für καί ἐστε σκυθρ. ist καὶ ἐστάθησαν σκυθρ. zu lesen (אA*BL Sah. Cop.).

**) Der Artikel vor εἷς fehlt אBDL. Statt ᾧ ὀνόματι lies ὀνόματι (אBL T., H.). ἐν vor Ἱερ. ist zu streichen (אABDL).

2) Erasm. Par.: habet autem illud humanus affectus, ut quod cuique valde cordi est, putet nemini ignotum esse, et nemini non esse curare.

3) Pass. 1, 728. Krüg. 48, 15, 15. Thuk. 1, 139: δυνατώτατος λέγειν τε καὶ πράττειν. Euth. ἔργον νόει τὰ σημεῖα, λόγον τὰς διδασκαλίας. Vgl. Apg. 1, 1.

für die Aussage sind (Gen. 10, 9 u. A.). — V. 20. Der kurzen Charakterisirung Jesu folgt die ebenso gedrängte Erzählung des Leidens und Sterbens. ὅπως τε = und wie er, ist abhängig von οὐκ ἔγνως V. 18, das V. 19 hinzuzudenken ist. Egregium familiaris eloquii rationem repraesentans (Born.). Dieser adverbiale Gebrauch des ὅπως c. Indic. kommt nur hier im N. T. vor, sonst steht ὡς oder καὶ ὡς. Zu ἄρχοντες vgl. 23, 13. παραδιδόναι εἰς ist häufig (Mt. 10, 21. Mc. 13, 12. 2 Kor. 4, 11); εἰς κρίμα θανάτου = zur Verurtheilung zum Tode ausliefern sc. an Pilatus (23, 24). Doch hat dieser die Verurtheilung nicht ausgesprochen, sondern Jesus dem Willen der Juden überlassen (23, 25), so daß diese bei Lucas in ἐσταύρωσαν nicht bloß als intellectuelle Urheber, sondern auch als die Vollzieher der Strafe erscheinen. — V. 21 *). ἡμεῖς im Gegensatz zu den Hierarchen. Das Imp. ἠλπίζομεν zeigt, daß sie diese Hoffnung lange gehegt haben, aber jetzt ist dieselbe auf ein Minimum herabgesunken. αὐτός hat wegen des folgenden μέλλων den Nachdruck, er und kein anderer (Mey., Weiß), andernfalls müßte es μέλλει heißen. λυτροῦσθαι Ἰσρ. = Israel erlösen, im jüdisch-theokratischen Sinne (Apg. 1, 6), dagegen Mt. 1, 21: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (S. 87). ἀλλά γε = at vero, certe, aber freilich, leider. Die Griechen schieben gewöhnlich ein Wort zwischen beide Partikeln [1]). σὺν πᾶσιν τούτοις = zu all dem, d. h. zu all diesem kommt noch daß [2]). ἄγει wird von der Vulgata und den meisten Exegeten unpersönlich = dem lateinischen agitur genommen [3]), aber es gibt hiefür im Griechischen kein Beispiel und die beiden Analoga ἐκάθισεν (Apg. 2, 3) und ἀπέχει (Mc. 14, 41) reichen schon deßhalb nicht aus, weil hier ein Accusativ steht. Dieser verlangt für ἄγει ein persönliches Subject, als welches ille (Christus, Erasm., Beza, Mey., Weiß, God.) oder tempus zu ergänzen ist. W. Grimm ergänzt Ἰσραήλ, Schegg ταῦτα. Bei all dem bringt er diesen Tag als den dritten zu, d. h. es ist schon drei Tage seitdem. Der dritte Tag ist wohl in der Erinnerung an die Weissagung der Auferstehung genannt. Nicht nur ist ihm dieses alles geschehen, sondern auch schon drei Tage sind darüber hingegangen. Die hebräische Gewohnheit von den drei Tagen [4]) dient wohl zur Erklärung der dreitägigen Grabesruhe, aber doch nicht für diese Rede der Jünger (Lightf., Schegg). — V. 22 **). ἀλλὰ καί = aber auch, im Gegensatz zum Vorhergehenden, ein kleiner Hoffnungsstrahl, der ihnen aber doch zu auffallend erscheint, als daß sie gleich darüber in's Klare kommen könnten. ἐξ ἡμῶν = aus uns, d. h. aus unserem Kreise, unserer Gesellschaft. Euth.: ἤγουν ἡμέτεραι ἢ ὡς ἡμεῖς πισταί. ἐξιστάναι τινά = einen von seinem gewöhnlichen Zustand in einen andern versetzen, τοῦ φρονεῖν = außer Fassung bringen, in Staunen setzen (Apg. 8, 9), im Aor. II transitiv nur hier. ὀρθρινός ist die spätere Form für ὄρθρος = früh (Hos. 6, 4. Weish. 11, 2). — V. 23. Das Verbum finitum neben dem Particip macht die Rede lebendiger. καὶ ὀπτ. = auch eine Erscheinung sc. außerdem, daß sie den Leichnam nicht fanden. Der Indicativ λέγουσιν

---

*) Nach ἀλλά γε ist καί zu ergänzen (ℵBDL). σήμερον fehlt ℵBL Syr. Arm. T., H.; Tg. [ ].

1) Born. ad l. Win. 61, 6, 520. Doch vgl. Kühn. 511, 737.

2) Buttm. 285. Win. 48, 366.

3) Theophyl., Jans., Grot., Beng., de Wette, Ew., Bl., Buttm. 118, Fill. u. A.

4) Gen. 42, 17. Ex. 19, 15. Jos. 2, 16. Jon. 1, 17. Esr. 8, 15. Hos. 6, 3. Esth. 5, 1. Lightf. 896.

**) Statt ὄρθριαι lies ὀρθριναί (ℵBDL).

in obliquer Rede ist gut griechisch [1]). — V. 24. τινές = einige von denen mit uns (V. 12). Das gemeinsame Gehen derselben ist durch die Analogie V. 22 vorausgesetzt. Sie fanden es so wie die Frauen gesagt hatten, d. h. fanden den Leichnam nicht, aber trotzdem sahen sie ihn nicht, was doch vom Auferstandenen zu erwarten gewesen wäre. Die Jünger haben sich also bereits zum Gedanken an die Auferstehung emporgeschwungen, verlangen aber noch eine empirische Bestätigung.

V. 25. Jesus ergreift nun gleichfalls — καί αὐτός — das Wort, um den Jüngern ihre schwache Einsicht vorzuhalten. ἀνόητος = unverständig (Röm. 1, 14. Gal. 3, 2 f.), thöricht, Vulg. stultus. Dies muß nicht den Mangel an Verstand, sondern nur an ausgebildetem Verstand, an Einsicht bezeichnen. Schegg übersetzt daher „Uneinsichtige". βραδύς kommt im N. T. nur noch Jac. 1, 19 in der eigentlichen Bedeutung langsam vor, dagegen gebrauchen es die Griechen im übertragenen Sinn als Gegensatz zu συνετός [2]). Hier ist es durch τῇ καρδίᾳ näher bestimmt. καρδία ist aber wegen ἀνόητος als Sitz des Willens zu nehmen. Dieser hätte sich schneller entscheiden und rascher eingreifen sollen, auf daß sie zur richtigen Einsicht gekommen wären. Mc. 16, 14: σκληροκαρδία. τοῦ πιστεύειν = zu glauben gibt die Ergänzung zu βραδεῖς [3]). πιστεύειν ἐπί c. Dat. rei nur hier, öfter pers. (Mt. 27, 42. Röm. 9, 33. 10, 11). Ein wesentlicher Unterschied zwischen Dativ und Accusativ ist nicht vorhanden, doch drückt der Dativ mehr die Basis aus, auf welcher eine Handlung oder ein Zustand ruht (Win. 48, 367). Die Jünger hätten nicht nur an die Prophezeihung glauben, sondern auf sie auch ihre Hoffnung setzen sollen. πᾶσι heißt es aber, weil die Weissagungen ein Ganzes bilden, so daß man nicht den leidenden Messias von dem verherrlichten trennen darf. — V. 26. ἔδει = es mußte sc. nach der göttlichen Vorherbestimmung, welche in den prophetischen Weissagungen niedergelegt ist (V. 44 f.). ταῦτα sc. was eben von ihm gesagt worden ist. εἰσελθεῖν — αὐτοῦ scheint neben ἔδει auffallend, weil man unter dem Eingehen in die Herrlichkeit gewöhnlich die Himmelfahrt versteht. Die Ergänzung eines δεῖ ist zwar grammatisch zulässig [4]), aber hier nicht nothwendig. Denn die δόξα beginnt bereits mit der Auferstehung, und Jesus bezeichnet nur den Durchgang durch den Tod als die Bedingung für die Erlösung; über das Weitere konnte er sich vor den Jüngern nicht aussprechen. Die Vulg.: et ita intrare; Born. ergänzt: καὶ ταῦτα παθόντα εἰσελθεῖν (Apg. 14, 22). — V. 27 *). ἀρξάμενος ἀπό . . καὶ ἀπὸ πάντων ist eine ungenaue (Buttm.) oder nachläßige Construction, welche dadurch entstand, daß Lucas das ἀπό auch zu πάντ. πρ. herabzog, statt dieses in Verbindung mit διερμήνευσε zu bringen. Denn es läßt sich von den Propheten aus kein Gegensatz zu andern Büchern mehr denken, zu denen er übergieng oder mit denen er abschloß [5]). Die Erklärung, daß Jesus so oft er mit einem fertig war, mit dem anderen anfieng (Mey., God., Weiß), ist unnatürlich, weil Lucas etwas so Selbstverständliches

---

1) Buttm. 196. Win. 41, 5, 282. Krüg. 53, 13, 2.

2) Il. 10, 226. Pol. 4, 8, 7. Dion. Hal. de att. or. 7. Der gewöhnliche Gegensatz ist ἀγχίνους und ὀξύς.

3) Buttm. 231. Win. 44, 4, 304. Stix S. 22.

4) Born. zu 24, 47 S. 164. Krüg. 62, 4, 1.

*) Διηρμηνεύει und διερμήνευε sind Correcturen, lies διερμήνευσε (ℵcBL). περὶ ἑαυτοῦ ist beizubehalten (ℵABΔ T., H.). DL Tg. αὐτοῦ.

5) Buttm. 321. Win. 67, 2, 588.

nicht erwähnen konnte. Jesus konnte doch nicht sämmtliche Leiden aus allen Propheten einzeln nachweisen. Zu τὰ περὶ ἑαυτοῦ kann aus ταῖς γραφαῖς γεγραμμένα ergänzt werden (de W., Mey., Weiß), doch ist dies nicht nothwendig (22, 37. Schegg). Theophyl. verweist namentlich auf Moses und Jesaias, Erasmus in den Paraphrasen und Spätere geben eine ganze Sammlung messianischer Prophetien 1).

V. 28 *). Προσποιέομαι = sich stellen als ob, nur hier im N. T. 2) Aug., Greg. u. A. suchen durch allegorische Deutungen die Anwendungen zu beseitigen, welche einige von unserer Stelle für die Vertheidigung der bedingten Erlaubtheit der Lüge gemacht haben. Aber Jesus wendet hier bloß ein indifferentes Mittel an, um die Gesinnung der Jünger auf die Probe zu stellen. Jede Absicht der Täuschung lag fern. Die Bereitschaft zur Weiterreise ist wohl durch die Bewegung, nicht durch Worte ausgedrückt worden. Aber daß Jesus sich wirklich zum Fortgehen anschickte (Mey., Weiß, Fill.), liegt wenigstens nicht in προσεπ. 3). — V. 29 **). παραβιάζομαι = zwingen, nöthigen, durch Zureden oder Bitten (Gen. 19, 9. Sam. 28, 23. Apg. 16, 15). μεῖνον μεθ' ἡμῶν = bleibe bei uns macht es wenigstens wahrscheinlich, daß die Jünger hier eine eigene Wohnung hatten. Dagegen ist zu εἰσῆλθεν nach V. 28 εἰς τὴν κώμην zu ergänzen. κλίνειν intrans. von der Zeit = sich neigen (9, 12. Jer. 6, 4. Pol. 3, 93, 7). — V. 30. εὐλόγησεν wie 9, 16. Mt. 14, 16 bezeichnet den gewöhnlichen Segensspruch vor der Mahlzeit 4), den Jesus früher wohl im Kreise der Jünger angewandt und so zum Erkennungszeichen gemacht hatte 5). Gegen die Erklärung von der h. Eucharistie 6) spricht schon der Umstand, daß diese Jünger gar nicht bei der Einsetzung derselben waren und eine Gedächtnißfeier vor der Auferstehung in den Jüngerkreisen undenkbar, vom Herrn selbst aber, welcher das blutige Opfer dargebracht hatte, gar nicht zu erwarten war. Die Uebereinstimmung mit dem Einsetzungsritus ist nicht größer als bei der Brotvermehrung. Das Brotbrechen in der Apostelgeschichte (2, 42) setzt schon die Sendung des h. Geistes voraus. Dort ist aber nicht vom Brotbrechen des Herrn, sondern der Apostel die Rede. Endlich beruft sich Maldonat mit Unrecht auf ἐν τῷ κατακλιθῆναι als das Ende der Mahlzeit. Es ist vielmehr damit ausgesprochen, daß Jesus gleich nach dem zu Tischesitzen das Brot nahm. Die Berufungen auf unsere Stelle für die communio sub una specie sind also nicht stichhaltig, aber doch dient die Exegese der genannten Väter zum Beweise, daß sie daran keinen Anstoß genommen haben. Die denominatio a

---

1) Fillion citirt: Gen. 3, 15. 9, 25—27. 12, 3. 17, 4. 18, 17. 22, 16—18. 27, 27—29. 28, 13—15. 49, 10. Num. 24, 15—19. Deut. 18, 15—18. Ps. 2. 15. 21. 39 (7—9). 44. 109 u. s. w. Jes. 7, 14. 9, 6. 7. 42, 1 ff. 49, 1 ff. 50, 4—9. 53. 61, 1—3. 63, 1—6. Jer. 23, 1—8. 33, 14—16. Ez. 34, 23. Dan. 7, 13. 14. 9, 24—27. Os. 11, 1. Mich. 5, 2. Agg. 2, 8. Zach. 3, 8. 6, 12. 9, 9. 12, 10. 13, 7. Mal. 3, 1. 4, 2.

*) Statt προσεποιεῖτο lies προσεποιήσατο (ℵABDL It. Vulg.).

2) Euth.: ἐσχηματίζετο πορρωτέρω πορεύεσθαι ὡς ἁπλῶς συνοδοιπόρος.

3) Born. S. 162. Pass. 2, 1208, 1. Krüg. 55, 3, 16.

**) Nach κέκλικεν ist ἤδη zu ergänzen (ℵBL It. Vulg.).

4) Beracoth f. 45, 1: tres qui simul comedunt, tenentur ad gratias indicendum, h. e. (f. 49, 1): unus ex iis dicit, benedicamus. Lightf. 897.

5) Euth., Albert., Lyr., Cajet., Estius, Jans., Nat. Alex., Schegg, Fill. und die Prot.

6) Aug., Hier., Beda, Theophyl., Mald., Sepp, Reischl, Bisp. und die meisten Kath. Chrys. wird mit Unrecht hierher gerechnet, denn es ist der auctor op. imperf. gemeint (Jans.). Uebrigens fand ich die Stelle in der citirten 9. Hom. nicht.

parte (Melanchthon) trifft hier nicht zu, weil die Jünger Jesus gleich beim Brotbrechen erkannten. — V. 31. αὐτῶν als Gegensatz zu Jesus. διηνοίχθησαν οἱ ὀφθ. = die Augen wurden geöffnet, so daß sie erkannten (Gen. 3, 5. 7. 21, 19. 2 Kön. 6, 17. 20), das Gegentheil von V. 16. Eine wunderbare Wirkung ist damit sicher ausgesprochen, aber diese schließt die natürliche Erkenntniß, welche im Brotbrechen ihren Anhaltspunkt hatte, nicht aus. Göttliche Causalität und menschliche Freiheit wirken überall zusammen. ἄφαντος ist eine poetische und spätprosaische Form für ἀφανής = unsichtbar. In den LXX fehlt diese Form. Auf ἀπό liegt schwerlich ein Nachdruck: γίνεσθαι ἀπό τινος = sich von jemanden entfernen (Bar. 3, 21. Xen. Mem. 1, 2, 25), sondern es steht in hebraisirender Weise wie 18, 34. 19, 42. Ohne ἀπ' αὐτῶν hätte man an ein Verschwinden ohne Entfernen denken können (Bed., Suicer, Fr Luc.), aber die Jünger hätten doch daran am wenigsten gedacht. Ebenso wenig kommt man auf den Irrthum eines phantastischen Leibes (Erasm.), denn nach der Analogie der anderen Erscheinungen mußte Jesus einen wirklichen, aber verklärten Leib haben und erschien an bestimmten Oertlichkeiten. — V. 32 *). Das Brennen des Herzens ist ein Zeichen eines lebhaften Affectes, der so außerordentlich war, daß er nur durch die unmittelbare Einwirkung des Herrn entzündet sein konnte (12, 49). Da dies geschah während Jesus mit ihnen redete und die Schriften erklärte, so war er nicht eine allgemeine, unbestimmbare Regung, sondern eine durch volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Gesprochenen hervorgerufene Zustimmung und Liebe zu dem Hauptgegenstand des Gespräches, dem in Jesus erschienenen Messias. Denn das Herz ist der Sitz der Gefühle und der Erkenntniß (Ps. 39, 4. Jer. 20, 9. Born. S. 162). Die beiden ὡς = wie, als werden gewöhnlich coordinirt genommen, woraus sich auch die Einschiebung des καί erklärt. Das zweite ὡς könnte Näherbestimmung zu ὡς ἐλάλει sein (Schegg). διανοίγειν τὰς γραφάς = die Schriften öffnen, d. h. ihren Sinn erklären, weil sie für den gewöhnlichen Verstand schwer begreiflich sind.

§ 86.

Die Erscheinungen des Auferstandenen.

24, 33—43 (Mc. 16, 13. 14).

Unterdessen hatte Petrus eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt, die aber nicht berichtet, sondern bloß erwähnt wird. Eine Rücksichtnahme auf das Haupt der Apostel wie im ersten Korintherbrief ist dabei unverkennbar. Von einem schweren Verständniß ist dabei keine Rede. Im Gegentheil lassen sich die andern Apostel durch die Erzählung des Petrus überzeugen und empfangen die von Emmaus zurückkehrenden Jünger mit dem Freudenruf von der Auferstehung. Freilich waren nicht alle Zweifel für immer beseitigt, denn in der folgenden Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Elfen werden noch greifbare Ueberzeugungsmittel angewandt. Damit harmonirt auch, daß die Apostel dem Bericht der zwei Jünger keinen Glauben schenkten (Mc. 16, 14). Es sollten sich alle Jünger durch den Augenschein von der Wirklichkeit der Auferstehung überzeugen, auf daß sie unanfechtbare Zeugen für die Auferstehung wurden.

---

*) Καί vor ὡς ist mit ℵBDL zu streichen.

V. 33 *). Unbekümmert um die späte Abendzeit (V. 29) hatten die Jünger nichts Eiligeres zu thun, als nach Jerusalem zurückzukehren, um den andern die freudige Nachricht zu bringen. Sie trafen die Elfe beieinander versammelt, denn die Furcht und Erwartung der Dinge hielt sie in Spannung (Joh. 20, 19). — V. 34. Zu ὤφθη Σίμωνι vgl. 22, 43. 1 Kor. 15, 5. — V. 35. καὶ αὐτοί = und sie, gegenüber den anderen. ἐν κλάσει = am Brotbrechen (Joh. 13, 35. Weizs., Weiß). V. 31 spricht nicht dagegen, denn das Oeffnen der Augen darf nicht exclusiv gepreßt werden. Mey., Schegg: beim Brotbrechen.

V. 36 **). Diese Erscheinung hat an demselben Tag, dem Auferstehungssonntag, stattgefunden. Sie ist wahrscheinlich identisch mit Joh. 20, 19 (vgl. Mc. 16, 14. 1 Kor. 15, 5). ταῦτα sc. das auf die Erscheinung des Herrn Bezügliche, das in der freudigen Stimmung ausführlich besprochen wurde. ἔστη ἐν μέσῳ = er stand in der Mitte, erschien plötzlich unter ihnen, ohne daß man sah, woher er kam. εἰρήνη ὑμῖν = Friede sei mit euch, ist der gewöhnliche Gruß des Herrn, hier aber um so bedeutungsvoller, als er selbst jetzt den Frieden der Versöhnung bringt, welchen er den Seinigen beim Abschied verheißen hatte (Joh. 14, 27). Euth.: εἰρήνην, τὸ γλυκὺ καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα. Die Worte sind, wie oben V. 30 das Brotbrechen, eine Erkennungsformel. — V. 37. Die plötzliche Erscheinung erregte bei den aufgeregten Jüngern Furcht und Schrecken. Dies ist psychologisch ganz erklärlich, wenn sie auch kurz vorher von der Auferstehung geredet haben. πνεῦμα = Geist, Gespenst, φάντασμα (D Marcion) vgl. Mt. 14, 26. — V. 38. Jesus sucht sie zuerst durch Worte zu beruhigen, indem er ihnen den Ungrund ihrer Besorgnisse vorhält. Da nachher διατί = warum folgt, so wird τί hier besser als Object zu τεταρ. genommen (Schegg). Denn die Verba des Fürchtens haben auch im Passiv das Object vor dem oder über das man sich fürchtet im Accusativ [1]). διαλογισμοί = Gedanken, wohl mit der Nebenbedeutung des Zweifelhaften, Bedenklichen (Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 6) [2]). Das Aufsteigen (1 Kor. 2, 9. Apg. 7, 13. עָלָה אֶל לֵב Jer. 3, 15 u. A.) bezeichnet den Anfang solcher Gedanken. Diese richteten sich hauptsächlich auf die Frage, ob er ein Geist oder Gespenst oder wirklich Jesus sei (Euth.). Jesus hebt dieselben — V. 39, indem er durch das Vorzeigen der mit den Wundmalen versehenen Hände und Füße seine Persönlichkeit und durch die Aufforderung zur Betastung die Realität der Leiblichkeit beweist. Er ist also nicht irgend ein Geist und überhaupt kein Geist (Joh. 20, 20). An sich würde man die umgekehrte Aufeinanderfolge erwarten (Fr. Luc.), aber die Worte Jesu finden besser Glauben, nachdem er die Identität der Person festgestellt hat. Die Schatten der Todten haben weder Fleisch noch Bein und verschwinden beim Anfassen [3]). Die Beibehaltung der Wundmale Jesu wird von den Vätern und Asceten durch zahlreiche Gründe motivirt und verherrlicht [4]). Die Wundmale sind das Zeichen

---

*) Statt συνηθροισμένους lies ἠθροισμένους (ℵBD).

**) Ὁ Ἰησοῦς nach αὐτούς fehlt ℵBDL. T. streicht καὶ λέγει αὐτοῖς εἰρήνη ὑμῖν mit D It., H. [ ]. D hat aber oft solche Auslassungen. Die Bezeugung ist trotz Joh. 20, 19 zu stark. Dagegen ist ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε in GP Itcodd. Vulg. Syr. aus Joh. 6, 20.

1) Krüg. 46, 10, 1. 2. Kühn. 409, 255.

2) Beda: quales cogitationes, nisi falsae, morbidae, perniciosae?

3) Od. 11, 219. Virg. Aen. 6, 700. Ov. Metam. 4, 443.

4) Beda: 1. Beweis der Auferstehung für die Jünger. 2. Mittel zur Ausübung

der Erlösung, des Sieges über Tod und Hölle, der Verherrlichung der menschlichen Natur, ein Trost für uns, wenn wir uns in dieselben geistig versenken, um Muth und Kraft im Leiden und im Tod zu schöpfen. Ein Schluß auf die Beschaffenheit der Leiber ist hieraus nicht zu ziehen. Auch Augustinus, der gewöhnlich für die Annahme, daß die Märtyrer mit den Zeichen des Martyriums auferstehen werden, angeführt wird (de civ. Dei 22, 20), spricht sich in der Hauptsache für den vollendeten, harmonisch gefügten Körper aus und fügt nur noch bei, daß er der entgegengesetzten Ansicht nicht hartnäckig widerspreche [1]). Gegen diese sprechen sich Titus, Euthymius, Jansen u. A. ganz entschieden aus. Zur Verbindung zweier Imperative vgl. Joh. 7, 52, häufig bei Griechen. Das zweite ἴδετε ist in geistigem Sinne gemeint. — V. 41 *). Zu ἀπὸ χαρᾶς = vor Freude vgl. 22, 45. Apg. 12, 14. Mt. 13, 44. Jeder starke Affect wirkt hemmend auf die Erkenntnißkraft, die große Freude aber schon deßhalb, weil das Gefühl überwältigt wird und die Furcht der Enttäuschung sich einmischt [2]). Um sie zur vollen Ueberzeugung zu bringen, verlangt er etwas zu essen. — V. 42 **). ὀπτός = gekocht, gebraten (Ex. 12, 8. 9). Die Fische waren eine gewöhnliche Speise. Auch der Honig war, wenn auch sehr geschätzt, doch allgemein. κηρίον (vgl. krit. Anm.) ist das Diminutivum von κηρός = Wachs und bedeutet die Wabe, welche durch μελίσσιον als Honigwabe bestimmt wird. Vulg.: favum mellis. Dies Wort kommt sonst nicht vor, sondern μελισσαῖος oder μελίσσειος. — V. 43 ***). ἔφαγεν ist schon wegen des Zusammenhanges im allgemeinen Sinne zu nehmen, nicht wie bei den Engelserscheinungen (Gen. 18, 8. 19, 3. Tob. 12, 19). [3]). Es gieng aber nicht aus einem Bedürfnisse der Natur hervor. Ein Mittelzustand zwischen dem Leib vor der Auferstehung und nach der Himmelfahrt (Neander, Mey., Tholuck u. A.) ist nicht anzunehmen, da Erscheinen und Verschwinden einen durchaus verklärten Leib voraussetzen.

§ 87.

Abschiedsrede und Himmelfahrt.

24, 44—53 (Mc. 16, 19. 20).

Die Rede scheint sich unmittelbar an das Essen angeschlossen zu haben, weßhalb viele Exegeten [4]) annehmen, daß Lucas ebenso den 40tägigen Aufent-

---

des Mittleramtes beim Vater. 3. Aufforderung zur Dankbarkeit für die Erlösten. 4. Schrecken für die Ungläubigen beim Gericht.

1) Aut si contenditur in ea quemque statura corporis resurrecturum esse, in qua defunctus est, non pugnaciter resistendum est; tantum absit omnis deformitas, omnis infirmitas, omnis tarditas, omnisque corruptio, et si quid aliud non decet regnum, in quo resurrectionis et promissionis filii aequales erunt angelis Dei, si non corpore, non aetate, certe felicitate.

*) V. 40 ist zwar wegen Joh. 20, 20 etwas verdächtig, fehlt aber nur D Itcodd. Syrcur T.; Tg., H. [].

2) Liv. 39, 49: vix sibimet ipsi prae nec opinato gaudio credentes. Aug. in Ps. 147: quae multum laeta sunt vix creduntur.

**) Καὶ ἀπὸ μελλισσίου κηρίου ist Glossem, es fehlt ℵABDL T., H.; Tg. [].

***) KII* Min. Cop. Syr. Arm. Aeth. fügen hinzu: καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς. Vulg. Aug.: et cum manducasset coram eis, sumens reliquias dedit eis.

3) Aug. setzt es ep. 102 (al. 49) qu. 1 n. 6 diesem gleich, gibt aber de civ. Dei 13, 22 die andere Erklärung zu. Diese ist allgemein von Beda bis auf die Jetztzeit.

4) Ew., Bl., Holtzm., Mey., Weiß, Hofm. u. A.

halt des Auferstandenen als seine Erscheinung in Galiläa ausschließe. Die katholischen Exegeten dagegen betrachten es mit den Vätern und den älteren protestantischen Exegeten als selbstverständlich, daß Lucas, der in der Apostelgeschichte die 40 Tage erwähnt, genau unterrichtet war, aber mit Rücksicht auf den δεύτερος λόγος hier ohne genaue Angabe die Hauptsache erzählt. Galiläa hat er überall in der Auferstehungsgeschichte geflissentlich gemieden, weil es auch von Paulus nicht genannt ist und die Erscheinungen in Jerusalem als am Ort der Kreuzigung, wo sich die Jünger befanden, am geeignetsten schienen. Auch sonst hat ja Lucas den galiläischen Rahmen der anderen durchbrochen und dem Johannes den Weg gebahnt. Die Rede selbst erinnert an das was Jesus zu den nach Emmaus pilgernden Jüngern gesprochen hat. Die moralische Nothwendigkeit des messianischen Leidensweges wird aus den Weissagungen bewiesen. Jesus verkündigt aber auch die Bekehrung aller Völker und verheißt seinen Jüngern den h. Geist.

Die Himmelfahrt ist wieder mit einfachem δέ angereiht und von verschiedenen Exegeten (Schleierm., Zeller, Mey., Weiß u. A.) auf denselben Auferstehungssonntag verlegt worden. Aber δέ wird von Lucas auch zur Verbindung ohne zeitlichen Zusammenhang gebraucht (16, 1. 17, 1. 18, 1. 20, 41 u. A.) und läßt also für eine Zwischenzeit, welche in der Apostelgeschichte angegeben wird, Raum. Mit Ausnahme der kurzen Bemerkung am Schlusse des Marcusevangeliums wird die Himmelfahrt bloß von Lucas berichtet. Dieselbe ist aber von Paulus überall als eine selbstverständliche Thatsache behandelt und war somit zum Abschlusse des paulinischen Evangeliums nothwendig. Ist in der Kindheitsgeschichte die Niedrigkeit und Demuth des menschgewordenen Gottessohnes mit einigen Strahlen der Herrlichkeit vorübergehend durchleuchtet, so mußte am Ende die volle Herrlichkeit wieder hergestellt werden.

V. 44 *). Οὗτοι geht nicht rückwärts (Fr. Luc., Bl., Mey.), da Handlungen vorausgehen, sondern wie gewöhnlich vorwärts (Schegg, Weiß), denn mit ὅτι δεῖ κτλ. werden die Worte angeführt. οὓς ἐλ. vgl. 18, 31. 22, 37. ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν = als ich noch bei euch war sc. vor dem Leiden, denn seit der Auferstehung ist er nur vorübergehend bei den Jüngern. Eine Beziehung auf die vorausgesetzte Verklärung (V. 26 Weiß) ist daher nicht nothwendig. Das Fehlen des Artikels vor προφήταις und ψαλμοῖς beweist, daß alle drei Theile zu einem Gesammtbegriff der messianischen Weissagung zusammengefaßt werden. Uebrigens ist das Auslassen des Artikels bei verschiedenem Numerus äußerst selten [1]). Jesus folgt der herkömmlichen rabbinischen Eintheilung [2]), nennt aber die Psalmen besonders, weil sie eine große Anzahl messianischer Weissagungen haben. — V. 45. Zu διήνοιγεν (V. 32) ist hier τὸν νοῦν = den Verstand, Sinn, beigefügt (vgl. V. 31. Apg. 16, 14. 2 Macc. 1, 4). Der Zweck ist das Verständniß. Die Mittheilung hat aber einen doppelten Charakter, einen retrospectiven und einen prospectiven. Jener tritt in V. 46, dieser in V. 47 zu Tage. Jesus eröffnete seinen Jüngern den Sinn, damit sie die Erfüllung der Schrift in seinem Leiden erkannten, aber auch die Folgerung für ihre Aufgabe zogen. Denn die Verbreitung dieses Heils auf der ganzen Erde ist ebenso ge-

*) Statt αὐτοῖς lies πρὸς αὐτούς (ℵBL) und nach λόγοι ergänze μου (ABDL).

1) Buttm. 88. Win. 19, 3, 121. ℵBL H. ergänzen den Artikel vor προφήταις. Tg. [ ].

2) Sir. praef.: διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων. Jos. c. Ap. 1, 8: τοὺς νόμους, τοὺς προφήτας, τοὺς ὕμνους. תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים.

weissagt. — V. 46 *). ὅτι ist recitativ, nicht = denn. οὕτως γέγραπται = so ist geschrieben, d. h. so ist das Geschriebene zu verstehen, wie es eben ausgelegt wurde. Zu den Weissagungen vgl. Jes. 53, 1—11 (Knab. S. 612). — V. 47 **). Zusammenfassung des messianischen Heils: Buße zur (und) Vergebung der Sünden für alle Völker. ἐπὶ τῷ ὀν. = auf seinen Namen, d. h. auf Grund seines Namens. Dieser ist die Grundbedingung alles Heils. Also nicht: in nomine oder im Auftrage (Oost., Win. 48, 367). Vgl. Apg. 4, 17. 5, 28. 40. Buttm. 290. ἀρξάμενον wäre ein adverbialer Accusativ, dem das in κηρυχθῆναι liegende κήρυγμα zu Grunde liegt [1]). ἀρξάμενοι ist nicht per sensum auf ἔθνη zu beziehen (Buttm.), sondern aus einem zu ergänzenden κηρύσσοντες zu erklären. Lucas fährt fort, als ob er gesagt hätte: κηρύσσετε s. μαθητεύσατε (Mt. 28, 19. Weiß). Andere beziehen es lieber auf das Folgende (Ew., Schegg), wogegen aber die richtige Lesart spricht. Zu μετάνοια und ἀφ. ἁμ. s. 3, 3. Joh. 20, 23. εἰς πάντα τὰ ἔθνη Mt. 28, 19. ἀπὸ Ἱερ. Apg. 1, 8. Röm. 15, 19. Jes. 2, 3. 40, 9. Ez. 47. Ein Strom der Gnade und Wahrheit geht von Jerusalem aus zu allen Völkern bis an die Grenzen der Erde. — V. 48 ***). Ihr seid Zeugen hievon d. h. von dem, was nach Voraussage der Propheten an Jesus in Erfüllung gegangen ist, vor allem von der Auferstehung. Zur Verkündigung (Mey., Weiß) paßt die Zeugschaft doch weniger. Uebrigens vgl. Apg. 1, 22. Die Vorbereitung auf diese ist überall sichtbar. — V. 49 ****) f. Auch diese Rede, in welcher den Aposteln der Beistand des h. Geistes für das Zeugniß Christi verheißen wird, ist vollständig durch die Apostelgeschichte erklärt. ἐπαγγελία τοῦ π. = die Verheißung des Vaters, d. h. der vom Vater durch die Propheten verheißene h. Geist [2]). Ein Widerspruch mit Joh. 20, 22 f. (Strauß) ist nicht vorhanden, sonst müßte Johannes mit sich selbst im Widerspruch sein (Joh. 7, 39. 16, 7. 13—15). Die Ertheilung des h. Geistes vor der Rückkehr Jesu ist die Einsetzung der Apostel in ihr Amt, welche die Sendung des vom Vater versprochenen h. Geistes nach der Rückkehr nicht ausschließt, denn dieser soll ja die Stelle des weggegangenen Meisters vertreten (Ambr.). καθίσατε = bleibet (sitzen) Mc. 14, 32. Apg. 18, 11. Dieser Auftrag setzt voraus, daß Jesus am Ende seines irdischen Aufenthalts angekommen ist (Apg. 1, 4), aber schließt die Erscheinungen in Galiläa, welche vorausgegangen sind, nicht aus. ἕως οὗ ohne ἄν, weil es sicher eintrifft [3]). ἐνδύειν metaphorisch (Röm. 13, 12. Eph. 6, 11. 24. Jes. 51, 9 u. A.). Der Ausdruck paßt um so besser, als die Kraft des h. Geistes den Christen als Waffenrüstung dient (Euth., Theophyl.). δύναμις ἐξ ὕψους = die Kraft von der Höhe, von oben, ist eben der h. Geist, dessen Wirksamkeit sich in der Verleihung der geistigen Kraft manifestirt. Der Artikel fehlt wie bei vielen Abstracta (Win. 19, 1, 114).

V. 50 *****). Ἐξήγαγεν = er führte hinaus sc. aus Jerusalem. ἕως πρός

---

*) Καὶ οὕτως ἔδει fehlt ℵBC*DL It. Cop. Aeth., aus V. 26.

**) T., H. lesen statt καὶ ἀφ. nach ℵB Cop. εἰς ἄφεσιν. ἀρξάμενον ist Correctur, lies ἀρξάμενοι (ℵBC*L Cop. Aeth.; D Itcodd. Vulg. ἀρξαμένων).

1) Her. 3, 91. Buttm. 321. Win. 33, 7, 217. 66, 3, 580.

***) Δέ fehlt ℵ BC*L Cop. Syr^br und ἐστέ BD Aeth. T., H.; Tg. [ ].

****) Ἰδού fehlt ℵDL It. Vulg. Cop. T. Statt ἀποστέλλω lies ἐξαπ. (ℵ^cBL). — V. 49. Ἱερουσαλήμ hinter πόλει (AC^2Δ Syr. Arm. Aeth.) ist Glosse.

2) Apg. 2, 16 f. 32 f. Joel 3, 1. 2. Jes. 44, 1 ff. Ez. 36, 27. 39, 29.

3) Buttm. 198 f. Win. 41, 3, 279.

*****) Ἔξω fehlt ℵBC*L. Statt εἰς lies πρός (ℵBC*DL).

= bis zu, nicht hinein (Bed.). πρός kann noch mehr als εἰς von der Richtung auf dem Wege nach Bethanien verstanden werden, so daß nur nicht der diesseitige Abhang zu nehmen ist. Schwerlich hat Jesus noch seine Bekannte in Bethanien besucht (Fr. Luc.), eher ist die Apostelgeschichte (1, 12) nach dem Evangelium zu deuten (Jans.). Damit stimmt die alte Tradition überein, derzufolge auf dem mittleren Gipfel die Himmelfahrtskirche errichtet worden ist [1]). Zum Erheben der Hände als Zeichen des Segnens s. Lev. 9, 22. — V. 51 *). διέστη = er entfernte sich kann nach der feierlichen Scene nicht vom einfachen Weggehen und wegen des Wortes nicht vom Unsichtbarwerden verstanden, sondern muß auf die Himmelfahrt bezogen werden, selbst wenn man den erklärenden Zusatz als Zusatz betrachtet, denn nach der Apostelgeschichte kann bei Lucas kein Zweifel über die Himmelfahrt sein. ἀνεφέρετο ist Passiv (Apg. 1, 9. Mc. 16, 19. 1 Tim. 3, 16), was aber nicht ausschließt, daß Jesus aus eigener Kraft in den Himmel aufgefahren ist (Eph. 4, 10. 1 Petr. 3, 22). Durch das Passiv wird wie bei der Auferstehung die übernatürliche Wirkung auf die menschliche Natur deutlicher hervorgehoben. — V. 52 **). Der Aufnahme in den Himmel entspricht das Niederfallen und Anbeten der Jünger (Mt. 14, 33. Joh. 20, 28). Die Freude galt dem Triumphe Jesu über seine Feinde und der Verheißung des h. Geistes. — V. 53 ***). Die Jünger besuchten täglich den Tempel, wenn sie auch weit über dem jüdischen Standpunkt erhaben waren. Allen Verkehr mit dem officiellen Judenthum konnten sie nur allmählich und schwer aufgeben (Apg. 21, 20 ff.). Lucas bleibt also seiner Stellung zum Judenthum bis zum letzten Verse treu.

Lucas hat sein erstes Buch mit dem Zeugnisse über den Glauben und die Begeisterung der Jünger abgeschlossen. Die Auferstehung des Herrn von den Todten steht als ebenso feste Thatsache in ihrem Gedächtnisse als die Himmelfahrt. Biblisch sind beide gleich sicher und es ist vergebliche Mühe dieselben trotz der ganz realistischen Ausdrücke in das Gebiet der Vision oder Einbildung zu verweisen. Die Jünger haben sich keineswegs zugänglich für irgend eine Täuschung erwiesen. Ihr ganzes Verhalten ist bloß erklärlich, wenn sie fest von der Wirklichkeit dieser Thatsachen überzeugt waren. Die Abweichungen in den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen und das Fehlen eines Berichtes über die Himmelfahrt bei Matthäus nud Johannes könnten nur dann eine größere Bedeutung erlangen, wenn die h. Schriftsteller reine Historiographen wären. Dies ist aber bei keinem der Fall und darum sind die einzelnen Theile nach der Gesammtanlage zu beurtheilen. Die Himmelfahrt ist aber zudem eine unzweifelhafte Voraussetzung der apostolischen Briefe. Das Werk der Menschwerdung

1) Eus. Dem. ev. 6, 18. Schubert, Reise 2, 517. Schegg 1, 365. Schuster-Holzammer 2, 462 ff.

*) Καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν fehlt ℵ*D Itcodd. T.; H. [ ], vgl. V. 36. 39. Eine bloße Nachläßigkeit oder Ueberstürzung, um zu Ende zu kommen (God.), gibt keine genügende Erklärung. Das Fehlen in der gleichen Gruppe macht die Bezeugung geringer.

**) Auch hier haben D a b e ff² wieder προσκυνήσαντες αὐτόν gestrichen. T. läßt es weg, H. setzt es in doppelte Klammern. Ein Schreiber hat offenbar an προσκυν. Anstoß genommen.

***) D a b e ff² Cop. Tg. haben nur αἰνοῦντες, ℵBC*L Syrhr nur εὐλογοῦντες (T., H.), deßhalb ist hier αἰνοῦντες καὶ εὐλ. (AC²Δ Itcodd. Vulg. Syr. Arm.) sehr verdächtig. ἀμήν (ABC²Δ Syr. Aeth.) ist Zusatz.

mußte mit dieser Verherrlichung der menschlichen Natur seinen Abschluß erhalten. Zur Theilnahme an der Herrlichkeit des Verherrlichten sind ja alle Kinder Gottes berufen (Eph. 1, 10. 2, 6. Röm. 8, 29. Hebr. 2, 10). Darum schließen die Exegeten (Euth., Theophyl. u. A.) ihre Arbeiten so gern im Anschlusse an V. 53 mit dem Wunsche: Möchten auch wir Gott allezeit loben und preisen und so ein süßes und glückliches Ende des gegenwärtigen Lebens in Christo Jesu, unserem Herrn, finden!

Register.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 3 Anm. 4 Z. 2 lies 1875 statt 1874.
" " " 8 lies εὐηγγ. statt εὐαγγ.
S. 16 Z. 2 v. o. lies Erzählungen statt Erzählung.
S. 22 Z. 5 v. o. lies als statt auf.
S. 43. Zur Literatur ist nachzutragen: F. Didaci Stellae Minoritani de observantia, in s. Jesu Christi evangelium secundum Lucam doctissima et piissima commentaria, ad s. Inquisitionis Hispaniae senatus decreta . . repurgata. Lugduni 1592. Sehr weitläufig, mehr erbaulich, ohne Berücksichtigung des Griechischen.
L. Cl. Fillion, Évangile selon S. Luc., introduction critique et commentaires; traduction francaise p. M. l'abbé Bayle. (La Sainte Bible, texte de la Vulgate, traduction francaise en regard avec commentaires.) Paris 1882. Cf. Liter. Rundschau 1882 Nr. 16.
S. 48. Noch R. Simon gibt als Zweck die Bekämpfung einiger falschen Evangelien an (Hist. cr. du. t. p. 123).
S. 63 Z. 4 v. o. lies 29 statt 19.
S. 94 Anm. 2 Z. 3 lies servum statt sensum.
S. 115 Z. 9 v. u. streiche „auf".
S. 153 Z. 6 v. u. lies aber statt über.
S. 155 Z. 20 v. o. lies ebenso statt ebensowenig.
S. 195 Z. 3 v. u. lies Luc. Brug. statt Luc., Brug.
S. 210 Z. 13 v. o. lies Analogon statt Analogien.
S. 229 am Kopf lies 6, 38. 39 statt 5, 38. 39.
S. 330 Z. 15 v. o. streiche „an".
S. 347 Z. 5 v. u. lies ἄφρων statt ἄφρον.
S. 408 Z. 19 v. o. lies zusammenstimmender statt zustimmender.
S. 499 Z. 17 v. u. lies κινδυνεύουσιν statt κινδονεύουσιν.
S. 518 Anm. 3 Z. 1 lies οὔπω statt οὕτω.

UNIVERSITY OF CHICAGO
15 269 708

BS
3596
.S3

Schanz
Comm. über das Evangelium des heiligen Lucas
280963

NOV 0 8 1979 Marquette U
JAN 1 5 1980 Interlibrary Loan